

## MISSÕES CONDICIONADAS: A DIMENSÃO POLÍTICO-RELIGIOSA DA MISSIONAÇÃO JESUÍTICA E SUA IMPORTÂNCIA NA ESTRUTURAÇÃO DO IMPÉRIO PORTUGUÊS NO SÉCULO XVI

CONDITIONED MISSIONS: THE POLITICAL-RELIGIOUS DIMENSION OF THE JESUIT MISSIONARY WORK AND ITS IMPORTANCE IN THE STRUCTURING OF THE PORTUGUESE EMPIRE IN THE SIXTEENTH CENTURY

Luiz Antonio Sabeh\*  
luiz.sabeh@gmail.com

**RESUMO:** D. João III (1521-1557) promoveu uma série de reformas que imprimiram novos sentidos e configurações ao Império português, não obstante, o século XVI foi o período de consolidação da empresa ultramarina lusitana. O elemento religioso era uma peça central dessa política e, nela, a Companhia de Jesus desempenhou um papel fundamental. Tão logo foi aprovado o funcionamento da ordem religiosa em 1540, ela passou a atuar, com privilégios, na conversão dos domínios lusos na Ásia, África e América. Mesmo atuando sob um rigoroso princípio doutrinal, a missionação jesuítica produziu resultados muito diferentes nesses cenários tão diversos. Teria a ordem, então, falhado em sua missão? O objetivo desse artigo é compreender o que promoveu os diferentes resultados da presença da Companhia de Jesus no além-mar e, a partir daí, refletir sobre o seu papel na construção das sociedades coloniais lusas, portanto, no fortalecimento e manutenção do Império português no século XVI.

**PALAVRAS CHAVE:** Missões; Companhia de Jesus; Império Português.

**ABSTRACT:** : D. João III (1521-1557) promoted a series of reforms that conferred new meanings and configurations to the Portuguese Empire, nevertheless, the sixteenth century was the period of consolidation of the Portuguese overseas company. The religious element was the core piece of this politics and, in it, the Company of Jesus played a fundamental role. As soon as the allowance of the religious order was approved in 1540, it started acting, with prerogatives, in the conversion of the Portuguese domains in Asia, Africa and America. Even acting under a strict doctrinal principle, the Jesuit missionary work provided very different results in such diverse scenarios. Would the order, then, have failed in its mission? The aim of this work is comprehending what promoted the different results of the presence of the Company of Jesus overseas and, from there on, reflecting on its role in the construction of the Portuguese colonial societies, therefore, on the strengthening and maintenance of the Portuguese Empire in the sixteenth century.

**KEYWORDS:** Missions; Company of Jesus; Portuguese Empire.

### Introdução

A missionação foi (ou ainda é) uma das principais características da religião católica desde sua instituição como religião oficial do Império Romano no século IV. Em cada período da história do cristianismo, as missões, em seus fundamentos, tiveram especificidades próprias do seu tempo e espaços. De um modo geral, no entanto, desempenharam uma função de expansão da fé católica: uma obra de revelação de Deus aos mortais, o anúncio de Jesus e da salvação oferecida por Ele e sua Igreja (AGNOLIN, 2007, p. 129-130; e KARNAN, 1998, p. 19-39).

---

\* Doutor em História. Professor Adjunto de História Moderna da Universidade Federal de Alfenas.

No século XVI, o encontro de povos que não conheciam a fé de Cristo significava, para os cristãos devotos, o reencontro com as regiões que Deus havia criado e que haviam se afastado da “civilização”. As missões Quinhentistas, nesse sentido, representavam um ambicioso projeto de devolução, ao Reino de Cristo, daqueles que Ele mesmo havia criado, aquilo que Baêta Neves considerou como um plano universalista de integração dos “pagãos” ao mundo “civilizado”: as missões contavam com a associação da Igreja com as Coroas ibéricas e, no processo expansionista dessas, a incorporação territorial não significava somente a incorporação espiritual das novas terras. Representava uma homogeneização ideológica baseada nos esteios morais da cristandade europeia (NEVES, 1978, p. 25-43).

A Companhia de Jesus desempenhou um importante papel no empreendimento missionário do século XVI. Nascida em um momento em que a Santa Sé delineava novos imperativos em matéria de religiosidade para a cristandade, a nova ordem religiosa se diferenciava das demais, que preferiam o isolamento dos mosteiros, e colocava-se à disposição da *Mater Ecclesia* para defender e difundir o catolicismo pelo orbe. A fé militante que caracterizava a atuação de seus membros também interessava os reis católicos comprometidos em proteger e propagar o cristianismo. Assim, tendo o seu funcionamento aprovado pelo papado em 27 de setembro de 1540 através da bula *Regimini Militantis Ecclesiae*, a Companhia de Jesus passou a oferecer amparo à expansão das Coroas ibéricas (SABEH, 2015, p. 97-120).

No momento em que ordem jesuítica passou a funcionar, a evangelização na América espanhola já estava em processo de consolidação: contava, entre outros, com a atuação de franciscanos, dominicanos e com o Santo Ofício da Inquisição. Como a atividade missionária havia se iniciado em 1523 na região, ou seja, antes da fundação da Companhia de Jesus, coube a essa última apenas oferecer amparo à expansão espanhola na América com o estabelecimento de fronteiras com missões a partir de 1566, ano em que o rei espanhol permitiu a entrada dos “soldados de cristo” em seus domínios. Não obstante, Charles Boxer considerou que esses missionários

nunca alcançaram (...) a mesma preponderância que tiveram na Ásia portuguesa, no Brasil e no Maranhão. Na América hispânica (...) tiveram de competir com os frades das ordens mendicantes que lá estavam muito mais firmemente estabelecidos (BOXER, 2007, p. 89).

Em contrapartida, os inacianos tiveram um papel preponderante na tessitura do Império português no século XVI. Ainda em 1540, os missionários passaram a integrar um corpo remunerado de funcionários régios que executavam as políticas ultramarinas de Portugal no além-mar. Aos cuidados de D. João III (1521-1557), os jesuítas chegaram à Ásia em 1542, à África em 1547 e à América em 1549. Até 1580, início da União Ibérica, a Companhia de Jesus foi a única ordem religiosa autorizada, pela Coroa portuguesa, a trabalhar na evangelização de americanos, asiáticos e africanos. Não por outra razão, as primeiras missões jesuíticas se desenvolveram de modo extraordinário nos domínios lusos, onde foram organizadas com o apoio da Coroa sob a lógica do regime do Padroado.<sup>1</sup>

Quando iniciou suas atividades nos domínios de Portugal, a Companhia de Jesus não tinha um plano previamente delineado para a atividade evangelizadora, tampouco a Igreja Católica e a Coroa portuguesa. Ao desembarcarem no Oriente e no Novo Mundo, os primeiros jesuítas não contavam com documentos régios ou institucionais que lhes oferecessem normas de ação ou que ditassem os limites da atividade apostólica. Isso fez com que a evangelização fosse construída a partir de tomadas de decisões possíveis diante das mais distintas realidades políticas, sociais e culturais que os missionários encontraram. Por outro lado, essa situação permitiu a expansão da ação missionária em diferentes regiões da América, Ásia e África, o que conseqüentemente garantiu o alargamento das áreas de influência do vasto Império português (SABEH, 2017, p. 78-86).

A incursão dos jesuítas em cenários incógnitos para os europeus produziu os resultados mais diversos para as missões no século XVI: elas foram desde o sucesso esperado pela cúria jesuítica de salvar almas e de expandir o cristianismo, até o perecimento de missionários que, mais tarde, se tornaram mártires do catolicismo. Mas, o que explica os diferentes resultados da presença da Companhia de Jesus no além-mar, já que suas ações eram orientadas rigorosamente pela cúria jesuítica e pela Coroa portuguesa?

Talvez encontraremos respostas a essa questão se pensarmos que aqueles territórios eram distintos cultural, geográfica e politicamente. Neles, o cristianismo foi apreendido diferentemente por seus diversos povos, que também tinham os mais diversos

---

<sup>1</sup> O uso da evangelização como uma política ultramarina fazia parte de uma ampla reforma político-administrativa e cultural promovida por D. João III em seu império. Sobre a questão ver SABEH, 2017, pp. 51-86.

interesses tanto pela religião levada pelos portugueses quanto pela relação diplomática e comercial com os europeus. Isso poderia nos esclarecer as especificidades da atuação da ordem inaciana no tempo e nesses espaços.

Entretanto, a análise das cartas escritas pelos missionários que atuaram nos domínios lusos nesse período de privilégio aponta que outros fatores influenciaram nesses resultados tão díspares. O objetivo desse artigo, portanto, será buscar respostas a essa questão e, a partir delas, refletir sobre o papel da Companhia de Jesus na estruturação do Império português entre 1542 e 1580.

