

ESCRITA PERFORMATICA, ALTERIDADE E EXPERIENCIA EM MANUEL DA NÓBREGA

JOSÉ DELFIM DOS SANTOS PEREIRA *

Resumo: Este trabalho tem o objetivo de analisar como o padre Manuel da Nóbrega constrói o sentido da missão jesuíta na América Portuguesa utilizando suas cartas, considerando para tal os aspectos formais de sua escritura e a relevância de sua experiência religiosa, conhecimento jurídico e contato com a Colônia neste processo de dar significados ao Novo Mundo. Do mesmo modo é importante para nós explorar o fenômeno da Alteridade perceptível quando Nóbrega escreve a respeito dos nativos que pretende converter. Nossa investigação estará limitada ao período do Governo de Tomé de Souza, quando começou a atuação dos jesuítas nos territórios portugueses na América (1549-1553).

Palavras-chave: Jesuítas, Manuel da Nóbrega, Escritura, America Portuguesa, Catolicismo.

Abstract: This paper has as an aim analyzing how father Manuel da Nóbrega constructs the sense of the Jesuit mission on Portuguese America using his letters, considering the formal aspects of his writing and the relevance of his religious experience, his juridical knowledge and contact with the Colony in the process of finding meaning in the New World. It is also important to us to explore the phenomenon of Alterity perceptible when Nóbrega writes about the natives that pretend to convert to religion. Our investigation will restrict itself to the period of Tomé de Souza Government when the Jesuit action began in Portuguese territories on America (1549-1553).

Keywords: Jesuits; Manuel da Nóbrega; Scripture; Portuguese America; Catholicism.

A estrutura da escrita empregada por Nóbrega.

A escrita epistolar foi relevante para que os jesuítas desempenhassem seu trabalho com êxito no além-mar uma vez que a mesma contribuía para o *bem interno da Companhia* ao promover a união entre os irmãos afastados em nome da missão e ao auxiliar no seu governo. De igual modo, também colaborava para o *bem externo da Companhia*, uma vez que os relatos sobre a missão incentivavam a agregação de membros à Ordem e despertavam a atenção de

Artigo recebido em 1 de março de 2016 e aprovado para publicação em 21 de março de 2016.

* Mestre pelo Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. E-mail: josedsp@live.com

pessoas que, ao ter ciência do que se fazia, poderiam mobilizar-se a fim de ajudar de alguma maneira. A escrita epistolar possuía ainda sua participação no *bem privado de quem escrevia*, pois, ao conhecer o trabalho de outros irmãos, o jesuíta adquiriria mais solidez em sua vocação, bem como a praticaria com mais humildade e diligência¹.

Era de se esperar, portanto, que uma prática tão essencial para os jesuítas atendesse a um certo rigor em sua construção, sobretudo se considerarmos evocando o semiólogo Roland Barthes que é por meio da língua que o poder se estabelece socialmente, mobilizado por sujeitos ou instituições e impresso nos indivíduos.² A escrita jesuítica, nesse sentido, não era uma escrita qualquer, mas sim uma escritura concebida a partir de um arcabouço linguístico restrito, uma linguagem própria, em cujo tesouro residiam os paradigmas, os termos, os conceitos e os protocolos aos quais os seus membros deveriam recorrer, uma escritura particular a que o jesuíta se submetia, a fim de conceder inteligibilidade e legitimidade ao seu relato.

Os protocolos aos quais se submetiam os inicianos eram bem rígidos, para se ter uma ideia, Inácio de Loyola, fundador e líder da Ordem, recomendava que os jesuítas reescrevessem as cartas antes de enviá-las quantas vezes houvesse necessidade, o que inclusive o fez ser acusado de promover a hipocrisia entre seus companheiros da Companhia de Jesus³. Para Loyola, contudo, tratava-se de um esforço desempenhado pelo autor do escrito em dar o seu melhor em Cristo e satisfazer o leitor.⁴ Tal satisfação do leitor tem um papel extremamente significativo, uma vez que, como pontuou Alcir Pécora, as epístolas deveriam – segundo Loyola – ser leituras edificantes, consoladoras e espiritualmente proveitosas para os correspondentes. Os relatos que fugissem a tal fulcro deveriam ser escritos em anexos denominados *Hijuelas*, aos quais apenas teriam acesso os líderes da Companhia.⁵

Ao tratar dos principais elementos constituintes da estrutura formal das cartas inicianas, Pécora destacou “o da informação, o da reunião de todos em um” e o da “experiência mística ou devocional”.⁶ As cartas inicianas, nesse sentido, deveriam ter em mente o objetivo de informar, não trazendo qualquer informação, contudo, como há pouco fora dito, mas aquela que

¹EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: UFMG, 2000, p.48-50.

²BARTHES, Roland. *Aula*. Tradução e posfácio de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Cultrix, 2007, p.12-16.

³PÉCORA, Alcir. "Cartas à Segunda Escolástica", in: Aduino Novaes. *A outra margem do ocidente*. São Paulo, Companhia das Letras, 1999, pp. 370-415, p.383

⁴ *Ibidem*, p.383.

⁵ *Ibidem*, p.381.

⁶ *Ibidem*, p.381.

efetivamente contribuísse com a coesão da ordem social dentro da Companhia de Jesus, com a manutenção da comunhão sustentada na crença dos inacianos como um único ser.

