

A racionalidade jesuítica na educação dos índios brasileiros (século 16)

Célio Juvenal Costa^{*}

Introdução

93

Muito se tem escrito sobre a atuação catequético-educacional dos padres da Companhia de Jesus no Brasil. De fato, não é necessário um esforço muito considerável para admitir a importância daqueles missionários para a formação cultural brasileira, em especial no âmbito da educação. Durante o espaço de pouco mais de duas centenas de anos, o Brasil respirou a presença jesuítica a ponto de ser praticamente impossível falar-se em Brasil-Colônia sem fazer qualquer referência a eles. A novidade que este artigo se propõe trazer é o estabelecimento da relação entre a prática missionária jesuítica e uma racionalidade que se foi conformando à medida do enfrentamento de novas situações e que passou a balizar ações futuras.

O ponto de partida é o fato de que a prática missionária jesuíta obedeceu, no Brasil, a prioridades, estratégias e táticas, as quais, por sua vez, tiveram uma dupla orientação: por um lado o arcabouço cultural, de fundamentação teológico-filosófica escolástica e reformista; por outro, a criatividade necessária para enfrentar os novos desafios, experienciá-los, julgar a eficácia das respostas e estabelecer normas que deveriam ser seguidas dali em diante.

^{*} Professor doutor do Departamento de Fundamentos da Educação da Universidade Estadual de Maringá e participante do Grupo de Pesquisa Interinstitucional Dehscubra (Educação, História e Cultura: Brasil, 1549 a 1759).
E-mail: celio_costa@terra.com.br.

Nesse sentido, a racionalidade é aqui trabalhada como um conceito multifacetado e em construção. Da mesma forma que a Companhia de Jesus é histórica, sua racionalidade também. Do contrário há o risco de se cair num equívoco de atribuir aos jesuítas uma razão que lhes fosse anterior, e que se tivesse plasmado indiferentemente às suas personalidades. A racionalidade jesuítica foi, em grande medida, construída de forma intencional a partir da prática e, então, passou a modelar o que se queria dos jesuítas no futuro.

As Constituições da Companhia de Jesus e o *Ratio Studiorum* são dois dos principais documentos jesuíticos e que servem, aqui, como exemplos de uma racionalidade que se construiu, em boa medida, com o tempo. As Constituições, que estabelecem as normas de vida do irmão e do padre jesuíta, vieram à luz somente em 1556, ou seja, 22 anos depois da fundação da nova Ordem religiosa. O *Ratio*, por sua vez, só se tornou oficial em 1599. Em ambos os casos a demora foi intencional, pois se queria testar os documentos na prática das províncias jesuíticas para que, confirmando o necessário e rejeitando o ineficaz, se tornassem reflexos praticamente perfeitos da forma de ser jesuítica.

O objetivo deste artigo é, portanto, apresentar as principais características da atuação dos padres da Companhia de Jesus na educação dos índios no Brasil, no decorrer do século 16, estabelecendo, para isso, uma conexão com a formação da racionalidade própria daquela Ordem religiosa. Para alcançar a meta desejada, dividiu-se o texto a seguir em três partes, numa tentativa de estabelecer um caminho didático para expor o tema.

Num primeiro momento, apresentam-se as estratégias e práticas missionárias catequético-educativas dos jesuítas para com os gentios brasileiros. Em seguida, faz-se uma discussão acerca da formação da racionalidade jesuítica em termos da tradição escolástica e da Reforma Católica. E, num terceiro momento, a racionalidade é trabalhada no que diz respeito ao que a formou num sentido mais prático, destacando o processo de adaptação tão bem definido e empreendido pelos padres jesuítas.

94

A conversão dos gentios brasileiros

O objetivo da atuação jesuítica junto aos índios no Brasil foi o de convertê-los. Transformar os gentios selvagens em cristãos, ou reduzi-los ao cristianismo, representava inseri-los na cultura ocidental, torná-los participantes da religião que era advogada como única verdadeira, era civilizá-los com rei e lei, era fazê-los, enfim, súditos portugueses, sujeitos às regras temporais e espirituais que isso representava, e, do ponto de vista jesuítico, fazer cristãos aos índios era propiciar-lhes a possibilidade da felicidade eterna por meio da salvação de suas almas. Converter significava tudo isso.

A concepção, própria da época e arraigada nos jesuítas, de que a conversão ao cristianismo dos povos gentios significava levar a felicidade para eles, na medida em que poderiam, a partir daí, salvar suas almas, foi apresentada, de forma quase dramática, por Francisco Xavier, em carta escrita em 1544, de Cochim, para os companheiros em Roma. Xavier (1987, p. 106) escreve da região das Índias, mas expressa o que se deu, posteriormente, no Brasil. Na carta ele relatou que a vontade era escrever, ou mesmo ir para a Universidade de Paris, pedindo que os estudantes se dedicassem mais à

salvação das almas dos gentios nas Índias, em vez de se preocuparem tão-somente com os estudos e as dignidades eclesiásticas:

É um grande número de novos cristãos que se priva de se fazer nestes lugares, pela falta de se ter algumas pessoas que se consagrem a piedosas e santas coisas. Saibam que tenho a idéia de me ir aos lugares onde vocês moram e estudam, para gritar lá como um homem que perdeu o juízo, e sobretudo na universidade de Paris; eu direi na Sorbonne àqueles que são mais da ciência que devem se preparar para ir fazer fruto: "Quantas almas são impedidas de ir para a glória e vão ao inferno por negligência de vocês". Dessa forma, como eles estudam a ciência, eles estudarão também a conta que Deus nosso Senhor os demandará, da ciência e do talento que lhes deu, muitos dentre eles seriam tocados, eles recorreriam aos meios e aos exercícios espirituais capazes de lhes fazer conhecer e sentir em suas almas a vontade divina.