### **Os fundamentos político-religiosos da missão jesuítica**

Quando fazemos o exercício de avaliar os aspectos gerais da missão jesuítica no Império português no século XVI, é bastante notório, na documentação produzida pelos inacianos, que seus métodos de ação foram diferentes em cenários também diversos. Não obstante, pesquisadores apontam que uma das principais características desse empreendimento era justamente a falta de uniformidade de ação dos jesuítas. Célia Tavares, por exemplo, observa que, na Ásia, isso ocorreu porque os missionários estavam divididos em dois grupos: um que utilizava métodos violentos na evangelização, como em Goa; e outro que atuava como mediadores culturais, cujo método evangelizador, para além do uso da força, previa o domínio das línguas locais e a dedicação nos trabalhos assistenciais, antes realizados pelos sacerdotes asiáticos. Mesmo sob o controle do Superior das Missões no Oriente, este grupo atuou fora dos muros de Goa, onde os portugueses não haviam dominado politicamente, mas apenas estabelecido relações diplomáticas para que se levasse o catolicismo e se realizasse o comércio de especiarias (2004, p. 128).

A ausência de uniformidade na missão também é apontada por João Paulo de Oliveira e Costa e por Adone Agnolin. Segundo Oliveira e Costa, onde havia a presença de autoridades régias portuguesas, o modelo de conversão tendia a ser “excessivamente ocidentalizador”. Já nas regiões onde não havia o domínio político dos lusitanos, “foram ensaiadas numerosas abordagens inovadoras” (2000, p. 279. *ap.* TAVARES, 2004, p. 128) de acomodação cultural, aquilo que, para Adone Agnolin, seria o fator diferenciador das missões na Índia, Japão e China da ocorrida na América: “as próprias missões cristãs dependiam, antes que da própria ordem religiosa (...), da (...) ordem criada pelas armas dos espanhóis e portugueses” (2007, p. 221). Onde o poder das monarquias ibéricas não estava

presente, portanto, a adaptação dos inacianos à cultura local “tornava-se o meio necessário para obter o fim de ‘ganhá-los a Cristo’” (AGNOLIN, 2007, p. 227).

O mergulho nos princípios que norteavam a evangelização no século XVI nos revela outros elementos que nos ajudam a compreender a falta de uniformidade de ação entre os missionários: do mesmo modo que havia um princípio norteador que estabelecia uma lógica de ação aos jesuítas, e que lhes permitia escolher os métodos de conversão mais adequados às realidades que encontravam, a execução dos planos evangelizadores obedecia, necessariamente, à relação que Portugal estabelecia com as regiões onde os missionários atuavam. E a compreensão desses elementos condicionantes da missiologia jesuítica emerge justamente quando colocamos a ação dos inacianos nos domínios portugueses em comparação com a evangelização realizada em regiões onde a Coroa portuguesa não tinha domínio político efetivo, mas apenas uma relação diplomática necessária à estruturação das redes de comércio.

A primeira experiência dos jesuítas fora das fronteiras da Europa ocorreu em Goa, importante domínio ultramarino de onde os portugueses organizavam ações militares e econômicas no Estado da Índia. Os missionários chegaram ao local em maio de 1542, juntamente com Martim Afonso de Souza, novo vice-rei do Estado da Índia que levava instruções de enfeixar o poder nas mãos de D. João III. Uma vez no Oriente, encontraram entre os portugueses e os nativos um corpo sacerdotal de 100 padres seculares, que desde 1534 atuava sob as ordens de uma diocese cuja jurisdição abrangia a cristandade presente entre o Cabo da Boa Esperança e a China. No entanto, o modo de vida no local era incompatível com a ortodoxia de uma religião em pelo processo de reforma: além da má conduta de muitos portugueses, existia a prática pública de cultos hindus por parte da população local. Essa realidade refletia tanto o clima de tolerância instituído no primeiro momento da cristianização de Goa, iniciado com Afonso de Albuquerque em 1510, como a carência de vocação e a má formação religiosa do clero goês. A estreita convivência dos padres e dos portugueses leigos com a diversidade cultural da região contribuiu para uma aceitação de práticas tidas pela Santa Sé como heréticas, como a bigamia, a sodomia, entre outras. Muitas vezes, as discussões sobre essas questões desencadearam uma série de conflitos entre os jesuítas e o clero secular e resultaram em graves denúncias de que padres seculares tinham mancebas, roubavam e não sabiam aplicar os sacramentos. Houve até

mesmo um que se fez passar por Jesus Cristo (SUBRAHMANYAM, 1993, p. 77-112; e TAVARES, 2004, p. 104-110).

Durante o reinado de D. João III, as mudanças processadas na sua política ultramarina ressoaram na Ásia, marcando o começo de um novo momento da cristianização em Goa. A partir de 1542, o comportamento das autoridades civis e eclesiásticas passou a refletir as reformas joaninas, e foi com a ordem inaciana que, de fato, começou a interferência no modo de vida local. O espírito reformista da Companhia de Jesus, aliado ao poder político, explica a forma que a evangelização jesuítica assumiu no local: os nativos eram batizados em massa sem a livre manifestação de desejo pela conversão, muito menos precisavam viver sob o controle dos missionários para levar uma vida cristã depois de batizados. A persuasão, que ascenderia a vontade dos nativos pelo batismo, era substituída pela força bruta. Já a ortodoxia da fé praticada pelos novos cristãos era garantida pela punição, fosse aquela prevista pelas *Ordenações* portuguesas ou pelo Santo Ofício da Inquisição (TAVARES, 2004, p. 104-110).

Esse modelo evangelizador aplicado em Goa contrastou significativamente com o *modus procedendi* adotado pelos inacianos em regiões onde não havia o efetivo domínio político e militar português. Tanto da Província jesuítica de Goa quanto da de Portugal, os jesuítas organizaram expedições para expandir a atividade apostólica na Ásia, África e América. Com exceção deste último local, os missionários procuraram estabelecer missões em regiões onde a Coroa portuguesa ou desejava criar (Japão e China, por exemplo) ou já havia criado uma relação diplomática baseada no parentesco espiritual. Agindo nesse sentido, de Goa os jesuítas se espalharam pela Ásia: em 1548 iniciaram atividades na costa do Malabar (entre Goa e o cabo Camorim) e costa da Pescaria; ainda naquele ano chegaram ao Ceilão e ilhas Molucas; em 1549, atingiram o Japão e, em 1552, a China; ainda de Goa, em 1560 os missionários tentaram estabelecer missões nos reinos africanos de Gamba e Monomotapa (este último à margem sul do rio Zambeze). A partir da Assistência de Portugal, os jesuítas organizaram outras importantes missões na África: em 1548 chegaram ao Congo e, um ano depois, ao Marrocos. Em 1555 iniciaram atividades na Etiópia e, em 1564, em Angola (SABEH, 2017, p. 87-134).

O interessante é que algumas dessas regiões, como o Japão, China, Marrocos e Angola, eram alvos potenciais da Coroa portuguesa. A aliança com as lideranças políticas

desses locais era nodal para o fortalecimento da empresa ultramarina. Já regiões como o reino do Congo, na África, e a costa da Pescaria, na Ásia, eram áreas que haviam passado por um processo de cristianização em um momento em que Portugal intentava exercer influência para além de suas feitorias entre fins do século XV e início do XVI. Nos primeiros anos do estabelecimento dos portugueses na Ásia e na África, a criação do parentesco espiritual com reinos proeminentes lhes permitia o estabelecimento de alianças e, conseqüentemente, a ampliação de suas áreas de influência no interior dos continentes africano e asiático. O catolicismo, então, foi usado como “moeda de troca” em momentos em que potentados locais procuraram o auxílio material ou militar dos portugueses. Nesse caso, o cristianismo foi proveitoso para lusitanos e para os locais e acabou por funcionar, *a posteriori*, como uma eficiente ferramenta na tessitura de um império baseado em uma rede (sem territorialização), e esta fundamentada na solidariedade religiosa (SABEH, 2017, p. 87-134).

Diante do espírito de reforma política e religiosa que envolvia as ações de D. João III no Oriente, o estabelecimento de missões nessas regiões precisa ser visto sob dois prismas: se por um lado permitia a Portugal usar novamente o cristianismo como ferramenta de ampliação de seu império e de manutenção de relações diplomáticas já existentes, para os jesuítas significava trabalhar a favor de um ideal que nenhum interesse político, econômico ou militar poderia suplantar. À salvação das almas que viviam em áreas com potencial “diplomático” para a Coroa portuguesa somava-se a necessidade imperiosa de trazer, à ortodoxia, o catolicismo praticado em regiões convertidas em fins do século XV e início do XVI (SABEH, 2017, p. 87-134).

Entretanto, como usar a força bruta na evangelização, como ocorria em Goa, se a legislação portuguesa não vigorava naqueles locais e se, principalmente, a conversão violenta e a vigilância intolerante esbarrassem em relações diplomáticas que transcendiam a simples religiosidade?