A fim de causar tal efeito, a estrutura formal das epístolas jesuíticas, além de atender aos elementos há pouco dispostos, estava permeada por protocolos importantes para a sua construção, que remontavam principalmente ao ano de 1135, quando se desenvolvera o estilo de escrita que inspiraria posteriormente os inacianos, a denominada *ars dictaminis*, tradição epistolar oriunda da Idade Média, a qual determinava os elementos que deveriam estar presentes na redação de cartas. Tais itens constituíam-se em cinco partes principais⁷ que definiriam o *como escrever* dos jesuítas, a saber: A *salutatio*, momento em que o religioso manifesta um sentimento amistoso em relação ao destinatário; a *benevolentiae capitatio*, dedicado à busca de certa ordenação nas palavras, a fim de causar uma boa disposição na mente do receptor em relação às matérias apresentadas; a *narratio*, parte da missiva dedicada a informar as matérias de discussão propriamente ditas; a *petitio*, seção que consistia na petição de algo em relação ao narrado; a *conclusio*, momento em que se reforçavam as ideias expressas na missiva⁸.

A construção do Outro em Nóbrega

Ao escrever o jesuíta fazia algo que estava muito além da mera descrição dos acontecimentos vivenciados, sua narrativa deveria seguir os procedimentos retórico-teológico-políticos⁹ próprios a Companhia de Jesus assegurando que a enunciação fosse pautada no conhecimento compartilhado entre remetente e destinatário e fomentasse o bem comum da Companhia de Jesus. Assim, Nóbrega conferia sentido ao outro a partir do campo simbólico próprio à Companhia de Jesus que estava presente em sua escrita tal como em sua mentalidade. Tal elemento pode ser percebido desde as primeiras cartas escritas pelo inaciano, relatando seus contatos iniciais com os indígenas:

Desta maneira irei ensinando as orações e doutrinando-os na fé até serem hábeis para o batismo. Todos estes que tratam conosco, dizem que querem ser como nós, senão que não tem com que se cubram como nós, e isto som inconveniente tem. Se ouvem tanger à missa, já acodem, e quanto nos vem fazer, tudo fazem: se sentam de joelhos, batem nos peitos, levantam as mãos ao céu; e já um dos principais deles aprende a ler e toma lição cada dia com grande cuidado, e em dois dias soube o A B C todo, e o ensinamos a benzer, tomando tudo com grandes desejos. Diz que quer ser cristão e não comer carne humana, nem ter mais de uma mulher e outras coisas; somente que há de ir a guerra e os cativar, vendê-los e servir-se deles, porque estes desta terra

⁷ Ibidem, p.374-376.

⁸ Ibidem, p.375-376.

⁹HANSEN, João Adolfo. O nu e a luz: cartas jesuíticas do Brasil: Nóbrega (1549- 1558). *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*. São Paulo, n. 38, 1995, p.91.

sempre tem guerra com outros e assim andam todos em discórdia. Comem-se uns a outros, digo contrários.

É gente que nenhum conhecimento tem de Deus, nem ídolos, fazem tudo quanto lhe dizem. Trabalhamos para saber a língua deles e nisto o P.^e Navarro nos leva vantagem a todos. Temos determinado viver com as Aldeias como estivermos assentados e seguros, e aprender com eles a língua, e ir doutrinando-os pouco a pouco. Trabalhei por tirar em sua língua as orações e algumas praticas de N. Senhor, e não posso achar língua que me saiba dizer, porque são eles tão brutos que nem vocábulos têm.¹⁰

Acima, Nóbrega relatou ao seu superior Simão Rodrigues, suas primeiras impressões a respeito dos indígenas, e o faz a partir de elementos próprios à mentalidade cristã europeia, elementos que fundamentavam seu modo de ver o mundo e norteavam sua escrita, causando uma compreensão no inaciano dos traços da cultura nativa a partir do arcabouço cultural próprio à Cristandade europeia. Assim o Outro que o padre encontra no nativo foi identificado por Nóbrega em paridade com o pagão de Tomás de Aquino, alheio à fé cristã, o qual deveria ser persuadido pela pregação da palavra, em oposição ao herege, que, segundo a teoria tomista, por sua obstinação em negar a palavra de Deus, deveria ser combatido.

A ausência de entendimento a respeito de Deus e mesmo de qualquer ídolo apenas apontava para um estado de ignorância. Para Nóbrega, os nativos apenas não criam por não conhecerem, tese confirmada pela boa disposição destes em relação ao catolicismo e que legitimava a estratégia inaciana de converter o nativo a partir da difusão da doutrina católica. Ao descrever as reações que os nativos tinham ao lidarem com elementos próprios ao catolicismo: sua prontidão ao ouvir tanger o sino, seu interesse na aprendizagem dos ritos devocionais relacionados à oração e submissão a Deus, seu esforço no aprendizado dos ensinamentos dos padres, Nóbrega pretende demonstrar que se trata de algo que está muito além de mera curiosidade. Esta inclinação para as coisas concernentes à fé católica na interpretação do inaciano claramente evidenciava do estado de ignorância dos nativos, que os tornava carentes daquilo que era divino, os jesuítas estavam a lidar, portanto, com o pagão de Tomás de Aquino, o melhor cenário possível uma vez que o herege seria extremamente obstinado para com a Fé cristã o que em muito dificultaria sua conversão.

Tal perspectiva também tinha seu sentido edificante para a missão, uma vez que se o nativo era o pagão passível de conversão, a presença inaciana na América justificava-se como que por um propósito divino. Além disto o progresso da missão animaria os irmãos que

¹⁰NÓBREGA, Manuel da. “Carta da Baía, [10 de Abril de] 1549, ao P. Simão Rodrigues, Lisboa”. In: Serafim Leite (Org.). *Cartas do Brasil e mais escritos do padre Manuel da Nóbrega (Opera omnia)*, op. cit., pp. 17-25, p. 20-21.

acompanhavam à distância os progressos dos missionários. Poderíamos mesmo afirmar que a atribuição de sentido operada por Nóbrega em seus relatos a respeito dos indígenas está atrelada a uma visão idealizada dos mesmos, pois, do mesmo modo que, para existir a missão, era necessária a existência do missionário, a presença do missionário apenas teria sentido diante da existência de quem o ouvisse. Logo, o indígena, como pagão era o sentido da aventura ultramarina jesuítica para quem a acompanhava no Velho Mundo e para quem a vivenciava no Novo Mundo e, por isso, Nóbrega esforça-se em assimilá-lo dessa forma. O ameríndio era o Outro que definia a própria identidade inaciana no além-mar.

