O P. Manuel da Nóbrega e a evangelização dos indígenas do Brasil (1549-1570) (2)

Os obstáculos à missão*

Adélio Fernando Abreu**

Após termos apresentado, em estudo anterior, a contextualização da missão jesuítica no Brasil do século XVI e o itinerário biográfico essencial do P. Manuel da Nóbrega, presente em território brasileiro a partir de 1549, a liderar os primeiros jesuítas, voltamos para nos concentrarmos na sua atividade missionária. O P. Nóbrega acreditou de início que a cristianização do Brasil seria uma tarefa relativamente acessível. Compreendeu num tempo sucessivo o quanto a utopia e o entusiasmo da chegada eram difíceis de harmonizar com

* Este artigo continua o que anteriormente publicámos: Adélio Fernando ABREU, *O P. Manuel da Nóbrega e a evangelização dos indígenas do Brasil (1549-1570) (1)*. *Contextualização e itinerário biográfico*, in *Humanística e Teologia* 34/1 (2013) 215-262.

** Centro de Estudos de História Religiosa e Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa – Porto.

os obstáculos com que se ia cruzando. À medida que foi conhecendo melhor a realidade brasileira e que as dificuldades ganhavam visibilidade, a sua perspectiva tornou-se mais realista. Se, por um lado, os obstáculos e dificuldades o fizeram por vezes ceder ao pessimismo e ao desânimo, por outro, exigiram-lhe reflexão sobre a continuidade da missão.

Visto que as linhas de pensamento do jesuíta e a forma como orientou e realizou a evangelização, a que havemos de dedicar publicação posterior, se ressentiram e enfrentaram esses obstáculos, cumpre-nos, por agora, identificá-los e apresentá-los. A sua sistematização partirá dos grupos incluídos no processo missionário: os indígenas, os colonos e os missionários.

1. Da parte dos indígenas

As sociedades indígenas com que os missionários contactaram evidenciaram-lhes um conjunto de limites à ação evangelizadora. Abordamos de seguida quatro que temos por principais: a itinerância, a conflitualidade entre os grupos, a antropofagia e a família poligâmica.

1.1. A itinerância

Os indígenas eram povos que não se fixavam à terra e não residiam prolongadamente no mesmo local. Pelo contrário, eram seminómadas. Como refere José de Anchieta, «é quase natural destes Índios nunca morar num lugar certo, senão que depois de ter aqui vivido algum tempo passam-se para outro lugar, e daí para outro»¹. Habitavam normalmente em aglomerados dispersos de poucas casas – seis ou sete casas, segundo Anchieta² – de palha ou de palma, mas capazes de acolher muita gente e ocupadas em modo não permanente: três ou quatro anos ou mesmo anualmente conforme as experiências e as regiões³. O P. Luís da Grã remete-nos para as razões dessa itinerância:

¹ «Hé natural destes Índios nunca morar em hum lugar certo, senão que depois de aver aqui vivido algum tempo se passão a outro lugar, e dahi a outro» – José de ANCHIETA, Carta [ao provincial de Portugal?], Piratininga, fim de dezembro de 1556, n. 1, in *MB*, II, 314 [Serafim LEITE, *Monumenta Brasiliae*, I-IV (= Monumenta Historica Societatis Iesu 79-81.87), Roma: MHSI, 1956-1960].

² Cf. ANCHIETA, Carta ao P. Inácio de Loyola, Piratininga, [1 de setembro de] 1554, n. 23, in *MB*, II, 96 [114]; Robert RICARD, *Les Jésuites au Brésil pendant la seconde moitié du XVI^e siècle (1549-1597)*. *Méthodes missionnaires et conditions d'apostolat*, in *Revue d'histoire des missions* 14 (1937) 359.

³ O P. Luís da Grã, no texto citado na nota seguinte, fala de três ou quatro anos, enquanto o P. Azpilcueta Navarro refere uma mudança anual. As divergências são perfeitamente justificáveis por experiências diferentes em diferentes regiões. Cf. João de AZPILCUETA, Carta aos padres e irmãos de Coimbra, Baía, 28 de março de 1550, n. 2, in *MB*, I, 181.

«O que maior dificuldade nos faz é a mudança contínua desta gente, que não atura num lugar senão muito pouco porque, como as casas de terra ou de palma que usam não duram senão três ou quatro anos, vão fazer outras noutra lugar; e é também a causa que, acabada uma novidade de mantimentos numa parte, buscam outra noutra parte derrocando sempre para isso matos, como fazem os brancos; e o pior é que não se mudam juntos, mas espargidos»⁴.

Luís da Grã aponta dois motivos: a precariedade das casas e o sustento. O primeiro não é certamente mais do que a consequência da mobilidade que caracterizava aqueles povos. A análise de Grã é mais relevante no que se refere ao segundo aspeto. A sua contínua mudança resultava da busca de alimentos. A transferência cíclica dos tupis-guaranis estava condicionada por uma economia de subsistência ou mesmo de sobrevivência, ligada ao cultivo de raízes, sobretudo a mandioca, e também à caça e à pesca. A vida seminómada tinha origens numa agricultura rudimentar, que exigia periodicamente a mudança de terra.

A ausência de fertilizantes animais, decorrente da sua não domesticação, a humidade e o alumínio excessivos, próprios dos solos tropicais, impossibilitavam uma agricultura em regime de permanência. Restava, por isso, a exploração temporária de uma parte da mata, depois trocada por outra. Os grupos menos evoluídos, nomeadamente os de matriz jê, subsistiam mesmo apenas da caça e da pesca e daquilo que recolhiam sem qualquer cultivo organizado, sendo, por isso, mais acentuado o seu nomadismo, como já referimos a propósito dos tapuias.

Alguns autores defendem, todavia, que estes modelos de sociedades não estão marcados exclusivamente pelos aspetos económicos e agrícolas. Entendem que a itinerância está também fortemente vinculada à organização sociopolítica destes povos, liderados por uma autoridade bastante débil, sem centralização e estratificação⁵.

A não fixação das gentes trazia dificuldades acrescidas à evangelização. Segundo o P. Grã, atrás citado, esta era mesmo a principal dificuldade. Para além de a dispersão exigir uma contínua deslocação dos missionários, que já

⁴ «Lo que maior dificultad nos haze es la mudança continua desta gente, que no atura en un lugar sino mui poco, porque las casas de tierra que usan o de palma no duran sino hasta tres o quatro años, vanse a hazer otras en otro lugar; y es también la causa que acabada una novedad de mantimientos en una parte, buscan otra en otra parte, derrocando siempre para ello matos, como lo hazen los blancos; y lo que peor es, que no se mudan juntos, sino espargidos» – Luís DA GRÃ, Carta ao P. Inácio de Loyola, Piratininga, 8 de junho de 1556, n. 6, in *MB*, II, 292.

⁵ Cf. Jorge COUETO, *Portugal y la Construcción de Brasil* (= Portugal y el mundo 6) Madrid: Mapfre, 1996, *Portugal*, 67-69.

de si escasseavam, a itinerância fazia com que a perseverança da conversão diminuísse. «Tem-se cá muito pouca confiança neles, porque são muito mudáveis, e parece aos homens impossível poderem estes vir a ser bons cristãos»⁶. Os missionários depressa se aperceberam de que aqueles que davam por convertidos, ao mudarem de lugar, interrompiam a sua aprendizagem religiosa e, passando a viver entre pagãos, regressavam aos seus comportamentos anteriores. A resposta a este obstáculo foi dada através dos colégios que reuniam os meninos e dos aldeamentos que procuravam juntar diversos aglomerados aborígenes.