Em função das limitações do poder político, jurídico e militar de Portugal naquelas regiões, os inicianos adotaram estratégias de conversão baseadas nos princípios teológicos da salvação católica, que sugeriam o uso intenso da persuasão. Esses eram os recursos de mediação cultural de que fala a historiografia, e que para os jesuítas eram prerrogativas que acabam por estabelecer uma lógica de ação comum nos campos missionários da África, Ásia

e América. Isso porque, no século XVI, havia uma importante base teórica que oferecia aos inicianos e a qualquer outro missionário católico um princípio de ação que, aliás, era o mesmo que norteava a Reforma Católica: o dogma da salvação. A tradição católica indicava que os evangelizadores só conquistariam a salvação dos indivíduos quando a eles oferecessem os sacramentos. Dentre eles, o batismo tinha uma maior preponderância porque, além de oferecer a redenção para o pecado original, assinalava a entrada oficial do fiel na Igreja. O *Decreto sobre a Salvação* editado no Concílio de Trento, por exemplo, informava que a salvação “não se pod[ia] conseguir, depois de promulgado o Evangelho, sem o batismo, ou sem o desejo de ser batizado” (APOSTOLADO, s/d, p. 2).

Essas orientações encontravam respaldo nos escritos de Tomás de Aquino, que sugeriam a necessidade dos sujeitos manifestarem o desejo de serem cristãos antes de receberem o sacramento. Afinal, a doutrina definia que, uma vez batizados, os indivíduos ficavam obrigados a agir de acordo com os princípios do catolicismo, e o retorno ao pecado representava o rompimento da fidelidade estabelecida com Cristo e sua Igreja através do sacramento primeiro. Assim, a fim de evitar essa falta, o teólogo indicou que a persuasão era o instrumento justo da conversão dos pagãos. Por serem definidos como inocentes do pecado de negar a fé de Cristo por não conhecê-la, mas herdeiros do pecado dos seus antepassados, eles deveriam ser induzidos a abraçarem a religião cristã para serem salvos através do batismo (AQUINO, 1959, 2-2, q. 6 e 10. *ap.* EISENBERG, 2000, p. 66).

As cartas jesuítas demonstram que, seguindo um padrão de conduta baseado nas referências históricas e teóricas da evangelização, os missionários, ao chegarem a uma região sem domínio efetivo de Portugal, primeiramente identificavam as estruturas sociais e as relações de poder estabelecidas. Além disso, mapeavam os principais pecados cometidos por parte da população local e, se houvessem, também pelos portugueses que lá residiam. Feita esta identificação, os padres decidiam sobre quais técnicas de persuasão utilizariam para despertar a vontade do batismo e, ao mesmo tempo, trabalhavam pela eliminação dos entraves colocados à evangelização.

Um recurso bastante utilizado pelos inicianos foi a persuasão dos “principais da terra”, nome dado às pessoas com proeminência política ou social cuja conversão pudesse garantir a conseqüente cristianização de grandes massas ou, no mínimo, de grupos detentores de poder. Esse método era inspirado no sucesso de procedimento semelhante

ocorrido entre os séculos V e VII, momento em que a Igreja desenvolveu as missões pontifícias: obras missionárias onde os próprios papas trabalharam na conversão dos reis “bárbaros” da Europa. A estratégia se mostrou extremamente eficiente porque um número ínfimo de evangelizadores garantiu a cristianização de inúmeras pessoas. Além disso, porque instituiu o cristianismo como religião de Estado, fator que auxiliou na sua propagação e no fortalecimento das instituições que o representavam (DANIEL-ROPS, 1991, p. 09-61 e p. 189-252).

Como a quantidade de jesuítas era sempre reduzida nas missões ultramarinas, os padres se empenharam sobremaneira para converter os “principais da terra”. Francisco Perez, quando de sua estada em Malaca, comentou que havia batizado um sacerdote local (chamado de ioques), que se fez cristão de boa vontade juntamente com sua esposa e seus dois filhos (1550, ff. 01-02). Sucesso maior atingiu João da Beira nas Molucas (Ternate). O padre indicou que nas ilhas havia muitos mouros e ritos e seitas gentias, e que era difícil converter a população local porque os mouros perseguiram aqueles que abraçavam o cristianismo. Distante 50 ou 60 léguas da fortaleza, entretanto, os gentios eram mais “domáveis” porque estavam longe da influência dos mouros. Foi por esta razão que ele converteu três chefes de província, já que nelas “se haze mucho fruto bautizando adultos, y niños, y dotrinandolos siempre en cosas de nuestra fe, y quitandoles los malos costumbres de sus idolatrias” (1550, f. 01). Ainda, informou que o rei de Maluco era o principal das ilhas e tinha manifestado o desejo de batizar um de seus filhos. Os padres queriam batizar o primeiro, que era príncipe, porque assim “esta cierto cõuertirse todo el reyno, y las mas ilhas o quasi todas, que ay en estas partes” (1550, f. 01v.). Já Gaspar Barzeu não teve sucesso em Ormuz, onde estava a mando de Francisco Xavier. O padre relatou que estava prestes a batizar o rei local, e conseqüentemente mais de dois mil mouros, mas foi impedido pelos doutores da “seita maometana”. Estes teriam ameaçado o rei dizendo que incentivariam seus homens a abandonar o reino caso ele se convertesse ao cristianismo (1550, ff. 01-02).

Dentre os “principais da terra”, os sacerdotes eram um alvo em potencial dos inicianos em função da influência que exerciam sobre a população local. De um modo geral, eles eram vistos como “males da terra” a serem eliminados, porque as doutrinas que pregavam eram tidas como falsas e, conseqüentemente, perniciosas ao cristianismo. Nas cartas jesuíticas do período (e mesmo posterior) é bastante evidente o uso da metáfora da

frutificação da vinha do Cristo. O termo “fazer-se fruto” é usado com frequência pelos missionários e alude à possibilidade ou não de salvação dos “gentios”. Como observou Guilherme Amaral Luz, “fazer algum fruto significa, sempre, trazer almas para a Glória, e lavrar na vinha do Senhor significa sempre trabalhar para que se produza algum fruto” (2006, p. 75). E o uso dessa metáfora explica porque os inacianos identificavam os entraves à evangelização como “males da terra”. Males porque vistos como ervas daninhas que precisavam ser eliminadas a fim de se “fazer algum fruto” na atividade apostólica.

Assim, fosse seguindo a lógica da conversão dos “principais da terra” ou simplesmente com o intuito de anular a influência que os sacerdotes locais exerciam sobre a população, os jesuítas utilizavam a “disputa”, ou a “prática”, método que consistia na realização de um debate público. Por um lado, os missionários objetivavam demonstrar à audiência que a religião católica era a única verdadeira e legítima. Por outro lado, eles também desejavam convencer os próprios sacerdotes a se converterem ao cristianismo, já que, convertidos, eles trariam muitas outras pessoas à fé do Cristo. Francisco Perez, por exemplo, realizou a “prática” com um sacerdote em Malaca durante seis meses até convencê-lo a se converter. De acordo com o jesuíta, somente depois que ele batizou o homem é que a evangelização no local começou a “haze mucho fruto” (1550, f. 01v.). A mesma estratégia foi utilizada por Gaspar Barzeu em Ormuz. Por conviver com turcos, árabes e persas, ele travava as “disputas” com os mouros e com os judeus, principalmente aqueles que eram de Portugal e Castela que viviam na região. Segundo o padre, sua vitória nas “disputas” fez com que muitos maometanos o procurassem para receber o batismo. O jesuíta, então, realizou cerimônias com pompa e aproveitou o ensejo para fazer pregações públicas, fatores que, segundo ele, lhe garantiu o controle de um pequeno grupo que aprendia a doutrina cristã, fazia os exercícios espirituais e o ajudava nas missas diariamente (1550, ff. 01-02).

Henrique Henriques também utilizou a “disputa” na costa da Pescaria com os “gentios” e com os “sábios mouros”. Segundo o padre, sua vitória mostrava a verdade da fé cristã e muitos abandonavam suas “seitas” para abraçar a religião católica (1551, f. 03). Já Francisco Xavier recomendou o uso desse recurso no Japão. O padre considerava que os bonzos eram um grande problema à evangelização porque os naturais tinham muita obediência a eles. De acordo Xavier, alguns até eram gentis com os inacianos, faziam

perguntas sobre Deus e se admiravam com o fato dos missionários andarem mais de seis mil léguas para falar sobre Jesus e a salvação de almas. No entanto, quando eram repreendidos pelas crenças que difundiam, riam dos jesuítas com desprezo e continuavam propagando “graves pecados” (1549, f. 12). O irmão Pedro Alcaceua, por exemplo, travou “disputa” com um bonzo e, por vencê-lo, aquele e os demais sacerdotes disseram para os gentios que “tudo o que pregamos he mentira, & que não sejam paruos, porque os enganamos” (1554, f. 25). O jesuíta completou a história informando que foram apedrejados pelos bonzos e só não se machucaram porque tiveram a proteção dos fidalgos locais (1554, ff. 25-25v.).