De modo que construir o indígena, construir o Outro do além-mar português era uma importante tarefa para os inacianos. Ironicamente, o inaciano, que era o verdadeiro Outro do mundo do nativo, precisava do nativo que era o Outro dentro do seu mundo, a fim de legitimar a sua missão. Ao tratar dos nativos, portanto, o jesuíta tenta a todo modo inseri-los na história da humanidade, como um pedaço distante dela, mas nunca separado ou rejeitado. Por isso Nóbrega irá interpretar o mito indígena da inundação como uma referência ao dilúvio bíblico, contudo deturpado pela transmissão oral:

Tem memória do dilúvio, mas falsamente, porque dizem que cobrindo-se a terra de água, uma mulher e seu marido, subiram em um pinheiro, e depois de minguadas as águas desceram: e destes procederam todos os homens e mulheres.¹¹

Na perspectiva de Nóbrega, a memória dos indígenas era falha, pois as escrituras sagradas não o seriam. O dilúvio indígena só poderia ser o dilúvio bíblico que acabou corrompido em sua narrativa devido à transmissão oral sujeita a corruptelas, uma vez que, como insistiam em lembrar os inacianos, os ameríndios mal tinham vocábulos. De modo semelhante, Nóbrega encontraria nos relatos indígenas sobre o antigo mito de Zomé uma alusão a São Tomé que, na interpretação de Nóbrega dos relatos locais, deveria ter passado pelas terras desconhecidas da Cristandade, a fim de converter seus habitantes:

Dizem eles que Santo Tomé, a quem chamam de Zomé, passou por aqui. Isto lhes ficou por tido de seus antepassados. E que as suas pisadas estão sinaladas junto de um rio, as quais fui ver por mais certeza de verdade, e vi com os próprios olhos quatro pisadas mui sinaladas com seus dedos, as quais algumas vezes cobre o rio, quando enche. Dizem também que quando deixou estas pisadas, ia fugindo dos Índios, que o queriam flechar, e chegando ali se lhe abriu o rio, e passara por meio dele, sem se

¹¹NÓBREGA, Manuel da. Informação das Terras do Brasil, Baía, [Agosto?] 1549 [Aos Padres e irmãos de Coimbra]. In: LEITE, Serafim (Org.). *Cartas do Brasil e mais escritos do padre Manuel da Nóbrega (Opera omnia)*, op. cit., pp. 57-67, p.65.

molhar, à outra parte. E dali foi para a Índia. Assim mesmo contam quando o queriam flechar os índios, as flechas se tornavam para eles e os matos lhe faziam caminho por onde passasse. Outros contam isso como por escárnio. Dizem que prometeu que havia de tornar outra vez a vê-los. Ele os veja do céu, e seja intercessor por eles a Deus, para que venham a seu conhecimento, e recebam a santa fé, como esperamos.¹²

É de se supor que os nativos não tenham feito de fato uma menção a São Tomé, cuja trajetória sequer conheciam, mas Nóbrega interpretara aquele relato a partir da tradição cristã identificando elos entre os indígenas e o Cristianismo em um passado remoto. A associação que faz o jesuíta não é de se admirar, ao levar em conta a aparente semelhança dos nomes, a popularidade desfrutada por São Tomé na baixa Idade Média tal como o desconhecimento geográfico do inaciano, a ponto de não lhe parecer impossível pensar que o apóstolo houvesse alcançado aquelas terras a partir da Ásia.¹³

Os mitos são essencialmente linguagens, segundo Barthes, constituídas por dois sistemas de significação: o primeiro, a partir da construção do próprio signo, do relato em sua forma e seu conteúdo; o segundo, na ideologia que tal mito deseja exprimir, em seu sentido conotado.¹⁴ O significado do mito está para além do seu relato, no contexto social que o produziu, no bojo de sentimentos que são evocados na memória do povo a partir de sua construção ao recitá-lo ou interpretá-lo. Porém, os inacianos, ao se depararem com as mitologias indígenas, ignoravam os significados que tais relatos possuíam para os nativos como estruturantes da origem de sua sociedade e lhes impunham um significado que estivesse em consonância com as crenças da Cristandade europeia.

Assim, no que tange o Mito de Zomé, a sua relevância para os nativos estava na memória de um personagem que fora em certo momento importante e, por isso, tornara-se memorável, mas, para Nóbrega, Zomé apenas poderia ser uma deficitária pronúncia de Tomé, devido à carência vocabular do indígena. Este andarilho dera aos nativos os mantimentos que lhes serviam de alimento até aqueles dias na forma do que Nóbrega descreve como sementes de ervas. Ele apenas poderia ser o discípulo de Jesus em busca de dar aos indígenas o alimento terreno tal como o divino. Ao identificar a passagem de São Tomé por este pedaço aparentemente esquecido da Orbe Terrena, via com seus próprios olhos as supostas pegadas do

¹²NÓBREGA, Manuel da. Informação das Terras do Brasil, Baía, [Agosto?] 1549 [Aos Padres e irmãos de Coimbra]. In: LEITE, Serafim (Org.). *Cartas do Brasil e mais escritos do padre Manuel da Nóbrega (Opera omnia)*, op. cit., pp. 57-67, p.66-67.

¹³EISENBERG, José. As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas. Belo Horizonte: UFMG, 2000, p.74-75.