Para alcançar seu escopo, os jesuítas se utilizavam, do ponto de vista especificamente da religião, do batismo em massa, seguido da catequese. O batismo era a porta de entrada no mundo cristão, condição para que aquelas pessoas pudessem ter acesso à religião, iniciando o caminho para a salvação de suas almas. Ao mesmo tempo, o batismo tornava-se a porta de entrada, também, para o mundo ocidental e sua respectiva cultura.

São inúmeros os relatos encontrados nas Cartas jesuíticas acerca da necessidade e importância do batismo, a ponto de serem contabilizados. Já em 1549, escrevendo ao seu amigo de Coimbra, Dr. Navarro, Manoel da Nóbrega (1988, p. 95) demonstrou que o batismo significava o início de mudança de vida. Depois de narrar uma verdadeira batalha verbal com um pajé, vangloriou-se de que o sinal claro da derrota do seu oponente foi o seu batizado: "Finalmente ficou elle confuso, e fiz que se desdisse de quanto havia dito e emendasse a sua vida, e que eu pediria por elle a Deus que lhe perdoasse: e depois elle mesmo pediu que o baptisasse, pois queria ser christão, e é agora um dos cathecumenos." Em outros relatos são apresentados números exatos dos que foram conquistados, pelo batismo, para as hostes cristãs. As cartas jesuíticas, principalmente aquelas de edificação,¹ retratavam a vida dos missionários, seus desafios e, principalmente, suas vitórias. Dentre os sucessos conquistados, os batismos dos gentios eram muito comemorados e, por isso mesmo, compartilhados. Como exemplo, veja-se o relato do padre Antonio Pires, que, escrevendo para os companheiros de Portugal, em 1558, apresentou os números do progresso dos batizados:

[...] Começam a solemnidade nos novos catechumenos, porque na entrada da missa, revestido do Padre com as vestiduras sacerdotaes, benzeu a igreja e acabada a benção começou o bautismo solemne, em o qual baptisou 84 innocentes. ... Logo o dia da Visitação se bautisaram trinta e tantos; ao domingo, dahi a oito dias, se bautisaram vinte e tantos, que são por todos 144. [...] (Navarro, 1988, p. 227).

Francisco Xavier, nas missões nas Índias, antes, portanto, das missões jesuítas no Brasil, preconizava a necessidade de batizar em massa as crianças e, de preferência, não deixando nenhuma sem o sacramento. Batizar as crianças era uma forma,

¹ Inácio de Loyola definiu que as cartas deveriam ser de dois tipos: as de edificação e as de negócios ou particulares. As de edificação eram reproduzidas, espalhadas por todas as províncias jesuíticas e entregues para as comunidades católicas na Europa, sendo, inclusive, lidas em sermões de missas. Já as cartas de negócios eram restritas à organização administrativa dos jesuítas e tratavam de questões relativas ao cotidiano administrativo das casas, colégios, fazendas e de assuntos particulares.

encontrada na prática e avaliada como positiva, de garantir o sucesso mais duradouro do cristianismo, tendo em vista que muitos gentios adultos que se batizavam acabavam por retornar às suas práticas religiosas anteriores. Numa carta a Francisco Mansilhas, seu auxiliar, escrita em 1544, Xavier (1987, p. 116) faz a seguinte recomendação: “faça muita diligência em batizar todas as crianças que nascem e lhes instrua da forma que eu tenho dito”.

O passo seguinte após o batismo era a catequese, ou seja, a confirmação da conversão e a modelagem do ser cristão. Neste processo se dava a transformação religiosa e cultural do gentio em cristão e em súdito do rei português. Na catequese eram passados ensinamentos relativos à nova religião, aos seus fundamentos, objetivando criar almas devotas e fiéis ao novo deus e à sua igreja. Na catequese os índios eram domesticados e levados a considerar errados aspectos anteriores de suas vidas, como o canibalismo ritual, o fato de andarem nus e terem várias uniões sexuais (casamentos). A catequese cimentava a mudança religiosa, cultural e política ocorrida com os indígenas brasileiros.

O processo catequético dirigido aos índios se dava em ambientes próprios, que nós podemos chamar de escolas. Antonio Franco, ao apresentar uma biografia de Nóbrega, afirma que uma das primeiras iniciativas daquele jesuíta foi a construção de seminários para as crianças índias:

[...] uma das obras que o padre Nobrega fez neste tempo foi um Seminário, em que se criassem meninos filhos dos Indios. Os Padres com suas mãos fizeram de barro as casas em que os agasalhar. Allí eram ensinados a ler, escrever e contar, ajudar á missa e a doutrina christã (Nóbrega, 1988, p. 36).

96

Em 1559, o irmão jesuíta Antonio Rodrigues, em missiva a Nóbrega, referindo-se ainda à cidade de Salvador, afirma: “já temos nesta casa pela bondade do Senhor mais de duzentos meninos Indiosinhos, que continuamente se occupam na doutrina e cousas pertencentes á Fé” (Navarro, 1988, p. 263).

Basicamente, a rotina da catequese se pautava pelos ensinamentos ministrados pelos padres acerca da doutrina cristã e do comportamento adequado a essa doutrina. O padre Ruy Pereira, escrevendo da Bahia em 1560, apresentou uma interessante síntese do cotidiano da catequese:

A ordem da doutrina é esta na egreja: em amanhecendo tangem todos os dias, e vêm as moças solteiras, posto que muitas das casadas vem com ellas, sem as constringerem; acabada sua doutrina, vêm os moços das escolas, aonde estão em ler e escrever e doutrina duas horas pouco mais ou menos, e as moças com as mais mulheres se vão despois de sua doutrina a fazer os seus serviços, e a fiar para terem panno com que se cubram, das quaes muitas andam já cobertas. E os moços, acabada a escolas, se vão a pescar pera se manterem, porque é esta gente tão pouca sollicita do crastino [do amanhã], que o dia que o não caçam não o tem ordinariamente. [...] (Navarro, 1988, p. 287).