No Brasil, os pajés também eram vistos como uma “erva daninha”. Afinal, os padres haviam identificado que a religiosidade que anunciavam era um dos fatores que fomentava o nomadismo e a guerra intertribal. Assim, nas “disputas”, os padres visavam, ao mesmo tempo, demonstrar as “verdades” do catolicismo e a conseqüente conversão desses sacerdotes (NÓBREGA, 1549b, p. 95).

Além da conversão dos “principais da terra”, os inacianos tinham a atenção voltada também às crianças. Desde o início da missão no além-mar, os missionários procuraram converter os pequenos porque os consideravam mais aptos ao aprendizado do cristianismo e mais constantes na prática da religião que seus pais, que se mostravam quase sempre indispostos a abandonar seus costumes ou predispostos a voltar a eles depois de convertidos. Assim, a fim de atrair um grande número de crianças, e também de adultos, os padres usavam como recurso persuasivo a ostentação dos ritos e festas católicas. Nas cerimônias de batismo e casamento, por exemplo, as ruas eram decoradas, assim como os arredores das igrejas ou capelas. Os meninos órfãos de Portugal levados às missões percorriam a vila ou cidade entoando canções em procissão, e na porta da igreja faziam a apresentação de um canto em coro que antecedia uma pregação voltada ao “convite” dos nativos ao catolicismo. Essa ostentação da fé também era realizada nos dias de festas católicas e nas festas criadas pelos padres nas datas em que os nativos realizavam festejos religiosos, como aconteceu na costa da Pescaria. Lá, os missionários se esforçaram para estabelecer ritos e festas religiosas que suplantavam os ritos e festas das religiões locais, muitas vezes utilizando até os elementos da cosmologia dessas religiões para os nativos assimilarem os preceitos do catolicismo (LOURDUSAMY, 1993, p. 496-509).

No Brasil, as missas eram realizadas com o coro dos meninos. Já as procissões tinham músicas, danças portuguesas e as ruas eram adornadas com ramos desde a entrada das vilas e cidades até a porta da igreja. Nos dias de festas religiosas, ou nas celebrações de casamentos e batismos, esse ritual ostentador atraía os índios que, ao final, pediam para serem cristãos. Eles ficavam espantados, de acordo com Nóbrega, “de ver a majestade com que entramos e estamos, e temem-nos muito, o que também ajuda” (1549a, p. 75). Os meninos órfãos enviados de Lisboa também atuavam na persuasão dos ameríndios, porque “com seus cantares attrahem os filhos dos Gentios e edificam muito os Christãos” (1551, p. 115) durante as missas. Nas festas religiosas, entravam na cidade cantando cantigas de glória ao Senhor, como ocorreu na procissão encomendada por Simão da Gama e Bastião da Ponte em São Paulo, em 1559 (1559, p. 182).

Em seu estudo sobre o papel desempenhado pelo elemento religioso na formação do Império português na Ásia, Inês Zupanov sugere que as festas religiosas e as procissões também tinham o objetivo de fortalecer a solidariedade comunitária criada pelos missionários e, igualmente, ser um espaço de integração dos atores sociais ao novo modelo de sociedade criado pelos colonizadores. A longa duração das festas (geralmente o dia todo), as músicas, o entusiasmo dos nativos cristãos que dela participavam e o trajeto das procissões (que passavam pelas principais ruas das cidades até afluírem aos colégios jesuíticos, onde eram ofertados banquetes dos quais só participavam os cristãos) não eram simples elementos de um fausto religioso: era estratégia para forçar os não-cristãos a participarem das festividades, nem que fosse como espectadores. Isso porque, era geralmente ao final das festividades que essa audiência procurava os inacianos para pedir a conversão ao cristianismo (ZUPANOV, s/d, p. 21-24). Em outras palavras, era um poderoso recurso persuasivo adequado lá onde a força bruta não permitia a conversão, como em Goa.

Mas, dentre todos os recursos persuasivos adequados à ausência do poder político e militar lusitano, a pregação foi o mais utilizado. Tratava-se de uma ferramenta evangelizadora utilizada desde os primeiros tempos da Igreja, mas que em uma época de reforma religiosa tinha fundamentos teórico-teológicos bem definidos: a salvação de almas. Atentos e eles, os inacianos usaram a pregação para persuadir pequenos ou grandes grupos, mas seu sucesso dependia da receptividade dos nativos e, principalmente, da possibilidade de se garantir a segurança dos missionários que estavam, no além-mar, sempre em número

reduzido, sem apoio de um contingente militar português e, muitas vezes, em terrenos hostis. E como as prédicas exigia o domínio dos idiomas locais, aprendê-los se transformou, talvez, em um dos mais importantes fundamentos de ação inaciana nos mais distintos espaços do globo (SABEH, 2017, p. 99-134; TAVARES, 2004, p. 128-130; e ZUPANOV, 1998, p. 159-162).

Para os jesuítas, aprender o idioma seria o melhor modo de se realizar as pregações, que seguiam estratégias muito bem elaboradas e delineadas de acordo com as especificidades de cada espaço. No Japão, por exemplo, os missionários costumavam pregar nos vilarejos e, preferencialmente, nas casas das autoridades locais. O padre Luís Fróis revelou que, agindo assim, conseguiu o batismo de um “fidalgo” (e posteriormente de sua família) da “corte” de Mioxindono, que “andou muitos dias ouvindo antes de se fazer christão” (1568, f. 250v.). Seguindo estratégia semelhante, os jesuítas que atuaram no Congo procuravam realizar pregações nas residências das famílias que pertenciam à “corte” local, e até mesmo do próprio rei. No entanto, lá os resultados não foram positivos. Jorge Vaz escreveu a Francisco de Barros de Paiva, então capitão de São Tomé, se queixando do tratamento que os portugueses recebiam no Congo. O padre informou, também, que o rei congolês, entre outras coisas, se recusava a ouvir as pregações e proibia os padres de ensinarem a fé cristã para as mulheres de sua corte (1549, p. 228-230).

No Brasil, as atividades de evangelização se materializavam com a visita dos inacianos às aldeias. Os missionários se repartiam entre as diversas capitanias para chegar aos “índios do sertão” (do interior do continente), os quais os padres tinham a notícia de que andavam vestidos e que não comiam carne humana, fatores que, acreditavam, os tornavam mais aptos para a conversão (NÓBREGA, 1551, p. 115).

Ao chegarem às aldeias, os padres se dedicavam ao estudo do idioma local. De acordo com Nóbrega, ainda em 1549, os missionários foram orientados a viver nas aldeias para aprender a língua e nela doutrinar (1549a, p. 73). E, enquanto não a aprendiam, eles podiam utilizar intérpretes para realizar pregações e missas. Azpilcueta Navarro, por exemplo, informou que na Bahia havia traduzido, com a ajuda dos “línguas” (tradutores), alguns artigos da fé como a criação do mundo, a encarnação, os mandamentos da Lei e orações (1550, p. 76). Mais tarde, em 1560, Luiz da Grã assumiu o cargo de Provincial do

Brasil e passou a exigir que todos os jesuítas, quaisquer que fossem suas posições hierárquicas, soubessem o idioma tupi (MELLO, 1560, p. 279).

Quando os missionários adquiriam conhecimento suficiente sobre o idioma, e principalmente quando criavam um vínculo com a tribo, eles passavam a doutrinar os indígenas e a promover “disputas” com os pajés. Da aldeia onde viviam, eles visitavam regularmente outras circundantes e, em cada uma delas, paravam para comer, dormir e pregar a partir de uma estratégia muito bem elaborada: ao anoitecer, momento em que os indígenas descansavam, os padres começavam a pregação à maneira de uma conversa em tom familiar. Nesse momento, segundo Nóbrega, os padres anunciavam o reino do Céu e convidavam as crianças e seus pais a aprender a ler e escrever e, conjuntamente, conhecer a doutrina cristã (1549b, p. 91-93).

Era no momento da pregação que os jesuítas anunciavam a Santíssima Trindade e os demais elementos da religião e da cosmogonia cristã. Nesse caso, o discurso dessa prédica se diferenciava do sermão (pregação envolta aos preceitos morais do cristianismo), que era realizado nas missas e demais ritos católicos e voltado para um público já cristão. Isso porque, o intuito dos padres era despertar o desejo da audiência de aderir ao cristianismo, obedecendo, assim, tanto aos princípios teológicos da salvação católica (de que os “pagãos” deveriam manifestar a livre vontade de serem cristãos) quanto às orientações de Tomás de Aquino para a conversão dos “gentios” (de que os “pagãos” poderiam ser persuadidos a manifestarem tal desejo).