¹⁴BARTHES, Roland. *Mitologias*. Tradução de Rita Buongermino, Pedro de Souza, Rejane Janowitz. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009, p.205-206.

apóstolo junto ao rio que, segundo conta ainda o mito, o apóstolo teria atravessado sem molhar os pés, como Cristo fizera, Nóbrega identificava assim com seus próprios olhos os sinais deixados por Deus.

Todorov observara semelhante esforço para interpretar o “Novo” em Colombo que, por sua vez, diante da geografia do Novo Mundo, tornou-se obcecado pela ideia de ser aquele o fim do Oriente, seu ponto mais extremo, no qual se poderia encontrar o paraíso. Assim, para Todorov, a crença de Colombo seria de tal modo intensa, a ponto de pouco lhe importarem de fato os relatos dos nativos, uma vez que o desbravador já sabia o que iria encontrar e interpretava o que os habitantes lhe diziam de modo a corroborar tal ciência.¹⁵

A observação do indígena deu-se de forma semelhante, visto que Nóbrega observa o nativo como quem observa uma paisagem, pouco importam as nuances da cultura nativa, mas tão somente as possibilidades de localizar no indígena aquilo que o enquadrava no mapa da Cristandade europeia, ainda que tão afastado da mesma. Aquilo que o torna parte do todo constituído pelo mundo cristão. O esforço inaciano foi, portanto, um esforço de aproximação, de enquadramento do indígena em seus paradigmas. Porém, tal aproximação acabava por se operar a partir de um distanciamento uma vez que, como pontuou François Hartog, descrever o outro é diferenciá-lo, colocá-lo em outra classe, em outra categoria. Logo, tal como no exemplo de Hartog, no qual existem A e B, ambas letras, mas A é diferente de B, para o jesuíta existia o cristão e o nativo, ambos humanos, porém, não iguais, não idênticos.¹⁶

Na escrita a respeito deste Outro, isto é, a respeito do indígena, Nóbrega buscava dar-lhe sentido, sentido que revelava a Alteridade surgida deste encontro no Novo Mundo. Mesmo ao tentar aproximar o Outro de si, Nóbrega o afastava ao partir do pressuposto de que este não era igual, poderia ser semelhante, mas não igual, poderia ser humano, mas não um humano pleno; mesmo ao se converter o indígena não seria para Nóbrega um cristão pleno, mas sempre defasado, carente de algo que talvez só a constância na vida cristã poderia preencher. Nóbrega aproxima o nativo como homem, mas o afasta ao demonstrá-lo como débil de percepção no concernente ao sobrenatural.

Sujeito e experiência na Missão inaciana

¹⁵TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: A questão do outro*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p.21-22.

¹⁶HARTOG, François. *El espejo de Heródoto: ensayo sobre la representación del otro*. México: Fondo de Cultura Económica, 2003, p.207-217.

Os rígidos protocolos de escrita inaciano, tal como os conceitos que norteavam a vida dos padres, eram interiorizados por cada religioso a sua maneira em diálogo com uma série de outros elementos que constituíram sua formação como sujeito. No caso de Nóbrega, o missionário havia passado pela Universidade de Salamanca,¹⁷ de suma importância no contexto da retomada do Tomismo e da teoria do direito natural. O dominicano Francisco Vitória, segundo Skinner, provavelmente a principal figura nesse processo, ocupou a primeira cátedra de teologia nessa instituição até sua morte em 1542,¹⁸ coroando sua formação jurídica. Nóbrega concluiu seus estudos na Universidade de Coimbra em Direito Canônico, no ano de 1541¹⁹. A formação do inaciano estava assim intrinsecamente relacionada a aspectos referentes às questões de Direito, quer se tratasse da Lei natural ou do Direito positivo, inclusive tentara, com o apoio de Martin Azpilcueta Navarro, maior teólogo português do período, conseguir o cargo de professor na mesma instituição, não auferindo, contudo, êxito em tal empresa.²⁰ Porém, sua aptidão para com aspectos referentes ao Direito canônico não era posta em dúvida, de modo que Juan Polanco, secretário da Companhia de Jesus, ao assinalar a entrada do Nóbrega na Ordem, destacou sua notabilidade em tal campo no qual se graduara.²¹

A formação essencialmente jurídica de Nóbrega manifestou-se inúmeras vezes nas argumentações que construiu em suas epístolas. Para citar Pécora, Nóbrega justifica a *via amorosa*, à qual recorreu em seus primeiros anos de experiência na Colônia: partia do pressuposto de que os indígenas poderiam ser convertidos por meio da aproximação desarmada dos inacianos em relação a estes. Assim podiam ser as pregações, o ensino e outras tentativas de interação, como o aprendizado das línguas nativas por parte dos religiosos.²² Nóbrega defende que tal método estava em consonância com as tópicas a respeito dos títulos legítimos de escravização discutidos por Vitória e outros pensadores católicos do período.²³ Títulos

¹⁷LEITE, Serafim. “Introdução Geral”. In: _____ (Org.). *Cartas do Brasil e mais escritos (Opera ominia)*, op. cit., pp. 9-12, p. 12-13.

¹⁸SKINNER, Quentin. O ressurgimento do Tomismo In: *As fundações do pensamento político moderno*. Tradução de Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Moita. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, pp. 414-449, p. 14-16.

¹⁹A inclinação de Nóbrega pelo campo jurídico foi de um certo modo influenciada mesmo por aspectos familiares, Nóbrega era filho do desembargador Baltasar de Nóbrega, que já havia sido juiz de fora do porto e ainda sobrinho do chanceler do Reino. Ver: LEITE, Serafim. Introdução Geral. In: _____. (Org.). *Cartas do Brasil e mais Escritos (Opera ominia)*, op. cit., pp. 9-12, p.13.

²⁰EISENBERG, José. As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teórica, op. cit., p.65.