1.2. As guerras intertribais

A guerra entre os grupos fazia parte do quotidiano brasilíndio. Algumas descrições destes povos sublinham a sua fortaleza física, os seus instrumentos de guerra e a violência com que investiam contra os inimigos. É o caso dos aimorés, que «são como gigantes. Trazem um arco muito forte na mão, e na outra um pau muito grosso com que pelejam com os contrários e facilmente os despedaçam, e fogem para os matos; e são muito temidos entre todos os outros»⁷.

Por trás desta beligerância quase permanente, estavam algumas motivações: a utilização de territórios privilegiados, as rivalidades entre chefes, a captura dos inimigos, a constituição de grupos maiores pela absorção dos menores, as desavenças entre famílias, o aumento demográfico⁸. Aos olhos dos primeiros evangelizadores, a hostilidade não sobressaiu, porém, como consequência da ganância ou do desejo de posse, mas sobretudo do ódio e da vingança⁹.

⁶ «Tiénese acá muy poca confiança en ellos, porque son muy mudables, y parece a los hombres imposible poder éstos venir a ser buenos christianos» – Afonso BRÁS, Carta aos padres e irmãos de Coimbra, [Espírito Santo, 24 de agosto de 1551], n. 3, in *MB*, I, 274.

⁷ «Estos gentiles son como gigantes. Traen un arco muy fuerte en la mano, y en la outra un palo muy grueso con que pelean con los contrarios, y facilmente los despedaçan, y huyen para los matos; y son muy temidos entre todos os los otros» – Manuel DA NÓBREGA, *Informação das Terras do Brasil*, [Aos padres e irmãos de Coimbra, Baía, agosto? de 1549], n. 2, in *MB*, I, 149. Sobre a beligerância dos brasilíndios nos tratados do século XVI, veja-se Rui LOUREIRO, *A Visão do Índio Brasileiro nos Tratados Portugueses de Finais do Século XVI*, in *O Confronto do Olhar. O Encontro dos Povos na Época das Navegações Portuguesas* (= Universitária), coord. A. L. Ferronha, Lisboa: Caminho, 1991, 276-279.

⁸ Para uma síntese sobre as guerras entre indígenas, veja-se COUTO, *Portugal*, 110-114. Sobre o aspeto demográfico, veja-se BRÁS, Carta aos padres e irmãos de Coimbra, [Espírito Santo, 24 de agosto de 1551], n. 3, in *MB*, I, 275.

⁹ Cf. NÓBREGA, Carta a Martín de Azpilcueta Navarro, Salvador [Baía], 10 de agosto de 1549, n. 3, in *MB* I, 137.

As ações militares podiam ir de simples emboscadas em território inimigo a batalhas de maior envergadura, congregando grupos ou mesmo tribos. Eram decididas no conselho dos chefes, consideradas as previsões dos feiticeiros: «Na véspera de entrarem na luta, os que tinham vindo doutras partes, como é costume deles, construíram uma pequena cabana e começaram a oferecer sacrifício aos seus feiticeiros (a quem chamam pajés), perguntando-lhes que lhes iria suceder no combate»¹⁰. As guerras terminavam quando um dos grupos em contenda abandonava o campo de batalha, deixando para trás os mortos, os feridos e os prisioneiros. Esperavam-nos os rituais antropofágicos sucessivos às contendidas. «Estes desta terra sempre têm guerra com outros e assim andam todos em discórdia. Comem-se uns aos outros, digo os contrários»¹¹.

A beligerância conatural à vida indígena adquiriu relevo com o avanço da colonização portuguesa. Os colonos viam com bons olhos as batalhas entre indígenas. Estando ocupados uns com os outros, diminuía os riscos de ataque aos portugueses. Além disso, as guerras, sendo geradoras de morte e de dispersão, podiam ainda desocupar terrenos ou conquistá-los através dos indígenas mais próximos, assim como disponibilizar alguns escravos entre os prisioneiros de guerra. Mais tarde eram já os próprios portugueses que estimulavam os aborígenes para que atacassem os seus contrários, esperando daí tirar vantagem:

«Em toda a costa se tem geralmente, por grandes e pequenos, que é grande serviço de N. Senhor fazer aos gentios que se comam e se travem uns com os outros, e nisto têm mais esperança que em Deus vivo, e nisto dizem consistir o bem e segurança da terra, e isto aprovam capitães e preladados, eclesiásticos e seculares, e assim o põem por obra todas as vezes que se oferece»¹².

¹⁰ «Igitur, pridie quam manum conferrent, qui aliunde convenerant (ut ipsis mos est) structo quodam tuguriolo veneficis suis (quos pagés nominant) sacrificium affere caeperunt, sciscitantes ab eis quid ipsis in conflictu successurum esset» – ANCHIETA, Carta ao P. Inácio de Loyola, Piratininga, [1 de setembro de] 1554, n. 13, in *MB*, II, 91 [108-109].

¹¹ «Estes desta terra sempre tem guerra com outros e asi andão todos em discordia. Comem-se huns aos outros, digo os contrários» – NÓBREGA, Carta ao P. Simão Rodrigues, Baía, [10? de abril de] 1559, n. 5, in *MB*, I, 111.

¹² «Em toda a costa se tem geralmente, por grandes e pequenos, que hé grande serviço de N. Senhor fazer aos gentios que se comão e se travem huns com os outros, e nisto tem mais esperança que em Deus vivo, e nisto dizem consistir o bem e segurança da terra, e isto aprovão capitães e preladados, eclesiasticos e seculares, e asi o põem por obra todas as vezes que se oferece» – NÓBREGA, Carta a Tomé de Sousa, Baía, 5 de julho de 1559, n. 12, in *MB*, III, 76-77.

A guerra entre os grupos também condicionava a evangelização, não só porque a violência se opunha ao evangelho, mas também porque criava convulsão e mobilidade, impossibilitando o anúncio, e porque proporcionava as vítimas para os rituais antropofágicos. Para contornarem esta dificuldade, os jesuítas defenderam o apaziguamento dos autóctones, recorrendo à autoridade secular e congregando-os sob a sua orientação e proteção. A violência foi, todavia, prevalecendo, mesmo entre os já cristianizados.

1.3. A antropofagia

A antropofagia era um hábito muito comum entre os povos do Brasil, nomeadamente entre os tupis que dominavam o litoral. Andava intimamente unida com a guerra e integrava os elementos essenciais dos rituais de vitória a ela subsequentes. Quando terminavam os combates e os vencidos se punham em fuga, no campo de batalha para além dos vencedores ficavam os mortos, os feridos e os prisioneiros. Os que não podiam resistir ao caminho de regresso eram mortos e comidos em viagem ou no regresso. Os outros, amarrados e transportados vivos para as aldeias dos vencedores, seriam recebidos com um ritual de hostilidade. Aí obrigavam-nos «a saudar os habitantes da mesma [aldeia] com a expressão: “Eu, vossa comida, cheguei” e recebiam-nos com grande hostilidade, sobretudo as mulheres, que os injuriavam, maltratavam e mordiam, indicando as partes que pretendiam devorar-lhes»¹³.