Com esse modo de pregar, os inicianos procuravam persuadir os “principais da terra” e as crianças, como era feito em outras áreas de atuação da Companhia de Jesus no além-mar. Os padres esperavam que, com a conversão dos chefes tribais, eles abandonassem os hábitos e costumes tidos como pecaminosos e, assim, servissem de exemplo para os demais indígenas da tribo (NÓBREGA, 1549a, p. 74). Já as crianças, talvez o principal público alvo dos inicianos, Nóbrega comentou que muitos pais ficavam contentes com o fato dos filhos serem educados pelos padres. Bem doutrinados e acostumados em virtude, seriam “firmes e constantes”, diferentemente dos genitores. Por isso, Nóbrega mandou construir casas específicas para se ensinar essas crianças, e em muitos momentos esse foi o meio mais indicado para a conversão do “gentio” (1551, p. 114-115).

As instruções salvíficas ditadas por Tomás de Aquino e corroboradas pelas resoluções tridentinas deixam evidente que, de acordo com a tradição católica, seria através da persuasão que um missionário despertaria a vontade de um “gentio” de receber o batismo, e isso explica o uso dos mesmos recursos persuasivos na Ásia, África e América. E quando os nativos manifestavam o desejo de serem cristãos, iniciava-se uma nova fase da evangelização: a catequese.

A doutrina da salvação católica também orientava que o indivíduo só poderia ser catequisado quando manifestasse o desejo de receber o sacramento. A catequese, portanto, para os missionários significava uma preparação dos catecúmenos ao recebimento da instituição salutar. A doutrina ainda indicava que, somente a partir do momento em que os catecúmenos demonstrassem conhecer os princípios do catolicismo é que poderiam ser batizados, ou seja, convertidos e, conseqüentemente, salvos do pecado original (APOSTOLADO, s/d, p. 02).

Desse modo, o candidato ao batismo era alfabetizado no idioma português e aprendia os fundamentos básicos da religião católica, assim como os seus preceitos morais contidos nos mandamentos de Deus e da Igreja. Da catequese, portanto, invariavelmente decorria uma aculturação entendida por muitos estudiosos como uma estratégia de adequação dos nativos à ordem política lusitana. No entanto, lida à luz dos preceitos salvíficos e da ausência do poder político português nas regiões onde ocorria a missão, essa aculturação pode ser entendida como uma consequência natural da imensa preocupação dos missionários de formar cristãos menos predispostos a macularem o batismo, um grande desassossego da Igreja tridentina.<sup>2</sup>

A experiência mostrava aos missionários que a conversão sem a devida preparação colocava em risco a integridade doutrinal do batismo. No Brasil, por exemplo, a catequese durava o tempo necessário do indivíduo se mostrar apto a receber o sacramento, ou seja, quando os catecúmenos abandonassem seus “maus costumes” e dessem mostra de ter aprendido os preceitos de Deus e da Igreja. José de Anchieta foi enfático ao mencionar que

---

<sup>2</sup> Para assegurar o teor salvífico do batismo, e ao mesmo tempo combater a sua vulgarização, o Concílio de Trento estabeleceu diversas normas para regular a prática do sacramento. O Cânon XX do *Decreto sobre a Salvação* do Concílio, por exemplo, previa a excomunhão daquele que considerasse que “o homem salvo não é obrigado a observar os mandamentos de Deus e da Igreja, (...) como se o Evangelho fosse mera e absoluta promessa de salvação eterna sem a condição de guardar os mandamentos”. Ver APOSTOLADO, s/d, p. 09.

os nativos de Piratininga “importunam muito por o santo batismo, mas tem-se muito aviso de não batizá-los até haver deles muita experiência” (1555, p. 82). O padre se referia ao perigo de se batizar os indígenas e eles voltarem a cometer seus antigos “pecados”, daí Nóbrega explicar a D. João III o motivo pelo qual os jesuítas não batizavam em massa, como em Goa: “porque não nos parece bem baptisar muitos em multidão, porque a experiência ensina que poucos vêm a lume, e é maior condenação sua, e pouca reverência do Sacramento do Baptismo” (1552, p. 135).

Já no Congo, o padre Cornélio Gomes relatou que em seis meses de atividade, apenas um menino e três escravos moribundos haviam sido batizados, “y la razon desto es por el probable peligro de se tornar á las costumbres antiguas (...), como lo tenemos experimentado en este reino” (1553, p. 296). O perigo dos batizados voltarem aos seus antigos costumes foi o mesmo motivo que levou o irmão Arias Brandão a relatar que, no Japão, primeiro os padres doutrinavam para depois batizar aqueles que pediam a conversão, “y este es el modo que aca se tiene con la gentilidad que primero an de saber la doctrina que los baptizem” (1554, f. 10). Em 1570, ano em que Francisco Cabral assumiu o cargo de Superior da Missão do Japão, os inacianos foram orientados, entre outras coisas, a melhor preparar os catecúmenos para o batismo. Cabral queria assegurar que não houvesse a confusão do cristianismo com as crenças locais e que, uma vez batizados, os japoneses passassem a obedecer somente os jesuítas e não mais os parentes mais velhos, como era costume no local (BOURDON, 1993, p. 599-634).

Ainda em função desse risco, o padre Cornélio orientou Frutuoso Nogueira a não oferecer o “Santo Batismo” a nenhum congolês que não tivesse sido primeiramente catequizado. De acordo com suas instruções, os jesuítas deveriam saber se os pais de seus catecúmenos eram ainda gentios ou já cristãos. Se cristãos, os padres tinham que acompanhar o que eles ensinavam a seus filhos sobre a doutrina para não haver o risco das crianças voltarem aos costumes dos pais. Daí nasceu o projeto de Cornélio para a construção de um colégio destinado a, aproximadamente, seiscentas crianças filhas de “principais da terra” no reino africano (MISSÃO, 1554, p. 356-366).

A medida adotada pelo padre Cornélio não foi isolada. Pelo fato dos inacianos estarem em regiões onde não podiam contar com a justiça secular ou eclesiástica de Portugal para compelir os novos cristãos a praticarem um catolicismo ortodoxo, eles

investiram esforços na criação de espaços onde pudessem controlar a conduta dos catecúmenos e dos nativos recém-batizados. Daí começaram a nascer os colégios jesuíticos no além-mar, que eram simples ou suntuosas construções em uma aldeia, vila ou cidade. Além de servir de centro de organização das atividades missionárias, funcionavam, conforme a necessidade, também como núcleo de formação de sacerdotes, hospitais, escolas para leigos e, principalmente, residência para os catecúmenos. Neles viviam crianças e adultos, muitas vezes os pais de catecúmenos também dispostos à conversão e que abandonavam seus afazeres para ajudar nas atividades domésticas dos colégios (SABEH, 2017, pp. 259-281).

No Brasil, algumas casas eram construídas nas próprias aldeias e nela residiam os indiozinhos e os filhos de portugueses que viviam com os ameríndios no interior do continente. Evidentemente, elas não tinham o mesmo estatuto e funções de um colégio, mas exerciam a importante função de policiar o comportamento dos catecúmenos. Não obstante, algumas crianças auxiliavam os missionários ensinando a doutrina para os mais velhos da aldeia, mas normalmente essa tarefa era designada aos filhos dos indígenas, porque as crianças mestiças ajudavam como “línguas” (intérpretes) e como guias nas empreitadas de exploração do sertão (NÓBREGA, 1551, p. 114-115).

Visando ampliar esses espaços de controle de condutas, os jesuítas também criaram os aldeamentos no Brasil. Neles, os missionários preparavam os catecúmenos ao batismo e policiavam os batizados para que não voltassem a cometer seus antigos “pecados”. No entanto, os aldeamentos visavam, também, afastar os indígenas da convivência com colonos e padres seculares de conduta desviantes, outros dois “males da terra” identificados pelos inicianos no Brasil. Por isso, os aldeamentos eram erguidos em locais estratégicos: os padres escolhiam uma grande aldeia localizada entre uma vila e outras tribos da região para que pudessem prestar assistência religiosa tanto aos indígenas quanto aos colonos. Conforme a necessidade, os padres também as criavam, nesse caso, colocando no mesmo ambiente indígenas de diferentes regiões da colônia e que já haviam sido catequizados. Os índios que manifestavam o desejo pelo batismo eram levados para os aldeamentos e lá passavam a viver um cotidiano ditado pelos inicianos e pela religião católica: a passagem do tempo era controlada pelas atividades religiosas como as missas, sermões noturnos, confissões,

comunhões e demais ritos que tinham dia e horário para acontecer (SABEH, 2017, p. 169-190 e p. 282-311).