Nesta mesma carta, foi indicado que somente aos meninos era ensinado o ler e o escrever, e às meninas o ensino era restrito ao catecismo, no sentido estrito do aprendizado da doutrina cristã.

Na catequese, os índios eram doutrinados na fé e, obviamente, do ponto de vista dos jesuítas, se tratava da verdadeira e única fé. Nesse sentido, vê-se que é com grande satisfação que os sucessos nesse tipo de empreendimento eram comunicados

nas cartas de edificação. Antonio Blasquez, por exemplo, em 1564, anunciou o fruto das vitórias das missões jesuíticas junto aos gentios:

[...] Aqui se acharam muitos Gentios que, dado que não sejam christãos, estão cada dia para o serem: estava também uma grande copia [grande quantidade] de Indios e Indias lavada já com o sagrado baptismo, e o que mais alegrava aos outros era ver os filhos destes, que era uma grande multidão de Indiosicos todos christãos, muito bem doutrinados na Fé, que vel-os por aquella egreja, tantos e tão bonitos, era motivo de louvor nelles a divina piedade e clemencia. [...] (Navarro, 1988. p. 446).

Na mesma epístola foi apresentado um relato extremamente significativo de um momento em que eram provados, em público, os resultados da catequese junto aos indígenas: as celebrações, as quais, por sinal, eram bastante freqüentes na cultura religiosa portuguesa quinhentista. Nesses momentos, os “professores” se orgulhavam de seus “alunos”. O jesuíta Blasquez se orgulhava de que os índios, além (e por causa) dos ensinamentos cristãos, deixavam os antigos hábitos reprováveis de lado; o jesuíta se ufanava de que aqueles padres contribuíram para a salvação de inúmeras almas.

Para a realização da ação catequética, algumas estratégias foram utilizadas pelos jesuítas, as quais objetivavam facilitar a aceitação, por parte dos índios, tanto da religião cristã como da figura dos próprios padres. A distância cultural e lingüística entre os padres e os gentios era muito grande, e precisava ser obviada. Para isso, foi largamente utilizado o recurso aos “línguas”, aos tradutores simultâneos, à gramática tupi elaborada por Anchieta e, para trabalhar a sensibilidade pelo lúdico, aos teatros.

Inúmeros são os relatos, nas cartas jesuíticas do Brasil e das Índias, do uso de tradutores simultâneos para abreviar o processo de conversão e catequese. Apesar de alguns jesuítas dominarem a língua dos índios – como o padre Azpilcueta Navarro, que chegou junto com Nóbrega em 1549, apontado como tendo sido o primeiro a entender e falar essa língua –, a utilização dos chamados “línguas” era muito comum.

Um grande avanço em relação à comunicação dos padres com os índios foi a *Arte da gramática da língua mais usada na costa do Brasil*, escrita por José de Anchieta, por volta de 1555. O jesuíta compôs uma gramática de uma língua geral tupi-guarani, a qual passou a ser conhecida como “a língua mais geral falada no Brasil”,² o que facilitou muito a vinda dos futuros missionários do Brasil, dado que ela era ensinada aos estudantes portugueses em Coimbra, em sua preparação para os trabalhos religiosos no Brasil.³ No entanto, Vainfas (2000, p. 346-347) alerta para o fato de que a gramática criada por Anchieta era “uma versão ‘ocidentalizada’ da língua tupi que foi modificando, com o tempo, o próprio uso da língua nativa à medida que era ensinada aos ‘meninos brasis’ e se sucediam às gerações indígenas na colônia”. Embora tenha sido o primeiro,

² Uma das necessidades colocadas pelos jesuítas desde quando chegaram foi aprender a língua dos *brasis*, para facilitar o contato, a conversão e a administração dos sacramentos. Essa tarefa parece ter sido quase impossível, pois a suposição é de que, no início da colonização, havia no Brasil aproximadamente 340 línguas nativas diferentes. No entanto, os índios que ocupavam o litoral brasileiro, a bacia do Rio Paraná e a bacia do Rio Paraguai eram bastante homogêneos em termos lingüísticos.

³ A *Gramática* de Anchieta foi publicada oficialmente pela Companhia de Jesus, em 1595, depois de ter sido experienciada na prática e submetida a mudanças e adaptações necessárias, como era de costume, aliás, e como aconteceu com os outros documentos que se tornaram oficiais na Companhia.

Anchieta não foi o único a produzir gramáticas de línguas nativas da América. Posteriormente outras línguas nativas foram objeto de gramáticas, vocabulários e catecismos.

As gramáticas das línguas “exóticas” tinham a função, como já afirmado, de servirem de material didático para os futuros missionários jesuítas, os quais iam melhor tecnicamente preparados do que os primeiros. Serafim Leite (1960, p. 283), na *Monumenta Brasiliae*, apresenta uma epístola escrita em 1565 por Polanco, a mando do geral Francisco de Borja, endereçada aos provinciais do Brasil e da Índia, solicitando que enviassem vocabulários das línguas locais para que “(...) los nuestros, que speran háy el tiempo en que han de passar par’aquellas partes, se puedan començar exercitar en la lengua de aquella parte a donde han de ser embiados, y nel tempo [sic] que se navega, y suele ser bien largo, también se podrá ser sobrasse tiempo [sic] para esto”.

No caso do Brasil, todo o processo de catequese, que, como se viu, envolvia uma série de estratégias, tinha como objetivo maior que os índios abandonassem seus costumes selvagens, pois, dessa maneira, demonstrariam exteriormente sua conversão. Anchieta (1988, p.407), já em 1584, mostrou que a conversão significava a mudança de hábitos, no caso, o matrimônio: “O metodo que se adota nestas missões, é ensinar e explicar a doutrina cristã aos Indios e Africanos reunidos em um lugar, separá-los das concubinas e sujeitá-los ás leis do matrimonio: o que nesta provincia é trabalho quotidiano, necessario e utilissimo á salvação das almas.” E, no ano seguinte, na carta anual para Roma, enalteceu a mudança de comportamento dos índios, no que se refere ao canibalismo ritual e ao alcoolismo, indicando que a causa da diminuição de índios convertidos seria dos portugueses, os quais seriam menos cristãos que os próprios índios.