Da captura até à execução decorriam normalmente alguns meses. A hostilidade terminava, contudo, após o ritual de chegada. O capturado a partir daí era tratado bem. Concediam-lhe uma mulher, por norma filha daquele que o capturou ou do principal, a qual devia guardá-lo, zelar bem por ele, alegrar-lhe os últimos tempos de vida e procurar que engordasse para o dia do sacrifício ritual, em que toda a aldeia se reuniria em festa. Nas fontes jesuíticas encontram-se alguns relatos pormenorizados do que se passava com os prisioneiros de guerra. Revelam também a estranheza dos missionários perante tais costumes. Conta o P. Nóbrega:

«Quando capturam algum, trazem-no com grande festa com uma soga à garganta, e dão-lhe por mulher a filha do principal ou qualquer outra que mais o contente. E põem-no a cevar como um porco, até o matarem; para isso juntam-se

¹³ «Se les obligaba a la llegada a saludar a los habitantes de la misma con la expresión: “Yo, vuestra comida, llegué” e los recibían con gran hostilidad, sobre todo las mujeres, que los injuriaban, maltrataban y mordían, indicando las partes que pretendían devorarles» – COUTO, *Portugal*, 115. Sobre a antropofagia dos habitantes do Brasil nos tratados do século XVI, veja-se LOUREIRO, *Visão*, 279-282.

todos os da comarca a ver a festa. E um dia antes de o matarem, lavam-no todo, e no dia seguinte pegam nele e põem-no num terreiro atado pela cintura com uma corda, e vem um deles muito bem ataviado e faz-lhe uma prática dos seus antepassados. E acabada, o que está para morrer responde-lhe dizendo que os valentes não temem a morte, e que ele também matara muitos dos seus, e que cá ficavam os seus parentes, que o vingariam, e outras coisas semelhantes. E morto, cortam-lhe logo o dedo polegar, porque com ele atirava as flechas, e o resto partem em pedaços, para o comer assado ou cozido»¹⁴.

Um outro passo de Nóbrega, alusivo aos mesmos rituais de vitória, junta ainda dados relativos aos mortos em combate e ao facto de os eventuais filhos dos capturados, gerados durante o período que medeia a vitória e a festa ritual, também virem a ser destinados a rituais antropofágicos. Esta sorte deve-se ao facto de os nativos terem um conceito de paternidade e filiação segundo o qual o pai era o único responsável pela geração. A mãe não era mais que o recetáculo necessário para o período de gestação. O filho era, por isso, considerado verdadeiramente filho apenas do pai. Suposta esta conceção, os filhos dos capturados tinham traçado o mesmo destino do pai. Estes costumes intensificavam o horror e a abominação dos missionários, tal como a necessidade de se empenharem na sua superação.

«Se acontece que tomem alguns dos contrários na guerra, trazem-nos presos algum tempo e dão-lhes as suas filhas por mulheres para que os sirvam e guardem, e depois matam-nos e comem-nos em grandes festas, e com ajuntamento dos vizinhos que vivem ao redor; e se destes tais ficam filhos também os comem, ainda que sejam seus netos e irmãos, e às vezes as próprias mães; e dizem que somente o pai tem parte nele e a mãe não tem nada. Esta é a coisa mais abominável que entre esta gente há. E se matam algum na guerra

¹⁴ «Quando cativan alguno, tráenle con grande fiesta con una sogá a la garganta, y danle por muger la hija del principal, o qualquier otra que más le contenta. Y pónenlo a cevar como puerco, hasta que lo han de matar; para lo qual se ayuntan todos os de la comarca a ver la fiesta. Y un día antes que le maten, lánvalo todo, y el día siguiente lo sacan, y pónenlo en un terrero atado por la cintura con una cuerda, y viene uno de ellos muy bien ataviado, e le haze una plática de sus antepassados. Y acabada, el que está para morir, le responde diziendo que de los valientes es no temer la muerte, y que él también matara muchos de los suyos, y que acá quedavan sus parientes, que lo vengarían, y otras cosas semejantes. Y muerto, córtanle luego el dedo pulgar, porque con aquél tirava con las flechas, y lo demás hazen en pedaços, para lo comer assado o cozido» – NÓBREGA, *Informação*, n. 4, in *MB*, I, 152. Cf. PÊRO DE MAGALHÃES DE GÂNDAVO, *História da Província de Santa Cruz*, [1573], in *O Reconhecimento do Brasil* (=Biblioteca da expansão portuguesa 14), dir. Luís de Albuquerque, Lisboa: Alfa, 1989, 110-113; FRANCISCO SOARES, *Coisas notáveis do Brasil*, [1590] in *Reconhecimento*, 149.

trazem-no em pedaços e põem-no ao fumo e depois comem-no com a mesma solenidade e festa, e tudo isto pelo ódio entranhável que têm uns aos outros»¹⁵.

Para a compreensão da prática de antropofagia dos grupos tupis é importante não ficar apenas nos pormenores narrativos, mas penetrar também no seu sentido. As teorias interpretativas dos diversos autores nem sempre são convergentes. Apoiados na síntese de Jorge Couto, apresentamos de seguida as duas vias fundamentais¹⁶.

Entre os povos tupis, segundo a maioria dos autores, sobretudo antropólogos e etnólogos, a antropofagia assumia uma função apenas ritual com um significado simbólico e mágico, segundo o qual a ingestão da carne das vítimas fazia com que assimilassem as suas qualidades, concretizassem a vingança, assegurassem a supremacia militar e mágica sobre o povo derrotado e realizassem um rito coletivo de comunhão com o sagrado. O guerreiro que capturava o inimigo e também o seu verdugo adquiriam, por cada inimigo capturado e morto em ritual, um novo nome, que lhes aumentava o prestígio e lhes abria as portas da imortalidade. Matar e comer os inimigos, apropriando-se da sua vida e vingando a morte dos antepassados, era para os vencedores um bem supremo e uma forma de acesso ao paraíso. Talvez, por isso, quando os indígenas estavam prestes a morrer, tinham por hábito pedir «carne dos seus contrários para comer, porque assim vão consolados»¹⁷. A morte era também honrosa para a vítima porque, para a mentalidade indígena, era mais digno ser devorado pelos inimigos do que passar pelo processo de putrefação subsequente

¹⁵ «Si acontece que tomen alguns de los contrarios en la guerra, tráenlos presos algún tempo y danles sus hijas por mugeres y para que los sirvan e guarden, y después los matan e comen con grandes fiestas, e con ayuntamiento de los vezinos que biven arredor; y si destos tales quedan hijos también los comen, aunque sean sus nietos y hermanos, y a las vezes las proprias madres; y dizen qu'el padre solamente tiene parte en él y la madre no tiene nada. Esta es la cosa más abominable que entre esta gente ay. Y si matan alguno en la guerra tráhenlo en pedaços y ponenlo al humo y después lo comen con la misma solemnidad e fiesta, y todo esto por el odio entrañable que se tienen unos a otros» – NÓBREGA, Carta a Martín de Azpilcueta Navarro, Salvador [Baía] 10 de agosto de 1549, n. 3, in *MB I*, 136-137. Veja-se outro episódio, relativo a uma criança, em que o P. Azpilcueta sublinha a abominação diante de tais costumes: «Entroduzidos los desta aldea algo en la fee passé adelante a otra, y llegando medixeron que entonces acabavan de matar una muchacha, y mostráronme la casa, y entrando dentro hallé que la estaban coziendo para la comer, y la cabeça estava colgada en un palo; y comencéas a estranhar y afear el caso tan abominable y contra naturaleza» – ÁZPILCUETA, Carta aos padres e irmãos de Coimbra, Salvador [da Baía, agosto? de] 1551, n. 6, in *MB I*, 282.

¹⁶ Cf. COUTO, *Portugal*, 120-124.

¹⁷ «Came de sus contrarios para comer, porque así van consolados» – Vicente RODRIGUES, Carta aos padres e irmãos de Coimbra, Baía, 17 de maio de 1552, n. 3, in *MB I*, 308. Cf. ÁZPILCUETA, Carta aos padres e irmãos de Coimbra, Baía, 28 de março de 1550, n. 3, in *MB I*, 182. Para os missionários, este último pedido expressava somente o deleite proporcionado pela carne humana.