Nos colégios jesuíticos ou nos aldeamentos, portanto, além da preparação para o batismo ocorria o policiamento dos novos cristãos para que eles não voltassem a cometer seus antigos “pecados”. E para ajudar nesse processo, os padres contavam com o auxílio dos “bons cristãos”, nativos que mostravam vocação para a vida religiosa. Conforme indicação do padre Henrique Henriques, na costa da Pescaria eles ajudavam de diversos modos: pregavam aos catecúmenos e, quando necessário, chamavam os jesuítas para admoestar aqueles que cometiam algum mal à religião cristã com suas condutas. O padre disse que se espantava com a obediência e o amor que eles tinham pelos jesuítas, além da dedicação que tinham em fazer com que as crianças abandonassem os “ídolos”<sup>3</sup> de seus pais. Como? Ensinando orações na língua local e em latim, escrevendo na língua local sobre a encarnação de Jesus Cristo e auxiliando Henriques a percorrer a região para realizar pregações (1551, ff. 02-03).

Mas, o intuito dos jesuítas não era simplesmente contar com o apoio dos “bons cristãos” na catequese e no policiamento de condutas no interior dos colégios. Os missionários esperavam, também, formar alguns “soldados de Cristo” para aumentar o contingente missionário no ultramar. Charles Boxer (2007, p. 11-53) observa que a utilização dos nativos na evangelização foi um recurso comum dos jesuítas na Ásia. Além de suprir a carência de missionários, sempre em número reduzido no além-mar, os padres esperavam formar também um clero secular nativo na esperança de que pudessem ser mais ágeis na evangelização em função do conhecimento que tinham dos costumes e das línguas locais. No entanto, a questão foi motivo de intensos debates entre a Santa Sé, as Coroas ibéricas e as demais ordens religiosas. Muitos padres, inclusive alguns jesuítas, consideravam os asiáticos incapazes de exercer o sacerdócio. Como consequência, muitas missões não conseguiram formar um clero nativo.

No Brasil, os jesuítas desenvolveram política semelhante estimulando a participação de meninos órfãos em suas atividades. Eles ajudavam na persuasão dos nativos quando da ostentação dos ritos católicos, e também na catequese e nas atividades diárias de

---

<sup>3</sup> Os inicianos chamavam de ídolos as personagens religiosas adoradas pelos nativos.

manutenção dos colégios e de pregação nas aldeias que ficavam nos arredores dos aldeamentos. Mesmo que não tenham chegado a formar um clero especificamente brasileiro, pode-se considerar que os órfãos eram missionários sem batina, importantes agentes leigos da evangelização tão bem formados e utilizados no campo missionário jesuítico no império português (SABEH, 2017, p. 169-190).

A utilização dessas diferentes estratégias evangelizadoras variou em maior ou menor grau nessas diferentes regiões onde Portugal não exercia um domínio político efetivo, e obedeceu a fatores peculiares a cada missão. Em razão de inúmeros e particularizados problemas, muitos missionários apontaram que a evangelização só teria sucesso se a Coroa portuguesa promovesse uma intervenção militar naqueles locais. E onde o domínio das armas não pôde ser usado como a melhor estratégia de conversão, como em Goa, a missão jesuítica muitas vezes se limitou a um trabalho de denúncia de ações que maculavam Cristo e sua Igreja, já que a ingerência de Portugal nessas querelas ou romperia as relações diplomáticas já existentes ou não seria benéfica ao estabelecimento de novas, ação fundamental à manutenção de seu império marítimo.

Ora, esses recursos persuasivos comuns nas missões em regiões onde Portugal não tinha domínio político efetivo foram também utilizados no Brasil que, assim como Goa, era um domínio ultramarino português. Por que, então, não se usou a conversão em massa e forçada e a coerção à prática de um catolicismo ortodoxo, ação que poderia contar, inclusive, com o apoio do Santo Ofício da Inquisição?

À luz da comparação das missões jesuíticas nos domínios portugueses com aquelas ocorridas em regiões onde Portugal apenas estabelecia relações diplomáticas, pode-se considerar que a missão do Brasil foi singular. Assim como ocorreu em Goa, a missão do Brasil teve início no mesmo momento em que se implementou, também, uma ampla reforma administrativa. Enquanto os jesuítas chegaram ao domínio asiático juntamente com Martim Afonso de Souza, novo vice-rei do Estado da Índia que levava instruções de enfeixar o poder nas mãos de D. João III, no Brasil eles desembarcaram com Tomé de Sousa, primeiro Governador-Geral. O Governo-Geral era um novo sistema administrativo que imbricava os sentidos políticos e religiosos das reformas promovidas pelo monarca em Portugal e em seus domínios de além-mar. Além do intuito de executar a missão salvífica da qual estava imbuído, também pretendia povoar definitivamente a América e nela incrementar a

produção açucareira, uma vez que o Brasil era uma colônia de ocupação portuguesa ainda incipiente (ABREU, 2006, p. 55-64; CALMON, 1963, p. 214-216; HOLANDA, 2008, p. 123-132; e FAORO, 1998, p. 137-141).

Entretanto, diferentemente do que acontecia em Goa, onde os missionários contavam com um poder temporal já estabelecido e consolidado em suas estruturas materiais, no Brasil ainda não havia um efetivo militar suficiente para que os inicianos pudessem fazer uma conversão em massa e forçada e, principalmente, usar o poder militar para zelar pela ortodoxia da fé praticada pelos novos cristãos e pelos portugueses em estada na região. Para se ter uma ideia, a expedição de Tomé de Sousa contava com três naus e um efetivo aproximado de 1000 pessoas. Entre essas estavam 6 jesuítas, cerca de 300 funcionários régios (entre homens de armas e homens de diversos ofícios), 280 colonos e 400 degredados (CALMON, 1963, pp. 220-221; e PIERONI, 2006, p. 37). Ademais, o Santo Ofício não se instalou na colônia e as visitas começaram a ocorrer apenas durante a União Ibérica. Assim, diante dos “males da terra” evidenciados na região, os inicianos tiveram que combinar a persuasão aos mecanismos de controle ainda limitados que o Governo-Geral podia lhes oferecer.

Entre os muitos costumes ameríndios vistos pelos jesuítas como “graves pecados” estavam o “apetite sensual”, que os padres acreditavam levar os indígenas à prática da poligamia e do incesto; o “apetite pela vingança”, que motivava as guerras intertribais; e o “apetite pela bebida”, que tornava os indígenas extremamente agressivos (NÓBREGA, 1549b, pp. 90-91). Para o padre João de Azpilcueta Navarro, esses “males” decorriam do fato de não haver, entre os índios, um superior: “têm tal lei entre si que, recebendo menor injúria dos Christãos, se juntam todos a vingal-a” (1555, p. 176). E daí nascia, também, o mais “abominável” dos costumes “gentílicos”: a antropofagia. Manoel da Nóbrega contou que era a vingança e o ódio que os movia à guerra, e não a avareza, como entre os europeus. Quando os índios capturavam um adversário, davam-no às suas mulheres e o conservavam por algum tempo para, com cerimônia solene, comê-lo. Quando ocorria de matarem um adversário durante o combate, também o dividiam e o comiam ainda no afã da batalha, e era nisto que “consiste toda a sua honra (...) [e] é esta a sua felicidade” (1549b, p. 90).

Além dos “apetites”, inclusive o para a carne humana, Luiz da Grã também acusou o nomadismo como um grande mal. O padre reclamou para Inácio de Loyola que os silvícolas

da Bahia e de Piratininga ficavam em uma aldeia durante três ou quatro anos, que era o tempo de duração de suas casas. Quando elas ficavam velhas, os nativos queimavam toda a aldeia e iam embora para outra região. Esta prática, para Grã, mostrava como eles eram inconstantes na vontade: ao partirem, esqueciam tudo o que lhes tinha sido ensinado, o que impedia a colheita de bons frutos na evangelização (1557, p. 183).

Para combater esses “males da terra” (aos quais se incluíam os pajés, os colonos e eclesiásticos de “má vida”, a pobreza da terra e o salteamento), os jesuítas adotaram tanto os recursos persuasivos já utilizados em outros espaços quanto meios que só eram possíveis dentro da relação de domínio político que Portugal estabeleceu com o Brasil. A afirmativa é sugestiva à luz dos métodos utilizados para anular a influência que os pajés exerciam sobre os ameríndios. Em um primeiro momento, os missionários realizavam a “disputa” com os sacerdotes tupis. Mas, quando a ação não se mostrava eficaz, os padres também utilizavam a pregação voltada à admoestação do “feiticeiro”, ou seja, na prédica os jesuítas liam as penas do direito para o “crime” de anunciar “coisas demoníacas”. E se mesmo assim o pajé não se “emendasse”, seu nome era levado ao Ouvidor-Geral, que o punia conforme a gravidade da infração (NÓBREGA, 1559, p. 189-190).