²¹LEITE, Serafim. “Introdução Geral”. In: _____. (Org.). *Cartas do Brasil e mais Escritos (Opera ominia)*, op. cit., pp. 9-12, p. 12-13.

²²PÉCORA, Alcir. Cartas à Segunda Escolástica, In: NOVAES, Adauto. *A outra margem do ocidente*, op. cit., p.395.

²³Ibidem, 396-399.

fundamentados na Lei Natural, oriunda do pensamento Tomista, definida como: “la causa eficiente em la que se sustentaba la relación del hombre con El mundo que o rodeaba y gobernaba todos los actos de la sociedad humana”.²⁴ A lei natural era, neste sentido, o que diferenciava os seres humanos, o que os distinguiu dos animais, um ser que não tendesse a guardá-la, dificilmente poderia ser considerado humano. Era assim a base de todas as leis, desde as relacionadas aos hábitos cotidianos dos indivíduos como aquelas que tangem à condenação de crimes dos mais diversos.²⁵ Para Nóbrega, os indígenas que pretendia converter demonstravam praticar esta lei essencial:

E em muitas coisas guardam a lei natural. Nenhuma coisa própria têm que não seja comum, e o que um tem há de repartir com os outros, principalmente se são coisas de comer, das quais nenhuma coisa guardam para o outro dia, nem curam de entesourar riquezas. As suas filhas nenhuma coisa dão em casamento, antes os genros ficam obrigados a servir a seus sogros. Qualquer cristão que entre em suas casas, dão-lhe a comer o que têm, e uma rede lavada em que durma. São castas as mulheres a seus maridos.²⁶

Nóbrega sustentava sua tese nos laços de solidariedade intensos observados entre os nativos que não possuíam nada que não fosse “comum”, assim tudo era coletivo, os nativos viviam como um só corpo, o corporativismo tão relevante dentro do Catolicismo parecia diante de Nóbrega nos hábitos dos pagãos do novo mundo. Reforçava ainda Nóbrega que os nativos estavam livres da ganância, da usura, não guardavam nada para o outro dia, nem riquezas entesouravam.

Ao observar como se comportava a sociedade indígena, destacava o comprometimento dos genros com os sogros nos enlaces matrimoniais, demonstrando que tal instituição era relevante para os nativos, confirmando o louvar a castidade das mulheres em relação aos seus maridos. Mesmo no trato com os estrangeiros, os nativos não mediam esforços, dando a todos o que comer e uma “rede lavada”. Tal organização social, baseada na solidariedade, no corporativismo, na valorização dos laços matrimoniais e na boa recepção dos estrangeiros era sem dúvida fundada na lei natural e, portanto, constituída por seres humanos, o que legitimava a continuidade dos trabalhos dos jesuítas em prol da conversão destes homens.

²⁴PAGDEN, Anthony. *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*. Madri: Alianza Editorial, 1988, p.94.

²⁵Ibidem, p.94-95.

²⁶NÓBREGA, Manuel da. Informação das Terras do Brasil, Baía, [Agosto?] 1549 [Aos Padres e irmãos de Coimbra] In: LEITE, Serafim (Org.). *Cartas do Brasil e mais escritos do padre Manuel da Nóbrega (Opera omnia)*, op. cit., pp.57-67, p.65.

A influência jurídica no discurso de Nóbrega manifestou-se mesmo em suas críticas aos colonos como em carta datada de 1550 ao Padre Simão Rodrigues:

Nesta terra todos os homens ou a maior parte têm a consciência sobrecarregada por causa dos escravos que possuem contra a razão, além de que muitos que eram resgatados aos pais, não se libertam, e permanecem escravos pelos enganamentos que usam os que prometem libertá-los; e por isso poucos se encontram capazes de ser absolvidos, não querendo abster-se do pecado, nem de os pais os venderem, embora eu muito os repreenda nisto, dizendo que o pai não pode vender o filho salvo em extrema necessidade, como permitem as leis imperiais²⁷.

Acima, Nóbrega queixara-se das atitudes dos colonos, como fazia com tenaz frequência. O inaciano acusava os portugueses de estarem de “consciência sobrecarrega” por agirem contra a razão. Diferente dos nativos, os cristãos conheciam as Escrituras e as leis, e não agir conforme seus pressupostos não era uma questão de ignorância, mas sim de pecado, e foi nesses termos que Nóbrega definiu a ação dos indivíduos que escravizavam os nativos. Agiam contra a razão, transgrediam a lei e pecavam contra Deus. A base da lei natural era a razão humana, aquilo que diferencia o homem dos demais animais, era a partir da racionalidade que os homens naturalmente conformavam-se às regras que lhes garantissem viver coletivamente, a partir de então todas as demais leis tinham lugar. Ao transgredir as leis imperiais, escravizando inclusive filhos, sem necessidade extrema, os colonos também pecavam contra a lei natural, contra a razão.

É interessante observar como Nóbrega, ao tratar do indígena, fez uso da lei natural, porém em relação aos colonos evocava leis mais complexas. Com efeito, o inaciano compreendia que os indígenas tão somente guardavam a lei natural, estavam ainda *in natura* e, como pagãos, precisavam se converter para – a partir de então – desenvolverem-se como “humanidade plena”, o inaciano demonstrou tal percepção ao pedir que não se obrigasse ainda os nativos a obedecerem às leis positivas da igreja até que estes aprendessem o suficiente com os padres a respeito dos hábitos cristãos, como o jejum e a confissão. Assim Nóbrega, uma vez mais, dava conta do caráter pagão dos nativos, que, para chegarem à conversão plena e saírem da ignorância, precisariam ser tutelados pelos sacerdotes.²⁸

²⁷NÓBREGA, Manuel da. Carta de Porto Seguro, 6 de Janeiro de 1550, ao P. Simão Rodrigues, Lisboa. In: LEITE, Serafim (Org.). *Cartas do Brasil e mais escritos do padre Manuel da Nóbrega (Opera omnia)*, op. cit., pp. 67-84 p.80-81.