à sepultura. Os indígenas preferiam também serem mortos e devorados como valentes guerreiros do que serem resgatados para o trabalho servil, porque «cumpriria à sua honra passar por tal morte como valente capitão»¹⁸.

Mesmo não constituindo a versão predominante, alguns arqueólogos e historiadores defendem que a antropofagia entre os tupis tinha também uma função nutritiva. Baseiam-se no facto de as fontes do século XVI, ao narrarem os rituais antropofágicos, refletirem também alguns elementos que indiciam um desempenho alimentício: os capturados eram considerados *nossa comida*; a carne era fumada, subentendendo-se ser reserva de alimentação; os cadáveres dos mortos e feridos em combate eram comidos por vezes sem referência a rituais; os capturados passavam por um tempo de engorda antes do sacrifício; o alimento era verdadeiramente apreciado; as sobras da festa de vitória eram guardadas para consumir posteriormente. Mário Maestri sintetiza as duas versões, referindo que «os tupis "tinham consciência do valor nutritivo da carne humana e da violência social de tal hábito", pelo que o seu "discurso sobre o abatimento cerimonial dos inimigos serviria como recurso catártico comunitário"»¹⁹.

Não é possível possuir hoje total conhecimento da argumentação de Nóbrega, dado que se perdeu o seu *Tratado contra a Antropofagia e contra os Cristãos Seculares e Eclesiásticos que a Fomentam e Consentem*, escrito em 1558²⁰. A antropofagia representava, porém, para os missionários um verdadeiro obstáculo à evangelização e à conversão. Consideravam-na um costume abominável, desumano e irracional. Era difícil, mesmo se penetrassem no sistema de rituais e de crenças dos autóctones, compreendê-lo, de forma a terem dele uma perspectiva menos implacável. Sendo a ingestão de carne humana inconciliável com a natureza humana e com o evangelho, os missionários percebiam o quanto era necessário fazer pela sua superação. Neste empenho distanciaram-se dos colonos portugueses que, por vezes, contemporizavam com a prática nativa, aguardando os dividendos.

¹⁸ «Ele dezía que no lo vendiessen, porque le cumplía passar por tal morte como valiente capitán» – AZPILCUETA, Carta aos padres e irmãos de Coimbra, Salvador [da Baía, agosto? de] 1551, n. 2, in *MB*, I 279.

¹⁹ «Os tupis "tenían conciencia del valor nutritivo de la carne humana y de la violencia social de tal hábito", por lo que su "discurso sobre el abatimiento ceremonial de los enemigos serviría como recurso catártico comunitario"» – Mário MAESTRI, *A Terra dos Males sem Fim. Agonia tupinambá no litoral brasileiro (século XVI)*, Porto Alegre-Bruxelas 1991-1992, cit. COUTO, *Portugal*, 125. Serafim Leite também pensa que na raiz dos rituais podem estar motivos económicos. Cf. S. LEITE, *A antropofagia dos índios do Brasil. Tentativa de interpretação e como se dominou*, in *Brotéria* 25 (1937) 372.

²⁰ Cf. LEITE, *MB*, II, 468; NÓBREGA, Carta a Tomé de Sousa, Baía, 5 de julho de 1559, nn. 11-14, in *MB*, III, 76-77.

No combate à antropofagia, mais do que motivos religiosos, eram invocados sobretudo motivos práticos e jurídicos: na antropofagia praticava-se um homicídio na pessoa da vítima que ia ser devorada, o que era proibido e castigado pela lei²¹. Uma vez arriscando a vida, outras com a ajuda da autoridade civil, foram possíveis alguns progressos. As regressões de neoconvertidos eram, todavia, frequentes. Esta evolução lenta e intermitente resultava precisamente do facto de a antropofagia estar profundamente arraigada na sociedade indígena, vinculada ao prestígio guerreiro e à imortalidade.

1.4. A vida familiar

A família indígena era poligâmica, sob dois aspetos: a simultaneidade e a sucessão. A simultaneidade enuncia o costume indígena de um homem ter várias mulheres ao mesmo tempo. A sucessão verificava-se no hábito de um indígena ter várias mulheres ao longo da sua vida. O P. Luís da Grã exprime estes dois aspetos no mesmo passo, quando refere ser característica dos índios «ter muitas mulheres, mas a verdade é que nenhuma é mulher verdadeira, mas antes concubina porque as deixam cada vez que se lhes apetece»²². A poligamia justificava-se sobretudo pela procriação. Para um indígena era motivo de honra ter muitos filhos e este objetivo era mais fácil de alcançar com um elevado número de mulheres. O limite provinha apenas da capacidade de as sustentar, pelo que muitos só tinham uma e apenas os principais podiam dispor delas em grande número²³.

Relativamente a aspetos concretos da vida familiar, as fontes, narrando alguns isoladamente, permitem concluir a sua existência, mas não possibilitam sempre a generalização. Referimo-nos a situações em que a mulher era morta pelo marido por ciúmes ou adultério e a outras em que o adultério parecia ser pouco valorizado, a casos em que os homens embriagados tomavam as mulheres alheias, a abortos provocados na sequência de conflitos familiares ou de relações esporádicas de mulheres que não tinham vida em comum com nenhum homem²⁴.

²¹ Cf. S. LEITE, *Suma histórica da Companhia de Jesus no Brasil (assistência de Portugal) 1549-1760*, Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1965, 69.

²² «Tener muchas moçeres, pero a la verdad ninguna es muger verdadera, sino concubina porque las dexan cada vez que se les antoja» – GRÃ, Carta ao P. Inácio de Loyola, Piratininga, 8 de junho de 1556, n. 7, in *MB*, II, 292. Cf. LEITE, *História*, II, 292.

²³ Cf. GRÃ, Carta ao P. Inácio de Loyola, Piratininga, 8 de junho de 1556, n. 7, in *MB*, II, 292; António PRES, Carta aos padres e irmãos de Portugal, Baía, 22 de outubro de 1560, n. 8, in *MB*, III, 315; S. LEITE, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, II, Lisboa-Rio de Janeiro: Portugália-Civilização Brasileira, 1938, 293.

²⁴ Cf. António BLÁZQUEZ, Carta a Diego Laynes, Baía, último de abril de 1558, n. 9, in *MB*, II, 432-433; António DE SÁ?, Carta aos padres e irmãos da Baía, [Espírito Santo, fevereiro? de 1559], 7, in *MB*,

Aliás, a fidelidade das mulheres aos seus maridos, segundo informação de Nóbrega, tomava-se habitual após o início da vida em comum²⁵. Quanto ao tempo anterior, a iniciação sexual dos indígenas e a preparação da união conjugal respondiam também a algumas regras e costumes, conforme a descrição de Fernão Cardim em 1585:

«Nenhum mancebo se costumava casar antes de tomar contrário, e perseverava virgem até que o tomasse e matasse correndo-lhe primeiro suas festas por espaço de dois ou três anos; a mulher da mesma maneira não conhecia homem, até lhe não vir sua regra, depois da qual lhe faziam grandes festas; ao tempo de lhe entregarem a mulher faziam grandes vinhos, e acabada a festa ficava o casamento perfeito, dando-lhe uma rede lavada»²⁶.