A combinação da persuasão com a punição certamente acena para a falta de um contingente português capaz de garantir a conversão não só religiosa dos nativos, mas sobretudo cultural, tal como ocorria em Goa.<sup>4</sup> Por outro lado, ao mesmo tempo demonstra a preocupação dos poderes políticos e religiosos da colônia de criar e manter alianças com os indígenas, fundamentais que eles eram na formação de contingentes de trabalho e militares que atuavam de forma efetiva na construção e defesa do Brasil. Por isso mesmo é que primeiro se recorria à persuasão para, só depois, às punições, e essas não podiam ser tão excessivas que pudessem romper com as alianças já estabelecidas, nem tão brandas que representassem um descaso para com o projeto de se alicerçar uma sociedade nos preceitos religiosos.

Não obstante, as penas, que também eram aplicadas aos colonos que infringiam as leis religiosas, eram as mais variadas: iam desde a “disciplina” em público (penitência), o cárcere e podia até mesmo implicar a morte, como ocorreu com um índio que tirou a vida de

---

<sup>4</sup> A respeito dessa estratégia de conversão cultural através da conversão religiosa em Goa ver XAVIER, 2008.

um português (NÓBREGA, 1559, p. 180-181). Em essência, o castigo público permitia instituir o medo e, assim, se combater indivíduos ou grupos que apresentavam risco ao trabalho apostólico e à harmonia social. Era, pois, um recurso persuasivo e pedagógico baseado no exemplo que, lembremos, estava previsto nas leis portuguesas e era prática comum no reino e na Europa, tanto do poder civil quanto do eclesiástico. Conforme aponta Geraldo Pieroni, este último, representado principalmente pelo Santo Ofício, além da catequização utilizava o medo e a vigilância como um poderoso recurso de normatização social (PIERONI, 2000, p. 11-19).

Assim como a condição de domínio político permitiu aos inacianos usar a justiça temporal a favor da evangelização, o intuito da Coroa de povoar seu domínio americano abriu espaço para os missionários recorrerem ao pedido de contingente humano e de recursos materiais como uma forma de combater aqueles “males da terra” que a justiça civil não podia eliminar. Além disso, possibilitou aos missionários a conquista de espaços de controle de condutas de catecúmenos e índios cristianizados: os aldeamentos, onde os padres podiam se valer de uma legislação específica que nasceu do embate com os colonos que exploravam o trabalho escravo indígena (SABEH, 2017, p. 169-190).

Todos esses recursos foram negociados com os poderes políticos e religiosos de Portugal e pleiteados pelos missionários como “boas sementes” que podiam ser lançadas na terra a fim de se fazer fruto na vinha do Cristo. Desse modo, comparando a forma de atuação dos jesuítas no Brasil com os demais espaços do vasto Império português, fica evidente que a Companhia de Jesus se valeu das políticas colonialistas de Portugal para a América para elaborar e executar as estratégias evangelizadoras baseadas na persuasão que supriam a ainda incipiente presença do poder político luso na região. Combater os “males da terra” com “boas sementes”, além de ser uma especificidade do campo missionário do Brasil, demonstra que, de um lado, a ordem religiosa tinha um projeto amplo de salvação de almas nas regiões abertas à Europa pela monarquia lusa; por outro, porém, fica claro que ela não contava com um projeto peculiar a cada espaço: as ações práticas da missionação foram construídas de acordo com as necessidades de cada local e baseadas, fundamentalmente, nos dogmas da salvação católica e na relação que Portugal estabelecia com a região onde os missionários atuavam.

## Conclusão

No Brasil, a exclusividade na atividade apostólica e a condição de domínio político de Portugal sobre a terra caracterizaram a atuação dos inacianos como uma colonização salvífica: as ações tomadas para a salvação das almas ameríndias foram legitimadas pelo poder temporal e transfiguraram-se em medidas práticas de ordenamento social que, ao mesmo tempo em que viabilizavam o trabalho apostólico, contribuía para a transformação da colônia em uma sociedade alicerçada nos dogmas do catolicismo.

Esse modo de atuação, no entanto, foi possível até 1580, ano em que os jesuítas perderam a exclusividade da missão no Brasil e nos demais domínios lusos na África e Ásia em função da União Ibérica. A partir de então, os inacianos tiveram que buscar outros meios para levar a cabo suas estratégias de cristianização, fazendo com que a busca pela salvação de almas ganhasse novos problemas e soluções.

Mesmo que a missão no Brasil revele certas peculiaridades em relação à ocorrida na Ásia e na África, é nítido que o uso de estratégias de conversão baseadas nos princípios teológicos da salvação católica aponta para uma relativa uniformidade da ação missionária em diferentes espaços, já que ditavam uma lógica de ação aos missionários e, ainda, imprimiam uma identidade à atividade apostólica empreendida pela Companhia de Jesus no mundo. Até mesmo em Goa houve, com o tempo, a adaptação à doutrina. Francisco Xavier foi um dos companheiros de Inácio de Loyola que fez parte da fundação da ordem jesuítica. Além de sua importância na vida religiosa europeia e portuguesa, o cargo de Superior das Missões no Oriente lhe dava a autoridade de iniciar a evangelização na cidade com o batismo em massa e, muitas vezes, forçado, modo que rompia completamente com os preceitos estabelecidos pela doutrina católica da salvação. A questão foi alvo de debate entre os inacianos e causou a reação da cúria jesuítica, da Igreja Católica e da Coroa portuguesa, que tomaram medidas para garantir a devida preparação doutrinária dos indivíduos antes do batismo, como pedia a doutrina. Porém, elas passaram a ser uma realidade em Goa somente a partir de 1568 (SABEH, 2017, pp. 94-98).

Porém, da mesma forma que a documentação produzida pelos missionários demonstra que a lógica em que as missões se processaram foram ditadas pelos princípios teológicos da salvação católica, revela também que a execução dos planos evangelizadores era, fundamentalmente, condicionada pelas relações político-administrativas que a Coroa

portuguesa estabelecia com um espaço de atuação da Companhia de Jesus. Nesse caso, a presença oficial ou não de Portugal em uma região ditou as dinâmicas em que as missões jesuíticas se processaram.

E os resultados da evangelização que, para os missionários, representavam insucesso? Acenam para um fracasso da atividade missionária como um elemento importante da estruturação do Império português no século XVI?

Embora a missionação jesuítica não tenha produzido o mesmo resultado nos mais distintos espaços do Império português, ela contribuiu significativamente para a amplia o do mapeamento da Ásia, África e América para Portugal, fator nodal para a defini o de novas estratégias voltadas ao fortalecimento da empresa ultramarina. Além disso, promoveu a amplia o das áreas de influência ou de ocupa o definitiva de Portugal naqueles continentes, o que possibilitou o alargamento de um domínio que passava a ser, no século XVI, um império-rede e, ao mesmo tempo, colonial. Ainda, ao tentar verter as nascentes sociedades coloniais e os reinos vassalos do reino português a uma mesma concep o de civiliza o, a evangeliza o acabou por imprimir uma forte identidade religiosa ao império. Não resta d vida, portanto, de que além de ter sido um importante elemento da política ultramarina de Portugal no século XVI, ela desempenhou um papel essencial na constru o das sociedades coloniais e no fortalecimento e manuten o do império.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

##### FONTES

ALCACEUA, Pedro. Carta para os irmãos da Companhia de IESV de Portugal, escrita em Goa, no anno de 1554. Conta algu nas cousas de lapam, do anno de 52 & 53 que la esteue. In: GARCIA, José Manuel (org.). *Cartas que os padres e irmãos da Companhia de Iesu escreverão dos Reynos de Iap o & China aos da mesma Companhia da India, & Europa, des do anno de 1549 até o de 1580*. Edi o fac-similada da edi o de  vora, 1598. Tomo I. Maia: Castovila Editora, 1997.

ANCHIETA, José de. Aos Padres e Irmãos da Companhia de Jesus em Portugal, de Piratininga, 1555. In: \_\_\_\_\_. *Cartas: informa es, fragmentos históricos e sermões*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

APOSTOLADO Veritatis Splendor (org.). *Documentos do Concílio Ecum nico de Trento*. 1  Período (1545-1547): Sessão VI. Dire o de Carlos Martins Nabeto e tradu o de Dercio Antonio Paganini. s/d. Disponível em <http://www.veritatis.com.br/doutrina/documentos-da-igreja>. Acesso em 21/12/2012.

AQUINO, Tomás de (1225-1274). *Suma Teológica*. Tomo VII. Madri: La Editorial Católica, 1959.

BARZEU, Gaspar. Carta para os irmãos da Companhia de Jesus de Coimbra, escrita em Ormuz em 24 de novembro de 1550. In: GARCIA, José Manuel (org.). *Cartas dos jesuítas do Oriente e do Brasil, 1549-1551*. Edição fac-similada. Lisboa: Biblioteca Nacional, 1993.