98

Uma concepção acerca dos índios que se repete na correspondência jesuítica é a de que a alma deles era uma tábula rasa, ou seja, de que era possível imprimir os conceitos cristãos quase que de forma a inaugurar uma mentalidade religiosa neles. Tal concepção tinha por base a apreensão de que os índios no Brasil, diferentemente dos bonzos japoneses e dos mandarins chineses, eram desprovidos de uma religião que apresentasse um mínimo de teologia e um mínimo de filosofia.

No último documento das Cartas de Nóbrega encontra-se o *Diálogo do Padre Vieira sobre a conversão do gentio*, no qual dois personagens discutem acerca das qualidades e defeitos dos índios e como deveria ser o seu processo de conversão. O ponto de partida é que os gentios tinham alma, na medida em que tinham as três potências anímicas (entendimento, memória e vontade) e, portanto, poderiam e deveriam ser convertidos. Ou seja, os gentios poderiam e deveriam tornar-se cristãos, pois não eram selvagens. No entanto, antes da conversão, por seu estado quase natural, os índios praticavam e acreditavam em bestialidades.⁴ Porém Nóbrega defendeu que os índios brasileiros estariam mais corretos, mesmo em seu profundo erro de acreditarem

⁴ É muito interessante como os jesuítas se apropriavam da religião indígena e forneciam uma explicação cristã. Um exemplo encontra-se na carta de Anchieta, escrita no ano de 1560, na qual as lendas do boitatá, do curupira, da iara das águas, etc., são apresentadas como formas demoníacas que atormentavam a vida dos índios e os mantinham distante do cristianismo. Ou seja, mesmo antes da religião cristã chegar com aqueles que personificavam o bem, o mal já estava presente, daí ser possível a ligação teológica dos gentios com o cristianismo: “Ha também outros espectros do mesmo modo pavorosos, que não só assaltam os Indios, como lhes causam dano; o que não admira, quando por éstes e outros meios semelhantes, que longo fôra enumerar, quer o demonio tornar-se formidavel a éstes Brasis, que não conhecem a Deus, e exercer contra eles tão cruel tirania.” (Anchieta, 1988, p. 139).

que deus é um trovão, do que aqueles que, por exemplo, deificam animais, pois o raio é a maior divindade por ser a coisa mais temida e incompreensível para os índios. Nesse sentido, Nóbrega arrematou que a simplicidade do gentio, devido à sua criação longe da cidade, ajudava no processo de conversão, pois não havia necessidade de destruir nenhuma crença já formulada. Para exemplificar sua formulação o jesuíta lembra dos judeus, cuja conversão ao cristianismo era muito mais difícil, senão impossível, por terem arraigado uma crença formulada, complexa, com tradição e com fundamentação.

A empresa religiosa dirigida, no Brasil-Colônia, pelos padres jesuítas, cuja prática foi descrita sucintamente acima, obedecia a uma racionalidade que fornecia os fundamentos teóricos e práticos para inúmeras táticas e estratégias adotadas. O primeiro destes alicerces era o fato de se caracterizar como um instituto religioso que nasceu sob os auspícios da Reforma Católica.

Os jesuítas: um instituto religioso que já nasceu reformado

Como já é vastamente conhecido, a Companhia de Jesus tem sua origem em 1534 por obra de alguns clérigos que estudavam em Paris, dentre eles aquele que viria ser o grande líder e tido como seu fundador, o padre navarro Inácio de Loyola. No ano de 1540 o novo instituto religioso teve seu estatuto reconhecido e foi oficializado pelo papa Paulo III, tendo sido este seu primeiro protetor.⁵ Já em 1539 aconteceram os primeiros contatos entre os então chamados *padres reformados* e o rei português D. João III, que culminaram na presença de dois padres jesuítas – Simão Rodrigues e Francisco Xavier – no reino lusitano, em 1540. Dois anos depois, Xavier tornou-se o primeiro jesuíta missionário nas Índias, sob as ordens do monarca português.

O período em que a *Societas Jesus* nasceu e assumiu os primeiros compromissos pastorais foi marcado, na Igreja Católica, por demandas internas e externas a ela, de reforma dos costumes dos padres e bispos, paróquias, mosteiros, etc.⁶ As críticas que, aliás, vinham desde o século 15, aliadas ao crescimento das religiões protestantes, fizeram a Igreja convocar um concílio que se reuniu, entre 1545 e 1563, na maior parte do tempo, na pequena Trento, cidade localizada no norte da Itália. O Concílio de Trento, que inicialmente foi ecumênico, representou o que a historiografia de forma geral acostumou a chamar de Contra-Reforma Católica. No entanto, mais do que um movimento que teria surgido para deter outro, as reuniões tridentinas expressaram um processo interno de reforma da Igreja, processo esse que foi potencializado pelo crescimento protestante, mas não foi por ele causado.

⁵ Os jesuítas determinaram, já em 1534, a realização de um quarto voto solene (além dos três habituais – obediência, pobreza e castidade – que são feitos pelos padres regulares), que era de obediência direta ao papa, colocando-se a seu dispor para os serviços missionários.

⁶ Daniel-Rops (1969, p. 10) defende que a reforma do século 16, empreendida principalmente pelo Concílio de Trento, estava na linha lógica e cronológica das tentativas anteriores de reforma dos séculos 11, 12 e 13 e que nos séculos 14 e 15 teve uma “parada” por causa do “Exílio de Avinhão” e do grande cisma do ocidente.