Sobre o modo como os indígenas entendiam a sexualidade, também não se pode generalizar. De facto, Anchieta contradiz de algum modo o que anteriormente foi dito, quando declara que «as mulheres andam nuas e não se sabem negar a nenhum, mas elas mesmas acometem e importunam os homens deitando-se com eles nas redes, porque têm por honra dormir com os cristãos»²⁷. Os termos da afirmação são diferentes, dado que Anchieta se refere à relação entre nativas e cristãos. De qualquer forma o seu comportamento, mesmo que possa resultar de outras motivações ou contrapartidas, deve dizer algo também da sexualidade indígena em si mesma. As informações contraditórias podem fundamentalmente mostrar que são circunscritas aos grupos em observação e aos casos observados, e que o Brasil era muito vasto territorialmente e diverso na população para se definir por uma uniformidade de hábitos e comportamentos.

A poligamia trazia à evangelização dificuldades acrescidas. De facto, não estava apenas em causa a superação de hábitos familiares inconciliáveis com o evangelho, convencendo os indígenas a terem uma só mulher. Para os missionários, a questão era mais complexa e arrastava consigo essencialmente

III, 21; ANCHIETA, Carta a Diego Laynes, São Vicente, 1 de junho de 1560, n. 5, in *MB*, III, 254; Fernão CARDIM, *Tratados da Terra e Gente do Brasil*, [1585], intr. e notas de Baptista Caetano – Capistrano de Abreu – Rodolpho Garcia, Rio de Janeiro: Leite, 1925, 166.

²⁵ Cf. NÓBREGA, *Informação*, n. 6, in *MB*, I, 153.

²⁶ CARDIM, *Tratados*, 164. Cf. SOARES, *Coisas*, 148. Cardim refere, aliás, que os indígenas possuíam casamento, se bem que duvide da sua validade, pelo facto de terem muitas mulheres e as abandonarem facilmente.

²⁷ «Las mogerres andan desnudas y no se saben negar a ninguno, mas aun ellas mesmas acometen y importunan los hombres echándose con ellos en las redes, porque timen por honra dormir con los christianos» – ANCHIETA, Carta ao P. Inácio de Loyola, Piratininga, julho de 1554, n. 2, in *MB*, II, 77.

dois problemas canônicos a resolver. O primeiro dizia respeito à determinação da mulher legítima pelo casamento natural, pois na eventualidade de ambos se converterem tal união era mantida. Se a poligamia fosse apenas simultânea, a mulher legítima seria a primeira a ser tomada. Juntando-se a esta a sucessiva, a mulher legítima deveria ser a que tivesse sido tomada em primeiro lugar, mas com o intuito de a conservar para sempre. Esta intrincada questão começou a resolver-se à medida que os missionários se convenceram de que, no quadro da vida indígena, não se podia falar de casamento natural anterior, dado que as mulheres eram tomadas e deixadas com muita facilidade e sem nenhuma intenção de as manter para sempre. Assim se pronunciou Nóbrega, apelando à sua formação canonística:

«Os principais destas aldeias batizaremos presto, porque apenas precisam de procurar uma mulher de quem esperem que lhes guarde lealdade, porque o seu costume [dos índios] até agora foi não estimar o adultério, e tomar uma e deixar outra ad beneplacitum, e por isto parece-me que não tem nestes gentios lugar o Capítulo "Gaudemus", De Divortiis com o que lá se nota, scilicet, que tenham de tomar por mulher a primeira que tenham tido, porque nunca as tomavam para as terem sempre, o que não têm os outros infiéis de África e outras partes, que as tomavam para sempre, e pelo menos é contrato, o que nestes não há, porque têm-nas mais por mancebas do que por mulheres»²⁸.

Em segundo lugar, a poligamia multiplicava também os laços familiares e possibilitava relações sexuais simultâneas ou sucessivas com mulheres parentes entre si, dando origem a impedimentos de consanguinidade, afinidade e pública honestidade. Para os impedimentos contribuía ainda o modo como os indígenas entendiam a paternidade e a filiação. Conforme referimos no número anterior, para eles a geração de um filho dependia exclusivamente do pai. Esta conceção tinha consequências no momento de se unirem. Nenhum homem se juntava com a sobrinha filha de um irmão, mas já escolhia

²⁸ «Los principales destas aldeas bautizaremos presto, porque no está en más que en buscar muger de que esperen que les guardará lealtad, porque su costumbre hasta agora fué no estimar el adultério, y tomar una y dexar otra ad beneplacitum, y por esto me parece que no tiene en estos gentiles lugar o Capítulo "Gaudemus", De Divortiis con lo que allí se nota, scilicet, que ayán de tomar por muger la primera que avían tenido, porque nunca las tomavan para las tener siempre, lo qual no tienen los otros infieles de África e otras partes, que las toman para siempre, y a lo menos es contrato, lo qual en éstos no ay, porque es más tenerlas por mancebas que por mugeres» – NÓBREGA, Carta a Martín de Azpilcueta Navarro, Salvador [Baía], 10 de agosto de 1549, n. 6, in *MB*, I, 141.

preferencialmente a sobrinha filha de uma irmã para se unir. Como esta não era tida como verdadeiramente filha da irmã, não era também considerada do mesmo sangue daquele que a desejava por mulher. O mesmo se passava com a união simultânea ou sucessiva de um homem com uma mulher e com uma filha dela, se gerada de outro homem. Relativamente aos impedimentos, a solução passou pelos insistentes pedidos de dispensa dos de direito positivo, permanecendo unicamente os de direito divino e natural: entre pais e filhos; entre irmão e irmã²⁹. Ao pedir a Inácio de Loyola a dispensa dos ditos impedimentos, Nóbrega clarifica o problema com que se debate:

«Os gentios desta terra, como não têm matrimónio verdadeiro com ânimo de perseverarem toda a vida, mas tomam uma mulher e apartam-se quando querem, dificilmente se achará, em uma povoação e nas que estão ao derredor perto, quem se possa casar entre os que se converteram legitimamente à nossa fé, sem que haja impedimento de consanguinidade ou afinidade, ou de pública honestidade. E este é para nós o maior estorvo que temos, nem os poder pôr em estado de graça, e por isso não lhes ousamos dar o sacramento do batismo, pois é forçado ficarem ainda servos do pecado. Será necessário haver de Sua Santidade nisso largueza de direitos positivos e, se parecer muito duro ser de todo o direito positivo, ao menos seja de toda a afinidade, e seja tio com sobrinha, que é segundo grau de consanguinidade, e é cá o seu verdadeiro casamento. A sobrinha digo da parte da irmã, porque a filha do irmão é entre eles como filha e não se casam com as tais»³⁰.

²⁹ Cf. LETTE, *História*, II, 294-295.

³⁰ «Ho gentio desta terra, como não tem matrimonio verdadeiro com animo de perseverarem toda a vida, mas tomão huma mulher e apartão-se quando querem, de maravilha se achará, em huma povoação e nas que estão ao derredor perto, quem se poça cassar dos que se converteram legitimamente, à nossa fee, sem que aja inpidimento de consanguinidade ou afinidade, ou de publica onestidade. E este nos hé o maior estorvo que temos, nem os poder pôr em estado de graça, e por isso não lhe ouzamos a dar o sacramento do bautismo, pois hé forçado fiquarem ainda servos do peccado. Será necessario haver de Sua Santidade nisso largueza de direitos positivos e, se parecer muito duro ser de todo o direito positivo, ao menos seja de toda a afinidade, e seja tio com sobrinha, que hé segundo grao de consanguinidade, e hé quá o seu verdadeiro casamento. Ha sobrinha digo da parte da irmã, porque a filha do irmão hé entre elles como filha e não se casão com as tais» – NÓBREGA, Carta ao P. Inácio de Loyola, [São Vicente, maio de 1556], n. 4, in *MB*, II, 277. Este aspeto é explicado ainda mais claramente por Luís da Grã: «La más legítima muger entre ellos es la hija de la hermana (y no así la del hermano, que es como hija, porque tienen para sí que el niño no recibe carne de la madre, que es como un sacco, sino del padre)» – GRÃ, Carta ao P. Inácio de Loyola, Piratininga, 8 de junho de 1556, n. 7, in *MB*, II, 292. As dispensas já vinham sendo pedidas desde 1553, segundo se diz em NÓBREGA, Carta ao P. Luís Gonçalves da Câmara, São Vicente, último de agosto de 1553, n. 6, in *MB*, I, 525-526.