²⁸NÓBREGA, Manuel da. Carta da Bahia, [9deAgosto] 1549, ao P. Simão Rodrigues, Lisboa. LEITE, Serafim (Org.). *Cartas do Brasil e mais escritos do padre Manuel da Nóbrega (Opera omnia)*. Introdução do padre Serafim Leite. Coimbra, 1955, pp.28-43, p.29-30.

Tal episódio demonstra como os vastos conhecimentos jurídicos de Nóbrega iam além do Direito canônico e abrangiam as leis seculares, uma vez que, como mencionado, estas também seriam oriundas da base de todas as leis verdadeiramente justas, a Lei Natural. Nóbrega, como jesuíta, fazia uso dos protocolos de escrita próprios da Companhia de Jesus visando à edificação, à informação e à comunhão dos irmãos de Ordem e, como um indivíduo de formação jurídica religiosa, usava os seus conhecimentos a fim de atender a tais protocolos. Denunciar a escravidão ilegítima com base nas leis dos homens e de Deus era a partir de um recurso que Nóbrega conhecia bem: coibir um elemento que poderia atrapalhar a conversão dos nativos e confirmar que os ameríndios poderiam sim ser convertidos, porém os abusos sofridos atrapalhavam e, portanto, deveriam ser combatidos. O leitor seria informado sobre o ocorrido, edificado pelos relatos dos combates travados por seus irmãos no além-mar em prol do evangelho e se sentiria participante de tal empresa que, a fim de levar a palavra de Deus.

Logo, a experiência de Nóbrega, a sua formação e os pensadores que o influenciaram, em um certo sentido, o orientaram em sua missão, fora a sua experiência anterior à Colônia, como sacerdote e como exímio conhecedor do Direito canônico, que lhe permitiu trabalhar em prol da conversão dos nativos, com base nas experiências que foi desenvolvendo em seu trato com os mesmos. Mas o que era a experiência para Nóbrega? Quais sentidos Nóbrega considerava ao experimentar sua vida na Colônia, a partir das experiências que trazia consigo da Europa? E como as experiências que Nóbrega vivenciou no Novo Mundo afetaram a missão? Segundo Marina Massimi, o conceito de experiência adquire sentidos específicos para os jesuítas relacionados à própria filosofia cristã e aristotélica:

Parece, portanto, que os pensadores da Companhia utilizam o termo nos sentidos aristotélicos de *empeiria* - a saber, experiência no sentido de habilidade e prática -, de *peira* - ou seja, prova e experimento - e de *aisthesis* - a saber, sensação, sentimento e intuição.

Existe também, como acenamos, a influência da visão de experiência de Agostinho, tida como conhecimento da realidade sensorial e também como conhecimento das realidades transcendentais.²⁹

A experiência para o jesuíta tinha a ver com a experimentação, a aquisição de conhecimento, a percepção sensorial e a percepção transcendental, aquela que é sensível a Deus, ao que transcende ao humano. Esta concepção é perceptível mesmo nos exercícios espirituais de Loyola, uma vez que este se valia da concepção aristotélica-tomista, de modo a acreditar que

²⁹MASSIMI, Marina. A “experiência” em cartas dos jesuítas missionários no Brasil nas primeiras décadas do século XVI. In: Revista Antiguos Jesuitas en Iberoamérica. v.1,n.1, pp.92-111, p.96-97.

a apreensão última de todas as coisas dava-se por meio dos canais sensoriais, por meio dos sentidos, inclusive, no que tange ao conhecimento da vontade de Deus.³⁰ Durante a análise das cartas de Nóbrega, foi possível notar tais sentidos de experiência, sobretudo, no que se refere ao conhecimento que trazia consigo o jesuíta com base em sua vivência e na experimentação do Novo Mundo. Deste modo, por exemplo, no episódio outrora mencionado das pegadas de São Tomé, o inaciano faz questão de vê-las, almejou experimentar, ver com seus olhos e apreender com seus sentidos para não ser ludibriado.³¹

Em sua missão, portanto, o inaciano experimentou o novo que se pôs diante de seus olhos e o interpretou a partir das suas experiências anteriores, das suas habilidades adquiridas, do conhecimento que possuía. Foi desse modo que Nóbrega construiu o ameríndio para si mesmo e para os seus companheiros de Ordem, por meio das epístolas. Nóbrega tinha, nesse sentido, a sua experiência, a partir das vivências trazidas consigo da Europa e dos protocolos aos quais deveria se submeter como jesuíta, tanto no que tange à missão, quanto em relação à escrita a respeito da missão. Porém, realizava também o jesuíta, a experimentação do novo mundo que seria absorvida em consonância com os conhecimentos anteriores a sua experiência colonial.

Com fins de demonstração, observa-se a questão da pouca constância do nativo em permanecer na fé católica, que se pôs como obstáculo à missão e, mais do que isso, poderia gerar dúvidas sobre a possibilidade de realizá-la. A experimentação que Nóbrega fez assim da realidade do indígena poderia colocar a missão em um dilema. Porém, seria na sua experiência anterior à Colônia que o jesuíta acharia explicação para este fenômeno, sem perder o fulcro do enquadramento do indígena à categoria de pagão, a obstinação para com a catequese, e o propósito de edificação do leitor que permeava seus escritos, como indicado no seguinte trecho de carta escrita da capitania de São Vicente em 1553, para Simão Rodrigues:

E vale pouco ir-lhes pregar e voltar para casa, porque, ainda que deem algum crédito, não é tanto que baste a os desarraigam dos seus velhos costumes; e creem em nós como creem aos seus feiticeiros, e que às vezes lhes mentem e às vezes acertam em dizer a verdade. E por isso, não sendo para viver entre eles, não se pode fazer fundamento de muito fruto.³²

³⁰ Ibidem.