Assim, a organização liderada por Inácio de Loyola deve ser considerada como, desde o seu nascimento, “antenada” com os ares de renovação e reforma que se respirava dentro da Igreja.⁷ O seu comprometimento com o processo reformador intenso pode ser denotado, por exemplo, pela presença de teólogos jesuítas que acompanharam, como assessores dos papas, as sessões conciliares de Trento.

Uma das críticas mais contundentes que se fazia ao clero católico, e que foi objeto de resoluções conciliares, dizia respeito à sua formação intelectual, havendo notícias de que mesmo o latim, língua oficial da Igreja, não era dominado por todos os clérigos. Outras críticas acentuadas dirigiam-se ao ritualismo vazio de conteúdo catequético das missas e celebrações e ao fato de que os clérigos imiscuíam-se nos negócios mundanos, carregando, quanto maior fosse o cargo, de pompas e circunstâncias suas atitudes e vestimentas.

A Companhia de Jesus foi um instituto religioso “reformado”, já que buscou estabelecer uma rígida formação intelectual para os seus futuros padres, prescrever uma vida reta, sem ostentações de luxo e práticas luxuriosas, e, ainda, preocupar-se com os ritos católicos como meios privilegiados de condução das comunidades. Ou seja, na lógica da Reforma Católica, os pontos mais duramente criticados foram os que mais mereceram atenção dos fundadores do jesuitismo para que seus membros fossem exemplo do que se esperava, a partir de então, da sua atuação.

A preocupação dos líderes da Igreja Romana para com a formação intelectual do clero resultou, entre outras resoluções, na determinação de se reeditar a obra teológico-filosófica de Tomás de Aquino, reafirmando, dessa forma, as bases escolásticas da tradição católica. Daniel-Rops (1969) apresenta a figura do papa Pio V (1566-1572) como tendo sido austero e depurador dos maus costumes do clero dentro de Roma e como um dos pontífices que procurou implementar as decisões tridentinas. Entre as suas obras de espírito reformador está a decisão de publicar quatro livros fundamentais para a formação do clero e para a pastoral: o Catecismo, o Breviário, o Missal e a Suma Teológica, de Tomás de Aquino. Não é sem razão que em 1567 Tomás de Aquino foi declarado, pelo mesmo Pio V, Doutor da Igreja, “colocando-o a par de S. Ambrósio, de S. Agostinho, de S. Jerónimo, de S. Gregório Magno” (Daniel-Rops, 1969, p. 140).

Os jesuítas também procuraram estar em sintonia com esse aspecto do espírito reformador da Igreja, na medida em que definiram, tanto nas suas *Constituições*, de forma mais abreviada, quanto no *Ratio Studiorum*, de forma bem mais detalhada, que a educação teológica de seus futuros sacerdotes teria por base, fundamentalmente, os escritos tomistas. A trigésima regra para o Prefeito de Estudos, no *Ratio* (1952, p. 19), é bem expressiva do que representava para os jesuítas a tradição escolástica tomista:

⁷ A Ordem dos Jesuítas não foi a única criada na primeira metade do século 16 com o intuito de contribuir com o processo reformador dentro da Igreja. Os Irmãos Menores Capuchinhos (1528), os Teatinos (1524), os Barnabitas (1539) e os Somascos (1537) se constituem outras ordens religiosas que podem ser consideradas nascidas reformadas.

30. Livros que se devem dar aos estudantes. – Nas mãos dos estudantes de teologia e filosofia não se ponham todos os livros mas somente alguns, aconselhados pelos professores com o conhecimento do Reitor: a saber, além da Suma de Santo Tomás para os teólogos e de Aristóteles para os filósofos um comentário para consulta particular. Todos os teólogos devem ter o Concílio Tridentino e um exemplar da Bíblia, cuja leitura lhes deve ser familiar. Consulte o Reitor se convém se lhes dê algum Santo Padre. Além disto, dê a todos os estudantes do teologia e filosofia algum livro de estudos clássicos e advirta-lhes que lhe não descuidem a leitura, em hora fixa, que parecer mais conveniente.

O que se pretendeu demonstrar neste ponto é que a racionalidade jesuítica teve como ponto de partida o ambiente reformador da Igreja, principalmente no que diz respeito a uma preocupação, quase que obsessiva, pela formação rigorosa dos futuros padres e, portanto, missionários jesuíticos. Nesse sentido, ainda, a visão de mundo que os jesuítas levavam para todos os cantos onde se encontravam baseava-se na tradição teológico-filosófica da escolástica.

Um outro aspecto da formação da Companhia de Jesus que merece destaque e que está ligado, de certa forma, com os anteriores diz respeito ao fato de que aquele instituto religioso rompeu com a tradição monástica de organização dos padres regulares. Os jesuítas, ao se colocarem a serviço do papa para trabalhos missionários, definiram-se diferentemente das outras ordens religiosas, na medida em que, em suas *Constituições*, não se encontram as prescrições para as horas canônicas de oração em comum, os cantos comunitários, os trabalhos coletivos, etc. O trabalho dos jesuítas, principalmente aqueles desenvolvidos em terras de missões, seriam inviabilizados se estivessem presos a regras monásticas.

Este aspecto da organização jesuítica acarretou, no entanto, a necessidade de que o cotidiano das missões, os problemas enfrentados, os fracassos e os sucessos obtidos fossem pensados e avaliados de forma muitas vezes inéditas, cujos resultados passaram a compor o outro grande aspecto da racionalidade jesuítica: as ações, as práticas, as estratégias e táticas que foram se tornando gerais e passaram a guiar os passos dos missionários jesuíticos, principalmente os futuros.

101

A racionalidade que se construiu na prática

As missões em território do Império Português não estavam nas intenções dos fundadores da Companhia de Jesus quando se colocaram a serviço do papa em Roma. A julgar pela documentação e historiografia jesuítica, a finalidade inicial consistia nos trabalhos de conversão que seriam realizados em Jerusalém, objetivando retomar, numa espécie de nova cruzada, agora sem armas, a Cidade Santa para as hostes cristãs. Como esse empreendimento não resultou possível, dado ao fechamento dos portos e da navegação no Mar Mediterrâneo, os jesuítas acabaram por se colocar a serviço da Coroa portuguesa para, num primeiro momento, realizar a evangelização nas Índias.