As dispensas foram posteriormente concedidas, conforme se depreende da carta de Nóbrega a Diego Laynes de 30 de julho de 1559, ainda que não seja especificado o seu alcance³¹. Contudo, já antes os padres tinham chegado a um modo de contornar os impedimentos de direito positivo, fazendo com que os indígenas antes do batismo realizassem o casamento segundo o direito natural, o qual teria depois necessariamente de manter-se:

«Um remédio usamos com alguns que vemos aptos para o batismo e catecumenados suficientemente, aos quais ensinamos como casarem segundo a lei da natureza antes de serem batizados, para que quando os batizarmos, encontrando-os já casados segundo a lei da natureza, possam perseverar no casamento que é proibido só pelo direito positivo»³².

As fontes associam também o P. Nóbrega à mesma práxis, pois informam que, na aldeia de São Tiago, perto da Baía, realizou 11 casamentos segundo a lei da natureza. O recurso a estes casamentos não era, todavia, apenas uma forma de evitar os impedimentos. O casamento segundo a natureza integrava um processo pedagógico que favorecia a convergência dos nativos para a família monogâmica, enquanto era testada a sua perseverança na conversão antes de celebrarem o batismo³³.

A obtenção das dispensas foi percorrendo também o seu caminho. Em 1561, pelo breve *In supereminenti*, Pio IV concedeu aos ordinários do Brasil e da Índia prerrogativas relativas à absolvição de penas eclesiásticas e à dispensa de graus de parentesco. Em 1567, pelo breve *Cum gratiarum omnium*, dirigido à Companhia de Jesus, Pio V dispensou todos os graus de consanguinidade ou afinidade, exceto os de direito divino, relativamente ao oriente e ao Brasil, onde não houvesse bispo, ou distasse 200 milhas³⁴.

³¹ Cf. NÓBREGA, Carta ao P. Diego Laynes, Baía, 30 de julho de 1559, n. 7, in *MB*, III, 117.

³² «Hun remedio usamos con algunos que vemos hábiles para el baptismo y, catecuminados suficientemente, que les enseñamos cómo casen antes de ser bautizados según la lei de naturaleza, para que quando los bautizarmos. hallándolos ya casados según lei de naturaleza, puedan perseverar en el casamiento que es prohibido por solo el derecho positivo» – GRÄ, Carta ao P. Inácio de Loyola, Piratininga, 8 de junho de 1556, n. 7, in *MB*, II, 293.

³³ Cf. António PIRES, Carta aos padres e irmãos de Portugal, Baía, 22 de outubro de 1560, n. 8, in *MB*, III, 314-315.

³⁴ Cf. PIUS IV, papa, Breve *In supereminenti*, 28 de janeiro de 1561, in *America Pontificia Primi Saeculi Evangelizationis (1493-1592). Documenta Pontificia ex Registris et Minutis praesertim in Archivo Secreto Vaticano Existentibus*, edit. Josef Metzeler, I, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1991, 698-701; PIUS V, papa, Breve *Cum gratiarum omnium*, 15 de dezembro de 1567, in *MB*, IV, 430-432; Nuno DA SILVA GONÇALVES, *Evangelização do Brasil: o P. Manuel da Nóbrega e a Acção da Companhia de Jesus*, in *Brotéria* 128 (1989) 440. Em 1554 tinha já sido dispensado

2. Da parte dos colonos

Alguns colonos portugueses tinham deixado Portugal rumo ao Brasil devido à pena de degredo, todos tentando singrar na vida através da exploração das riquezas do novo mundo. Colocavam em primeiro lugar os seus interesses, as suas áreas de cultivo de cana-de-açúcar e os seus engenhos. Os indígenas só eram importantes enquanto desempenhavam um papel ativo no sistema produtivo, pela mão de obra que podiam dispensar.

Para os evangelizadores os nativos eram os destinatários privilegiados da sua missão. Se para os colonos eram sobretudo um meio necessário para que a colonização lhes pudesse ser lucrativa, para os padres e irmãos eram a razão da sua presença no Brasil.

Tendo olhado os indígenas sob perspetivas divergentes, colonos e missionários condicionaram reciprocamente os objetivos perseguidos. Os obstáculos, aliás, só não foram mais incisivos porque a evangelização e a colonização percorreram um caminho paralelo, desencadeado em ambos os casos pela coroa portuguesa. O nosso estudo, ao incidir sobre a evangelização, identifica agora, sistematizados sob três aspetos, os principais obstáculos que lhe foram colocados pelos colonos: as capturas injustas, os contratemunhos e a oposição ao anúncio.

2.1. As capturas injustas

A redução de indígenas à escravatura no Brasil, levada a efeito pelos colonos, desenvolveu-se após a divisão do território em capitânias. Aos capitães donatários foi concedido o privilégio de os capturar para o seu serviço e de mandar vender em Lisboa até 39 por ano, livres do habitual imposto de transmissão³⁵. O facto de os donatários poderem dispor dos nativos segundo o seu próprio arbítrio abriu caminho a situações de exploração do trabalho indígena e à hostilidade deles para com os portugueses. O regimento de D. João III a Tomé de Sousa ressentiu-se dessas práticas anteriores e procurou disciplinar as situações em que os colonos apanhavam os locais e depois os vendiam como escravos:

o terceiro e quarto grau de consanguinidade, como se pode ver em I. LOYOLA, Carta ao P. Diego Mirón, Roma, 24 de fevereiro de 1554, in *MI*, VI, 371 [*Monumenta Ignatiana ex authographis vel ex antiquioribus exemplis collecta* (= Monumenta Historica Societatis Iesu): Romae: MHSL, 1903-1948].

³⁵ Cf. José Oscar BEOZZO, *Leis e Regimentos das Missões. Política indigenista no Brasil* (= Missão aberta 6), São Paulo 1983, 13; Frédéric MAURO, *Le Portugal et l'Atlantique au XVII^e siècle. 1579-1670. Etude économique*, Paris 1957, 148.

«Hei por bem que daqui em diante pessoa alguma de qualquer qualidade e condição que seja, não vá saltar nem fazer guerra aos gentios por terra nem por mar em seus navios nem em outros alguns sem vossa licença ou do capitão da capitania de cuja jurisdição for, posto que os tais gentios estejam levantados ou de guerra; [...] e indo algumas das ditas pessoas sem a dita licença ou excedendo o modo que lhe o dito capitão ordenar, quando lhe der a dita licença incorrerão em pena de morte natural e perdimento de toda a sua fazenda»³⁶.

Foram, portanto, proibidos os salteamentos de indígenas em situações de paz e condicionados à autorização e aos moldes definidos pelo governador ou pelos capitães nos casos em que atacassem os portugueses. Nesses casos o governador ou os capitães podiam declarar uma guerra justa, autorizando e legitimando os cativos. Nos outros os cativos eram injustos e, por isso, proibidos pela lei. Para os seus responsáveis estava previsto o castigo. Não consta, todavia, que a legislação tivesse obtido a eficácia desejada. O zelo pela justiça era uma tarefa difícil, dada a vastidão do território, a ganância dos colonos e a dificuldade das autoridades em fazerem cumprir as leis³⁷.