BEIRA, João da. Carta para o reitor do Colégio de Goa, António Gomes, escrita em Ternate, nas ilhas Molucas, em 25 de fevereiro de 1550. In: GARCIA, José Manuel (org.). *Cartas dos jesuítas do Oriente e do Brasil, 1549-1551*. Edição fac-similada. Lisboa: Biblioteca Nacional, 1993.

BRANDÃO, Arias. Carta que escriuio de Goa a los padres y hermanos dela cõpañia de Iesus em Portugal (23/12/1554). In: MACHADO, Diogo Barbosa (org.). *Noticias das sagradas missioens Executadas por Varões Apostolicos na China, Japão e Etiopia*. Collegiadas por Diogo Barbosa Machado, Abbade da Igreja de Santo Adriaõ de Sever, e Academico da Academia Real. Tomo I. Compreende do anno de 1555, até 1693.

FRÓIS, Luís. Carta do padre Luis Frões do Sacáy, a quatro de Outubro de 1568. In: GARCIA, José Manuel (org.). *Cartas que os padres e irmãos da Companhia de Iesu escreuerão dos Reynos de Iapão & China aos da mesma Companhia da India, & Europa, des do anno de 1549 até o de 1580*. Edição fac-similada da edição de Évora, 1598. Tomo I. Maia: Castovila Editora, 1997.

GOMES, Cornélio. Carta do padre Cornélio Gomes a um padre de Portugal (29/10/1553). In: BRÁSIO, António (org.). *Monumenta Missionaria Africana. África Ocidental (1532-1569)*. v. II. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1955.

GRÃ, Luiz da. Carta a Santo Inácio. De Piratininga, 7 de Abril de 1557. In: LEITE, Serafim S.J. (org.). *Novas cartas jesuíticas (de Nóbrega a Vieira)*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1940.

HENRIQUES, Henrique. Copia de vna carta que embio de la Índia el padre Enrique Enriquez, de la compaña de Iesu al padre maestre Simon preposito de la dicha cõpañia em Portugal, y a los hermanos de Iesu de Coimbra, tresladada de Portugues en castelhano. Recebidas el año de M.D.L.I. In: GARCIA, José Manuel (org.). *Cartas dos jesuítas do Oriente e do Brasil, 1549-1551*. Edição fac-similada. Lisboa: Biblioteca Nacional, 1993.

MELLO, João de. Carta que escreveu para o Padre Gonçalo Vaz, preposito da casa de S. Roque da Companhia de Jesus em Lisboa, do Brasil aos 13 de Setembro de 1560. In: NAVARRO, Azpilcueta *et al.* *Cartas avulsas, 1550-1568*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

MISSÃO do padre Cornélio Gomes no Congo (1554). In: BRÁSIO, António (org.). *Monumenta Missionaria Africana. África Ocidental (1532-1569)*. v. II. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1955.

NAVARRO, José de A. Carta escripta de Porto Seguro a 24 de Junho de 1555. In: NAVARRO, Azpilcueta *et al.* *Cartas avulsas, 1550-1568*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

\_\_\_\_\_. Extracto de uma carta da India do Brasil a 28 de Março de 1550. In: NAVARRO, Azpilcueta *et al.* *Cartas avulsas, 1550-1568*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

NÓBREGA, M. da. A' El-Rei D. João (1552). In: \_\_\_\_\_. *Cartas do Brasil, 1549-1560*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

\_\_\_\_\_. Ao Dr. Navarro, seu Mestre em Coimbra (1549b). In: \_\_\_\_\_. *Cartas do Brasil, 1549-1560*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

NÓBREGA, Manoel da. Ao Padre Mestre Simão Rodrigues de Azevedo (1549a). In: \_\_\_\_\_. *Cartas do Brasil, 1549-1560*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

\_\_\_\_\_. Aos Padres e Irmãos (1551). In: \_\_\_\_\_. *Cartas do Brasil, 1549-1560*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

\_\_\_\_\_. Aos Padres e Irmãos de Portugal (1559). In: \_\_\_\_\_. *Cartas do Brasil, 1549-1560*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

PEREZ, Francisco. Carta para os irmãos da Companhia de Jesus do Camorin, escrita em Malaca em 26 de novembro de 1550. In: GARCIA, José Manuel (org.). *Cartas dos jesuítas do Oriente e do Brasil, 1549-1551*. Edição fac-similada. Lisboa: Biblioteca Nacional, 1993.

VAZ, Jorge. Carta do padre Jorge Vás ao capitão de São Tomé (11/02/1549). In: BRÁSIO, Antônio (org.). *Monumenta Missionaria Africana. África Ocidental (1532-1569)*. v. II. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1955.

XAVIER, Francisco. Carta para o colégio de São Paulo em Goa, escrita em Cangoxima em 05 de novembro de 1549. In: GARCIA, José Manuel (org.). *Cartas dos jesuítas do Oriente e do Brasil, 1549-1551*. Edição fac-similada. Lisboa: Biblioteca Nacional, 1993.

#### HISTORIOGRAFIA

ABREU, José Capistrano de (1853-1927). *Capítulos de história colonial*. Brasília: Senado Federal, 2006.

AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séculos XVI-XVII)*. São Paulo: Humanitas Editorial, 2007.

BOURDON, Léon. *La Compagnie de Jésus et le Japon: la fondation de la mision japonaise par François Xavier (1547-1551) et les premiers résultats de la prédication chrétienne sous le supériorat de Cosme de Torres (1551-1570)*. Lisbonne: Fondation Calouste Gulbenkian; Paris: Centre Culturel Portugais, 1993.

BOXER, Charles R. *A Igreja militante e a expansão ibérica: 1440-1770*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

CALMON, Pedro. *História do Brasil*. v. I. 2 ed. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 1963.

DANIEL-ROPS. *A Igreja dos tempos bárbaros*. São Paulo: Quadrante, 1991.

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

FAORO, Raymundo. *Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro*. v. 1. 13 ed. São Paulo: Globo, 1998.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. A Instituição do Governo-Geral. In: \_\_\_\_\_ (dir.). *História Geral da Civilização Brasileira. A época colonial: do descobrimento à expansão territorial*. v. I. Tomo I. 16 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

KARNAL, Leandro. *Teatro da fé: representação religiosa no Brasil e no México do século XVI*. São Paulo: Hucitec, 1998.

LOURDUSAMY, A. SJ. Characteristics of the portuguese missionary activity in the meeting of cultures. *In: Actas do Congresso Internacional de História Missionação Portuguesa e encontro de culturas*. v. III. Braga: CNCDP, 1993.

LUZ, Guilherme Amaral. *Carne humana: canibalismo e retórica jesuítica na América portuguesa (1549-1587)*. Uberlândia: EDUFU, 2006.

NEVES, Luiz Felipe Baêta. *O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios: colonialismo e repressão cultural*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1978.

OLIVEIRA E COSTA, João Paulo de. A diáspora missionária. *In: AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.) História religiosa de Portugal: Humanismo e Reformas*. v. 2. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000.

PIERONI, Gerado. *Os excluídos do Reino: a Inquisição portuguesa e o degredo para o Brasil Colônia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2000.

\_\_\_\_\_. *Vadios e ciganos, heréticos e bruxas: os degredados no Brasil-colônia*. 3 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

SABEH, Luiz Antonio. *Colonização salvífica: os jesuítas e as Coroas ibéricas na construção do Brasil (1549-1640)*. Curitiba: Prismas, 2017.

\_\_\_\_\_. Uma nova ordem religiosa: o nascimento da Companhia de Jesus em tempos de reformas religiosas. *Relegens Thréskeia: estudos e pesquisa em religião*. Curitiba, v. 4, n. 2, pp. 97-120, 2015.

SUBRAHMANYAM, Sanjay. *O império Asiático Português 1500-1700. Uma História Política e Econômica*. Lisboa: Difel, 1993.

TAVARES, Célia Cristina da Silva. *Jesuítas e inquisidores em Goa: a cristandade insular (1540-1682)*. Lisboa: Roma Editora, 2004.

XAVIER, Ângela Barreto. *A invenção de Goa: poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2008.

ZUPANOV, Ines G. A Religião e as Religiões. *In: História da expansão portuguesa: o Império Oriental, 1458-1665*. Capítulo de livro não publicado, mas socializado pela autora em seu sítio eletrônico. Disponível em <http://www.ineszupanov.com/publications/index.htm>. Acesso em 25 ago. 2010.

\_\_\_\_\_. Do sinal da cruz à confissão em Tâmul: gramáticas, catecismos e manuais de confissão missionários na Índia Meridional (séculos XVI-XVII). *In: HESPANHA, A. M. (org.). Os construtores do Oriente português*. Porto: CNCDP, 1998.