No século 16 os jesuítas missionaram nas Índias, na África, no Brasil, no Japão e na China, tratando-se somente da presença deles em territórios sob o domínio ou sob o monopólio comercial de Portugal. O trabalho missionário, vastamente documentado principalmente pelas cartas, apresentou várias características resultantes

do enfrentamento de circunstâncias inéditas. Dentre as características, elege-se aqui uma que indica a construção de uma racionalidade a partir de respostas à prática das missões: a necessidade da adaptação.

Inácio de Loyola, em carta de 1555 a João Nunes Barreto, padre jesuíta que iria assumir a dignidade de Patriarca da Etiópia, a terra do lendário Preste João, fez uma série de recomendações no tocante à evangelização e reconversão daquele povo que era cristão de confissão oriental. Entre as recomendações, uma é reveladora do que a prática dos primeiros missionários ensinou à Companhia acerca da necessidade de que a doutrina cristã fosse sempre adaptada às diferentes circunstâncias, no caso da Etiópia ao povo que seguia dogmas já admitidos como heresias em concílios do início da Idade Média:

Enquanto possível, levem preparadas as resoluções a respeito dos dogmas que eles erram, com definição da Sé Apostólica ou Concílios, quando houver. Porque, se se tornarem capazes de aceitar esta única proposição, que em matéria de fé e costumes esta Sé não pode errar quando define solenemente, depois no restante deixar-se-ão mais facilmente persuadir. Por isso, vão bem prevenidos por aprovar esta proposição, de modo adaptado àquela gente e a qualquer entendimento (Cardoso, 1993, p. 113).

Quando Inácio escreveu essa carta, a Companhia de Jesus tinha 15 anos de existência oficial e 21 de criação, contando com uma experiência acumulada de, pelo menos, 13 anos em missões. Essa experiência não é apenas em termos de quantidade, mas de qualidade também, na medida em que era vasta a correspondência entre os jesuítas, principalmente das províncias com o Geral em Roma. Esse volumoso epistolário⁸ era incentivado a todo o momento pelo primeiro Geral e propiciava, entre outras coisas, uma avaliação contínua dos trabalhos empreendidos pelos padres da Companhia, principalmente os relativos às missões.

A necessidade da adaptação, tanto do discurso quanto da metodologia empregada e até do comportamento exterior dos padres jesuítas em missão, foi resultado principalmente do enfrentamento de culturas e religiões tão diferentes da cristã-ocidental. Quanto mais complexas eram a vida e a religião dos outros povos, mais crescia a dificuldade de adaptação, aumentando a necessidade de avaliar profundamente quais as estratégias necessárias para realizar a evangelização.

Essa face da racionalidade jesuítica fica mais evidente quando analisamos, mesmo que sucintamente, a atuação do missionário Francisco Xavier no Japão, onde permaneceu de 1549 a 1552. Diante de uma cultura e de uma religião mais complexa e racional que a dos hindus, sentiu-se a necessidade de proceder a adaptações, tanto de conteúdo quanto de forma, no processo de conversão dos japoneses. Além disso, no Japão, como na China logo em seguida, os jesuítas estavam sem a proteção das armas portuguesas, pois as relações que a Coroa portuguesa tinha com aqueles dois

⁸ Cardoso e Gonzáles-Quevedo, na Introdução das *Cartas de Santo Inácio de Loyola*, v. 3, informam que somente do fundador, enquanto Geral, são conservadas 6.815 cartas, das quais 5.301 são para os próprios jesuítas (Cardoso, 1993). O fato de um líder como S. Inácio escrever muitas cartas acompanhava, de certa forma, uma prática à época, pois, como informa Fernando Londoño (2002) citando o estudo do padre jesuíta Dominique Bertrand, Erasmo de Roterdã teria escrito 1.908 cartas, Lutero 3.141, Calvino 1.247 e Catarina de Médicis 6.381.

povos eram estritamente comerciais. Assim, em relação ao trabalho missionário nas Índias, as novidades na continuidade da missão no Japão poderiam ser resumidas em duas: uma valorização maior do saber científico, das letras, das explicações racionais a respeito de temas especificamente cristãos ou não, mas todos religiosos, e a mudança no próprio comportamento exterior dos missionários.

Xavier chegou à conclusão de que somente as explicações dos catecismos, a doutrinação pela emoção e a retidão da vida não impressionavam os japoneses a ponto de suscitar a sua conversão em massa ao cristianismo. As explicações científicas mais modernas descobertas no Ocidente – que os jesuítas aprendiam e nas quais alguns se tornavam verdadeiros especialistas, dada a longa e rigorosa formação – se tornaram um verdadeiro instrumento de conversão, adquirindo o respeito dos seus ouvintes, principalmente quando disputavam com os sábios bonzos. Os relatos mostram que Xavier parece ter se encantado com essa “alternativa” muito mais próxima dele do que quando missionava pelas Índias, pois agora não é só a alma do missionário que é tocada, mas também e, principalmente, sua inteligência.

São tão curiosos e importunos em perguntar, tão desejosos de saber, que nunca acabam de perguntar e de falar aos outros as coisas que lhes respondemos às suas perguntas. Não sabiam eles o mundo ser redondo, nem sabiam o curso do sol; perguntando eles por estas coisas e por outras, como dos cometas, relâmpagos, chuva e neve e outras semelhantes, a que nós respondendo e declarando-lhas, ficavam muitos contentes e satisfeitos, tendo-nos por homens doutos, o que ajudou não pouco pra darem crédito a nossas palavras (Xavier apud Cardoso, 1993, p. 91).