A necessidade de mão de obra para trabalhar nas plantações e nos engenhos de cana-de-açúcar levou a que, respeitando ou ultrapassando a lei, se fossem reduzindo os indígenas à escravidão, através de modos diversos³⁸:

³⁶ «Ey por bem que daquy em diamte pesoa allgúa, de qualquer calidade e condição que seja não vaa saltar nem ffazer guerra aos jemtios per terra nem per maar em seus navios nem em outros allguús sem vosa licença ou do capitão da capitania de cuja jurdição for posto que os taes gentios estem alevantados ou de guerra [...] e indo allguas das ditas pesoas sem a dita licemça ou eycedendo modo que lhe o dito capitão ordenar quoando lhe der a dita licença encorrerão em pena de morte naturall e perdimento de toda a sua fazemda» – JOÃO III, Regimento a Tomé de Sousa, 17 de dezembro de 1548, in HCPB, III, 348 [*História da Colonização Portuguesa do Brasil. Edição Monumental Comemorativa do Primeiro Centenário da Independência do Brasil*, dir. por Carlos Malheiro Dias, 3 vol., Porto: Litografia Nacional, 1921-1924] [= *Alguns Documentos sobre a Colonização do Brasil* (= Biblioteca da expansão portuguesa 23), dir. Luís de Albuquerque, Lisboa: Alfa, 1989, 130].

³⁷ Cf. LEITE, *Suma*, 80; N. S. GONÇALVES, *P.º Manuel da Nóbrega*, in EC, 399 [CONFERÊNCIA EPISCOPAL PORTUGUESA, *Encontro de Culturas. Oito Séculos de Missionação Portuguesa. Mosteiro de São Vicente de Fora. Julho a Dezembro de 1994*, Lisboa: Conferência Episcopal Portuguesa, 1994]; GONÇALVES, *Evangelização*, 532-533. O conceito de guerra justa era partilhado pela reflexão teológica da época. Entre os motivos que a justificavam encontravam-se a autodefesa e a defesa do direito à evangelização pacífica. Cf. Jesús LÓPEZ-GAY, *Los jesuitas y el «proceso» a la evangelización de América*, in CONGRESO INTERNACIONAL DE HISTORIA, *La Compañía de Jesús en América. Evangelización y justicia. Siglos XVII y XVIII. Actas*, Córdoba: Imprenta San Pablo; 1993, 151-152.

³⁸ Cf. Hans-Jürgen PRIEN, *La historia del cristianismo en América Latina* (= El peso de los días 21), Salamanca 1985, 178-180; MAURO, *Portugal*, 148-149; Joaquim ROMERO DE MAGALHÃES, *A construção do espaço brasileiro*, in *História da Expansão Portuguesa*, dir. Francisco Bethencourt –

1. Os resgates. Segundo este modelo, os portugueses compravam os indígenas que tinham sido capturados por outros indígenas nas frequentes guerras entre grupos e que estavam destinados aos rituais antropofágicos. A redução à escravidão neste caso aparecia vestida de ação meritória, salvando os prisioneiros da morte e do canibalismo dos seus contrários. Esta prática ocasionava, no entanto, que os colonos instigassem os combates intertribais para daí tirarem dividendos.
2. Os saltos. Segundo este modelo, os portugueses aprisionavam os da terra em batidas que realizavam. Começaram já nos primeiros tempos da presença portuguesa no Brasil e acentuaram-se durante o regime das capitânias, criando e incentivando a hostilidade dos nativos relativamente aos portugueses. Esta prática definia progressivamente um círculo vicioso: os nativos atacavam os portugueses porque estes os salteavam e os portugueses atacavam-nos porque eles apanhavam portugueses e levavam-nos para os seus rituais de canibalismo. Este era um dos motivos que ditavam a guerra justa.
3. As entradas, mais tarde chamadas bandeiras. Segundo este modelo, os colonos deixavam a zona costeira onde habitavam e penetravam no interior regressando depois com indígenas capturados. É um modelo mais tardio, começado ainda no século XVI e posteriormente desenvolvido. Não tem, por isso, tanta vigência no período que nos encontramos a estudar.

A captura era acompanhada por outros atentados, nomeadamente a violência contra os indígenas, a conflituosidade suscitada entre eles, a tomada de posse das suas terras. «Deste mesmo ódio que se tem ao gentio, nasce não lhes chamarem senão cães e tratem-nos como cães, não olhando o que dizem os Santos, que a verdadeira justiça tem compaixão e não indignação»³⁹. Se do ponto de vista do direito não era permitido aos colonos agirem arbitrariamente contra os da terra, de facto muitos agiam indiscriminadamente contra eles. Para tal contribuía a menoridade civil dos indígenas aos olhos do sistema judicial. Como a justiça recusava a prova testemunhal indígena, o sistema estava imediatamente viciado. No fundo, segundo a denúncia de Nóbrega, tudo era legítimo, desde que fosse feito na ausência de outros portugueses ou então com o seu silêncio cúmplice:

Kirti Chaudhuri, II: *Do Índico ao Atlântico (1570-1697)*, [Lisboa]: Temas & Debates, 1998, 32-34; MORAES, *Nóbrega*, 77; Eduardo HOORNAERT, *A tradição lascasiana no Brasil*, in *Revista Eclesiástica Brasileira* 35 (1975) 380.

³⁹ «Deste mesmo ódio que se tem ao gentio, nasce não lhes chamarem senão cães e tratem-nos como cães, não olhando o que dizem os Sanctos que a verdadeira justiça tem compaixão e não yndignação» – NÓBREGA, Carta a Tomé de Sousa, Baía, 5 de julho de 1559, n. 15, in *MB*, III, 78.

«De maneira que por todas as vias está esta terra muito perdida e desbaratada, nem há nisso justiça nem remédio, porque acharam que os infieis não podem testemunhar nada contra os cristãos, e por isso quem quer se atreve a viver como quiser, ainda que seja pecar notoriamente perante o gentio; somente se guardam que cristão os não veja fazer o pecado, e fazer muitos agravos ao gentio e tomar-lhes o seu, porque não há justiça contra ele que atente nisso, e ainda que queira atentar, como não há prova de Brancos, ficam absolvidos»⁴⁰.

A hostilidade dos portugueses também acarretava dificuldades à evangelização, porque gerava um clima de violência e suspeição entre os brasilíndios e levava-os a deslocarem-se para o interior e a evitarem o contacto. Mesmo sendo a relação indígenas-missionários diferente da indígenas-colonos, era difícil evangelizar em tal dispersão, assim como também reuni-los, porque desconfiavam de uma eventual captura.

2.2. O contratestemunho

Nem sempre os obstáculos à evangelização passaram pelas capturas injustas ou pelos atentados explícitos aos direitos dos povos. A missão esbarrou também na vida pouco exemplar de muitos colonos, como diagnóstica o P. Manuel da Nóbrega à chegada a Pernambuco: «Nesta Capitania vivia-se muito seguramente nos pecados de todo o género e tinham o pecar por lei e por costume»⁴¹.