³¹ NÓBREGA, Manuel da. Informação das Terras do Brasil, Baía, [Agosto?] 1549 [Aos Padres e irmãos de Coimbra]. In: LEITE, Serafim (Org.). *Cartas do Brasil e mais escritos do padre Manuel da Nóbrega (Opera omnia)*, op. cit., pp. 57-67, p.66-67.

³² NÓBREGA, Manuel da. Carta de São Vicente, 10 de Março de 1553, Ao P. Simão Rodrigues. In: LEITE, Serafim (Org.). *Cartas do Brasil e mais escritos do padre Manuel da Nóbrega (Opera omnia)*, op. cit., pp.153-163, p. 157.

Segundo o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, a dificuldade dos nativos em permanecer na fé católica dava-se devido aos seus elementos culturais próprios, que, de fato, nunca estiveram tão próximos do Cristianismo como imaginavam os padres. Os indígenas reproduziam a sua cultura essencialmente baseada na imersão no outro, tal elemento constituinte da identidade nativa, facilitou a aproximação dos jesuítas com os mesmos, uma vez que os ameríndios assimilavam os clérigos dentro de seu próprio arcabouço cultural, identificando os mesmos como homólogos aos caraíbas, xamãs, detentores de grande prestígio local.³³ Em vez de considerar que, tal como os padres faziam em relação ao Novo Mundo, os nativos enquadravam este Outro (os padres) em sua própria visão, Nóbrega acreditava que o problema estava associado aos maus hábitos que os indígenas por tanto tempo praticaram e que estavam arraigados dentro dos mesmos. Por esse motivo, os ameríndios confundiam os padres com seus xamãs.

Assim o indígena, como pagão, era ignorante em relação a Deus, de modo que os xamãs não raro os ludibriavam – na concepção jesuítica – com falsas promessas, e tão somente uma ação mais efetiva por parte dos padres resolveria este problema. O indígena não era obstinado como o herege, ele tão somente era maleável demais a ponto de ser volátil, isto por sua natureza pagã favorecer a conversão, mas também o retorno aos velhos hábitos. Por isso, para que efetivamente se operasse a inserção dos ameríndios no seio da fé católica, os inicianos precisariam estar constantemente com os primeiros até que estes amadurecessem na Fé. De modo que o iniciano construiu tal perspectiva a respeito desta faca de dois gumes que era a aparente maleabilidade do indígena ao longo de sua experiência de alteridade com os mesmos. Dois anos antes, quando estava em Pernambuco, Nóbrega já justificava uma ação mais ostensiva inaciana, como estratégia para converter os nativos, de acordo com a carta que escreveu ao rei de Portugal D. João III:

Este gentio está muito aparelhado a se nele frutificar por estar já mais doméstico e ter a terra capitão que não consentiu fazerem-lhe agravo como nas outras partes. O converter todo este gentil é muito fácil coisa, mas o sustentá-lo em bons costumes não pode ser senão com muitos obreiros, porque em cousa nenhuma creem, e estão papel branco para neles escrever a vontade, se com exemplo e continua conversão os sustentarem.³⁴

³³CASTRO, Eduardo Viveiros de. A Inconstância da Alma Selvagem. In: _____ (Org.). *A Inconstância da Alma selvagem e outros ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002, pp.183-264, p.201.

³⁴NÓBREGA, Manuel da. Carta de Olinda (Pernambuco), 14 de Setembro de 1551, Ao D. João III, Rei de Portugal. In: LEITE, Serafim (Org.). *Cartas do Brasil e mais escritos do padre Manuel da Nóbrega (Opera omnia)*, op. cit., pp.97-103, p.100.

Se o nativo era como papel em branco, bastava escrever, porém, esta escrita deveria ser intensa e profunda, escrever superficialmente no indígena seria fácil, porém, rapidamente os antigos costumes a que estavam habituados apagariam o que se houvera escrito. Após tanto tempo de ignorância, apenas uma escritura firme surtiria um resultado permanente na alma do gentio, já que esta era fácil de ser escrita tanto pelo jesuíta, quanto pelos xamãs ou por quaisquer outros a serviço do demônio.

Na maioria de suas cartas Nóbrega elencou como principais empecilhos à conversão dos nativos os maus hábitos dos colonos. Nesta carta ao rei de Portugal, porém, o jesuíta não teve muito do que se queixar, em sua perspectiva, o capitão Duarte Coelho³⁵ e a sua esposa eram virtuosos e não consentiam com a exploração dos nativos, isto facilitava a catequese, mas não bastava. Nóbrega fazia questão de deixar claro que além da colaboração dos colonos era necessária uma quantidade considerável de clérigos para que atuassem junto aos nativos:

Esta gentilidade não tem a qualidade dos gentios da primitiva Igreja, os quais ou maltratavam ou matavam logo a quem lhes pregava contra os seus ídolos, ou criam no evangelho, de maneira que se aparelhavam a morrer por Cristo; mas esta gentilidade, como não tem ídolos por quem morram, tudo quanto lhes dizem creem; somente, a dificuldade está em tirar-lhes todos os seus maus costumes, mudando-os noutros bons segundo Cristo, o que pede continuidade entre eles e que vejam os bons exemplos e que vivamos com eles e lhes criemos os filhos de pequenos em doutrina e bons costume.³⁶

Retornando à carta anterior, escrita de São Vicente, é possível inferir que a inconstância do nativo possivelmente tenha causado muita frustração nos inacianos. Os nativos, ao aceitarem, aparentemente, de bom grado a fé cristã, levavam os missionários a se convencerem quanto ao sucesso da missão, mas, ao voltarem aos velhos hábitos, deixavam um problema a ser resolvido, e Nóbrega o resolvia de uma maneira simples: a ausência de religiosidade era a principal causa da inconstância. Por não terem ídolos, nem religião por quem morressem ao se converterem não se dispunham a ser fiéis à fé católica até a morte, pois não conheciam tal fidelidade à divindade. A relação deles com o xamanismo estava longe do padrão entendido pelos inacianos como uma fé, com sacerdotes, templos, cerimônias, mandamentos e deuses. Logo, sua experiência como religioso dava suporte a sua experiência cotidiana na Colônia ao

³⁵Ibidem. p.100.