Com esse novo, importante e eficiente instrumento de evangelização mudaram também as características necessárias aos novos missionários. Se, antes, Xavier pedia que os futuros missionários fossem homens mais virtuosos do que letrados, no Japão ele solicitou que o Geral e o Provincial de Portugal mandassem padres que tivessem o domínio das ciências.⁹ Lacouture (1994, p. 175), citando um trecho de uma carta de Xavier para Inácio, em 1552, mostra as novas exigências para as missões no Oriente:

É necessário que eles possuam um certo conhecimento para responder às numerosas perguntas feitas pelos japoneses. Seria bom que fossem bons mestres em artes e não seria mau se fossem dialéticos [...] Que conhecessem algumas coisas da esfera celeste pois os japoneses têm um anseio extremo por conhecer os movimentos do céu, os eclipses do sol, as fases crescente e minguante da lua, a neve e o granizo bem como os trovões, os relâmpagos, os cometas e outras coisas da natureza. [...] É muito proveitoso explicar-lhes estas coisas para ganhar a benevolência do povo...

A outra novidade na vida dos missionários, após a constatação da inoperância do Rei japonês, foi uma mudança no comportamento exterior. Xavier e os seus companheiros chegaram à conclusão de que deveriam fazer algumas adaptações na forma de comportamento e na forma de se vestir para ganhar mais respeito dos *japões*.

⁹ António Lopes, no artigo *Os jesuítas pioneiros relativamente a Galileu?*, ao considerar o estudo da matemática entre os jesuítas portugueses e baseado em cartas e textos de Francisco Rodrigues principalmente, mostra que não havia muito interesse entre eles pelo estudo das matemáticas e que aqueles poucos que se aprofundavam nesta direção não tinham o mesmo *status* dos filósofos, por exemplo. Isso fez com que os superiores da Companhia de Jesus envidassem esforços para que em Portugal se fomentasse o estudo da matemática entre os jesuítas, para que não se “importassem” mais professores de outros países e para que se formasse quadro para as missões, principalmente na China.

O comportamento mais modesto, mais humilde, foi deixado de lado por uma postura mais ativa, arrogante mesmo. Essa mudança ocorreu devido à constatação de que a postura de humildade exagerada era própria dos pobres e daqueles que não mereciam o respeito da sociedade. Aqueles que se julgavam importantes teriam que ter um comportamento adequadamente destacado e deveriam mostrar orgulho dessa maneira de ser, pois era revelador de quem detinha *status social*, seja através da riqueza, seja pelo conhecimento. Nesse sentido, a nova postura adotada foi para mostrar ao povo em geral que aqueles missionários eram pessoas notáveis. Na visão de Xavier e dos outros, essa postura, aparentemente contraditória com as virtudes evangélicas, facilitava o caminho das conversões, que era o objetivo deles.

Outra mudança no comportamento dos missionários foi quanto à roupa que eles usavam. Depois de constatarem que o linhão preto de suas túnicas era também próprio dos pobres e vagabundos, concluíram que, ao querer se manter humildes no trajar, mais dificuldades criavam eles próprios na relação com aquela sociedade. Assim, instauraram uma polêmica na Igreja em geral e no seio da Companhia em particular: adotaram a seda como tecido de suas túnicas. A seda era o tecido dos ricos, era o tecido coerente com o *status* da pessoa na sociedade. Ao adotarem os hábitos de seda e se comportarem com altivez, os jesuítas, liderados por seu Provincial para toda o Oriente, notaram que adquiriram mais respeito das pessoas e conseguiram abreviar a difícil tarefa das conversões.

104

O missionário jesuíta foi aprendendo a se adaptar às diferentes circunstâncias. As lições do mestre navarro Xavier foi aprendida e apreendida por seus continuadores. Miller (1946, p. 259) anota que após a morte do Santo o projeto iria continuar, pois “dezenas e centenas de missionários jesuítas alimentavam o propósito de alcançar aquilo que Xavier não pudera completar”, sendo que cada um e todos eles estavam prontos para a difícil missão, possuindo de maneira igual a aptidão para ser “comerciante com o comerciante, soldado com o soldado, para tornar-se conselheiro do príncipe, amigo e confidente do escravo, para defrontar os orgulhosos japoneses com altivez e para vencer os eruditos bonzos em debates dialéticos”.

O missionário jesuíta que se igualou em importância com Xavier nas missões no Oriente foi Mateus Ricci. Esse italiano, formado em Coimbra, ficou conhecido como o jesuíta-mandarim, tendo sido o primeiro ocidental a ser enterrado, com pompa e circunstância, na Cidade Proibida do Imperador Chinês. Ainda um outro exemplo radical de mudança do comportamento externo para angariar a simpatia dos mandatários das regiões, encontramos, nas Índias, no início do século 17: o jesuíta italiano Roberto de Nóbili, que se travestiu de brâmane entre os hindus.

Nas duas vezes em que, no Oriente, os jesuítas decidiram mudar suas roupas¹⁰ ocorreram debates, gerando polêmica acerca da validade ou não daquelas mudanças.

¹⁰ Uma foi com Xavier, no Japão, e outra com Ricci, na China, que passou a se vestir igual aos mandarins e não mais como os monges budistas, que usavam túnicas de sedas púrpuras, mas que eram mal vistos pelos intelectuais chineses.

As polêmicas, inclusive, ultrapassaram os “muros” da Companhia, sendo debatidos em Roma após acusações de outras ordens religiosas, especialmente os franciscanos e os dominicanos. Na esfera interna, as discussões foram resolvidas duas vezes (1579 e 1595) por intervenção do Visitador Alexandre Valignano, que deu parecer favorável às duas mudanças.

Nas missões brasileiras os jesuítas não precisaram mudar de aparência, tornar-se serviçais de algum Rei nativo ou mesmo sábios em religiões diferentes do cristianismo. Nem por isso a imposição pura e simples foi a opção adotada para a conversão dos gentios, pois em alguns momentos a realidade lhes impôs fazerem concessões e adequações para conseguir converter ou manter os gentios convertidos.

Adaptar as normas e leis positivas à realidade da colônia também foi uma preocupação dos jesuítas daqui. A organização dos gentios, basicamente no que se refere aos casamentos, era por demais diferente do que determinava a Igreja através do Código do Direito Canônico, uma vez que, por exemplo, os casamentos entre primos e entre tios e sobrinhas não encontrava amparo legal na cultura ocidental. Como se tratava de um obstáculo ao processo de evangelização, e como se constatou a dificuldade em quebrar esse costume entre os índios, os padres jesuítas solicitaram às autoridades competentes em Portugal e em Roma parecer sobre a possibilidade de afrouxar as leis para facilitar seu trabalho.

Anchieta (1988, p. 56), em carta quadrimestral de 1554, relatório escrito ao Geral por encomenda do Provincial Nóbrega, depois de apresentar os costumes dos gentios, sua organização e, principalmente, aquilo que atrapalhava a catequese, mostrou que seria necessário fazer aqui algumas adaptações, a começar pelo direito positivo:

[...] Por isso, parece grandemente necessário que o direito positivo se afrouxe nestas paragens, de modo que, a não ser o parentesco de irmão com irmã, possam em todos os graus contrair casamento, o que é preciso que se faça em outras leis da Santa Madre Igreja, às quais, se os quisermos presentemente obrigar, é fóra de dúvida que não quererão chegar-se ao culto da fé cristã; pois são de tal fôrma barbaros e indomitos, que, parecem aproximar-se mais á natureza das feras do que á dos homens.

Considerações finais

A leitura e o estudo das cartas dos padres jesuítas no Brasil indicam que a necessidade de uma maior adaptação é diretamente proporcional ao poderio militar e político português. Ou seja, em regiões onde a presença da Coroa portuguesa é mais efetiva a imposição cultural e religiosa é maior e a necessidade de adaptação, menor. Essa questão fica bem clara na comparação entre as missões no Extremo Oriente, principalmente na China, com as missões em terras brasileiras.

De qualquer forma, o que importa destacar é que a racionalidade da Companhia de Jesus foi composta, ao longo do século 16, também por decisões oriundas da prática missionária, na qual os problemas eram enfrentados, possíveis soluções eram avaliadas e reavaliadas, até que passavam a fazer parte do modo de ser próprio daquele instituto religioso.

A tradição escolástica como fundamento formativo, a reforma católica como fundamento pastoral e a prática missionária com a necessidade da adaptação formam

uma boa parcela da racionalidade jesuítica. A prática catequético-educativa desenvolvida no Brasil quinhentista obedece aos ditames dessa racionalidade, até porque tal prática contribuiu com a sua formação.

Os índios no Brasil eram convertidos e catequizados para serem cristãos e súditos do rei português. Para dar conta dessa grandiosa tarefa – afinal, na lógica do tempo, o objetivo era salvar almas –, os jesuítas tinham que ensinar os rudimentos da religião e os rudimentos da civilidade. O que ensinar e como ensinar era algo que passou a ter um duplo formato: por um lado, a tradição religiosa, seus fundamentos teológicos e filosóficos, e, por outro, o que a prática ensinava como menos ou mais eficaz. Esse é o sentido que podemos dar à relação necessária entre a prática religiosa dos jesuítas no Brasil e a racionalidade que os acompanhava.

Referências bibliográficas

ANCHIETA, José de. *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1988.

CARDOSO, Armando (Org.). *Cartas de Santo Inácio de Loyola*. São Paulo: Loyola, 1993. v. 3.

106

CONSTITUIÇÕES da Companhia de Jesus e normas complementares. São Paulo: Loyola, 1997.

COSTA, Célio Juvenal. A evangelização jesuítica e a adaptação. *Revista Educação em Questão*, Natal, v. 22, n. 8, 2005.

_____. *A racionalidade jesuítica em tempos de arredondamento do mundo: o Império Português (1540-1599)*. Tese (Doutorado. Piracicaba) – Universidade Metodista de Piracicaba (Unimep), 2004.

DANIEL-ROPS. *A Igreja do Renascimento e da Reforma – uma era de renovação: a Reforma Católica*. In: HISTÓRIA da Igreja de Cristo. Porto: Tavares Martins, 1969. t. 4, v. 2.

GONZÁLEZ-QUEVEDO, Luis, SJ. *Mateus Ricci: um pioneiro da inculturação*. *Itaici*, São Paulo, n. 49, p. 77-83, set. 2002.

LACOUTURE, Jean. *Os Jesuítas: os conquistadores*. Porto Alegre: LGPM, 1994. v. 1.

LEITE, Serafim (Org.). *Monumenta Brasiliae IV (1563-1568)*. Roma: A Patribus Eiusdem Societatis Edita, 1960. (Monumenta Historica Societatis Iesu, v. 87).

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

LOPES, António. Os jesuítas pioneiros relativamente a Galileu? *Brotéria*, Porto, v. 126, p. 499-518, 1988.

MILLER, René Füllöp. *Os Jesuítas, seus segredos e seu poder*. Porto Alegre: Globo, 1946.

NAVARRO, Azpilcueta et al. *Cartas avulsas: 1550-1568*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1988. .

NÓBREGA, Manoel da. *Cartas do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1988.

RATIO atque Institutio STUDIORUM: organização e plano de estudos da Companhia de Jesus. In: FRANCA, Leonel. *O método pedagógico dos jesuítas*. Rio de Janeiro: Agir, 1952.

VAINFAS, Ronaldo (Dir.). *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.

XAVIER, Saint François. *Correspondance 1535-1552: lettres et documents*. Traduction intégrale, présentation, notes et index de Hugues Didier. Paris: Desclée de Brouwer, 1987.