³⁶NÓBREGA, Manuel da. Carta de São Vicente, 10 de Março de 1553, Ao P. Simão Rodrigues. In: LEITE, Serafim (Org.). *Cartas do Brasil e mais escritos do padre Manuel da Nóbrega (Opera omnia)*, op. cit., pp.153-163, p. 157.

³⁶CASTRO, Eduardo Viveiros de. A Inconstância da Alma Selvagem. In: _____ (Org.). *A Inconstância da Alma selvagem e outros ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002, pp.183-264, p.201.

permitir que interpretasse a atitude dos nativos como própria do pagão outrora por nós mencionado e que pertencia a teoria tomista.

Conclusão

A construção do outro que Nóbrega encontrou no Novo Mundo deu-se a partir dos pressupostos teológicos, jurídicos e filosóficos próprios à religiosidade cristã latina e mais precisamente à Companhia de Jesus, sobretudo no que tange à teoria tomista. Não que o Novo Mundo não tenha participado deste processo, ele impactou profundamente o padre fazendo inclusive que suas leituras a respeito da realidade em que se encontrava mudassem ao longo do tempo, mas sem nunca perder de vista as perspectivas próprias à Cristandade europeia, reinterpretadas, porém, jamais abandonadas. O indígena era para o inaciano sempre aquele que deveria ser enquadrado a qualquer custo à Cristandade, ignorando-se as nuances de sua cultura, que para os jesuítas sequer existia.

A visão do nativo como folha em branco era aquela que prevalecia na perspectiva do inaciano, o nativo era sempre aquele que deveria ser objeto de uma ação, uma folha a ser escrita, uma lacuna a ser preenchida. Nóbrega não via no indígena um sujeito pleno, mas um homem incompleto, deficiente e que dependência da ação dos religiosos para poder encontrar a salvação para sua miséria. A própria utilização da cultura nativa como modo de alcançar os nativos jamais partiria de um reconhecimento devido a mesma, antes de um esforço estratégico valendo-se dos elementos próprios a cultura nativa como modo de inculcar nos indígenas a fé católica.

Assim, o que o jesuíta operava em relação ao nativo do novo mundo era o que poderia se chamar de uma verdadeira reestruturação de sentidos. Os inacianos apropriavam-se dos signos que permeavam a cultura nativa apenas para lhes conferir sentidos outros, sentidos próprios à cristandade europeia, uma vez que, para o jesuíta, a cultura nativa carecia de sentido, era caracterizada apenas por uma confusão causada pela debilidade dos habitantes do novo mundo em sua perspectiva da realidade.

O jesuíta neste sentido via-se incumbido da missão de conceder sentido à vivência dos nativos, de iluminar seus caminhos até a verdade, de imprimir-lhes os sentidos que lhes permitiriam sair da ignorância de uma vida pagã e alheia à divindade até uma plena experimentação da realidade que só poderia ser vivenciada, para os padres, a partir da fé católica. O sacerdote colocava-se, assim, na função de um tutor, de um guardião do nativo, uma figura paternal que deveria guiá-lo ao pleno conhecimento da Santa Fé. O nativo, nesta acepção,

deixa de ser sujeito não apenas no sentido antropológico do termo mas até no semântico. Constitui-se, outrossim, em um objeto da ação inaciana, jamais um interlocutor, mas um objeto sobre o qual os jesuítas operariam sua ação, uma folha em branco sobre a qual os devotados sacerdotes poderiam escrever a narrativa da salvação.

Referências bibliográficas

BARTHES, Roland. *Aula*. Tradução e posfácio de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Cultrix, 2007.

_____. *Elementos de Semiologia*. Tradução de IzidoroBlikstein. São Paulo: Cultrix, 2007.

BARTHES, Roland. *Mitologias*. Tradução de Rita Buongermino, Pedro de Souza e Rejane Janowitz. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. A Inconstância da Alma Selvagem. In: _____ (Org.). *A Inconstância da Alma selvagem e outros ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002, pp. 183- 264.

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

HANSEN, João Adolfo. O nu e a luz: cartas jesuíticas do Brasil: Nóbrega (1549- 1558). *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*. São Paulo, n. 38, 1995.

HARTOG, François. *El espejo de Heródoto: ensayo sobre la representación del otro*. México: Fondo de Cultura Económica, 2003.

LEITE, Serafim (Org.). *Cartas do Brasil e mais escritos do padre Manuel da Nóbrega (Opera omnia)*. Introdução do padre Serafim Leite. Coimbra, 1955.

MASSIMI, Marina. A “experiência” em cartas dos jesuítas missionários no Brasil nas primeiras décadas do século XVI. *Revista Antiguos Jesuitas em Iberoamérica*. v.1, n.1, p.92-111.

PAGDEN, Anthony. *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*. Madri: Alianza Editorial, 1988.

PÉCORA, Alcir. Cartas à Segunda Escolástica. In: NOVAES, Adauto. *A outra margem do ocidente*. São Paulo, Companhia das Letras, 1999, pp. 370-415.

SKINNER, Quentin. O ressurgimento do Tomismo. In: _____. *As fundações do pensamento político moderno*. Tradução de Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Moita. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: A questão do outro*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

VAINFAS, Ronaldo. *Trópicos dos Pecados*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.