Para este diagnóstico, extensivo a outras zonas do Brasil, encontramos duas explicações: a qualidade dos colonos enviados e o estado de vida no momento em que seguiram de Portugal para o Brasil. Quanto à qualidade dos colonos, recordamos que muitos dos enviados tinham antecedentes criminais e iam em cumprimento de pena. A quase impunidade de que gozavam no Brasil e as suas eventuais tendências para uma vida desregrada fizeram com

⁴⁰ «De maneira que por todas as vias está esta terra mui perdida e desbaratada, nem há nisso justiça nem remedio, porque acharão que infieis não podem testemunhar nada contra christãos, e por isso quem quer se atreve a viver como quiser, ainda que seja peccar notoriamente perante o gentio; somente se guardão que christão que os não veja fazer o peccado, e fazer muitos agravos ao gentio e tomar-lhes o seu, porque não há justiça contra ele que atente nisso, e ainda que queira atentar, como não há-i prova de Brancos, fiquão absolutos» – NÓBREGA, Carta ao P. Miguel Torres, [Baía, agosto de 1557], n. 8, in *MB*, II, 400-401. Cf. NÓBREGA, Carta a Tomé de Sousa, Baía, 5 de julho de 1559, n. 37-38, in *MB*, III, 88-89; S. LEITE, *Os índios e o direito penal nas aldeias do Brasil (século XVI)*, in *Brotéria* 22 (1936) 370-371.

⁴¹ «Nesta Capitania se vivia muito seguramente nos peccados de todo ho genero e tinhão o pecar por lei e costume» – NÓBREGA, Carta a D. João III, Olinda, 14 de setembro de 1551, n. 1, in *MB*, I, 290.

que, em alguns casos, se dessem à criminalidade e sobretudo se deixassem seduzir pelos costumes gentílicos.

O segundo motivo não é, contudo, de menor peso. O facto de irem para o Brasil homens casados, deixando em Portugal as suas esposas, deu origem a inúmeras situações de mancebia de portugueses com mulheres da terra. Além disso, a liberalidade do novo mundo, suavizadora de convicções e de costumes, a falta de mulheres portuguesas e o paganismo das indígenas fizeram alastrar tal irregularidade mesmo entre os colonos livres para se casarem. As principais situações de contratestemunho evocadas pelos padres situaram-se, de facto, ao nível da vida familiar. Em muitos casos tinham sido os portugueses a adotarem os costumes do território:

«Nesta terra há um grande pecado, que é terem os homens quase todos suas negras por mancebas, e outras livres que pedem aos negros por mulheres, segundo o costume da terra, que é terem muitas mulheres. E estas deixam-nas quando lhes apraz, o que é grande escândalo para a nova Igreja que o Senhor quer fundar. Todos se me escusam que não têm mulheres com que casem, e conheço eu que casariam se achassem com quem; e tanto, que [sabendo de] uma mulher, ama de um homem casado que veio nesta armada, pelejavam sobre ela [para ver] quem a haveria por mulher; e uma escrava do Governador lhe pediam por mulher, e diziam que lha queriam forrar»⁴².

Como é manifesto na períclope transcrita, a vida dos portugueses era frequentemente pouco edificante e estorvava a ação dos próprios missionários. Olhando para tais situações apenas na perspetiva da missionação dos indígenas, não deveria ser fácil fazer-lhes entender que deviam viver de um modo segundo o qual nem os portugueses viviam. O interesse dos jesuítas ia, porém, mais além, porquanto também se preocupavam com a conversão e salvação dos portugueses.

As situações de mancebia não afetavam a evangelização apenas pelo contratestemunho. Havia também que pensar nas próprias indígenas envolvidas, cuja conversão exigia uma mudança. Algumas, que tinham aceitado a

⁴² «Nesta terra há um grande pecado, que é terem os homens quase todos suas negras por mancebas, e outras livres que pedem aos negros por mulheres, segundo o costume da terra, que é terem muitas mulheres. E estas deixam-nas quando lhe apraz, o que é grande escândalo para a nova Igreja que o Senhor quer fundar. Todos se me escusam que não têm mulheres com que casem, e conheço eu que casariam se achassem com quem; e tanto, que uma mulher, ama de um homem casado que veio nesta armada, pelejavam sobre ela quem a haveria por mulher; e uma escrava do Governador lhe pediam por mulher, e diziam que lha queriam forrar» – NÓBREGA, Carta ao P. Simão Rodrigues, Baía, 9 de agosto de 1549, n. 2, in *MB*, I, 119-120.

situação em que viviam quando ainda eram pagãs, viviam agora o dilema do desfazamento entre a vida e a fé⁴³.

O modo de superar o contratemunho dos portugueses implicou diversas iniciativas. No Brasil, Nóbrega e os companheiros denunciaram tais comportamentos, negaram a absolvição sacramental aos que resistiam à mudança e casaram aqueles que o podiam e queriam fazer. Relativamente a Portugal, instaram para que fossem enviadas mulheres com quem os portugueses se pudessem casar e homens já acompanhados das suas esposas, e se evitassem os degredados⁴⁴.

2.3. A obstrução à ação missionária

As dificuldades criadas pelos colonos à evangelização não se ficaram pelos cativeiros injustos e pelo ambiente persecutório daí decorrente, nem pelo contratemunho proveniente dos seus comportamentos. Houve um terceiro obstáculo mais direcionado à evangelização. Em alguns casos impediam expressamente o contacto missionário com nativos que lhes estavam ao encargo e para eles trabalhavam.

Os colonos agiam essencialmente sob dois aspetos. Em primeiro lugar, diretamente sobre os nativos, proibindo-os de frequentarem a catequese e incentivando-os a uma vida sem critérios, oposta à que os padres propunham:

«Nos outros [cristãos] entrou tanta dureza, que se sentaram nos pecados, de maneira que os seus escravos e índias da terra pela doutrina que ouvem querem apartar-se do pecado, e vêm ter connosco dizendo que temem a Deus, e os senhores são tais que uns mandam-lhes que não venham à doutrina, e outros dizem que não há mais do que viver à vontade neste mundo, que no outro a alma não sente»⁴⁵.

⁴³ Cf. Pêro CORREIA, Carta ao P. Simão Rodrigues, São Vicente, 10 de março de 1553, n. 5, in *MB*, I, 437-438.

⁴⁴ Cf. NÓBREGA, Carta ao P. Simão Rodrigues, Baía, 9 de agosto de 1549, nn. 2-3.12, in *MB*, 120-121.127; NÓBREGA, Carta ao P. Simão Rodrigues, Porto Seguro, 6 de janeiro de 1550, n. 13, in *MB*, I, 162-163; NÓBREGA, Carta ao P. Miguel Torres e padres e irmãos de Portugal, Baía, 5 de julho de 1559, n. 21, in *MB*, III, 66; BLÁZQUEZ, Carta ao P. Diego Laynes, Baía, último de abril de 1558, n. 13, in *MB*, II, 433-434.

⁴⁵ «En los otros a entrado tanta dureza, que se sentaron en los pecados, de manera que sus esclavos y índias da la tierra por la doctrina que oien se quieren apartar del pecado, y se vienen para nosotros diciendo que temen a Dios, y los señores son tales que unos les mandan que no vengan a la doctrina, y otros les dicen que no ai más que vivir a la voluntad en este mundo, que en el otro la alma no siente» – NÓBREGA, Carta ao P. Simão Rodrigues, São Vicente, 10 de março de 1553, n. 6, in *MB*, I, 453. Cf. P. CORREIA, Carta ao P. Simão Rodrigues, São Vicente, 10 de março de 1553, n. 5, in *MB*, I, 437-438.

Atuaram também desacreditando os missionários, «pois exortam repetida e criminosamente os catecúmenos a apartarem-se de nós e a crerem neles, que usam arco e flechas como os índios, e a não se fiarem em nós que fomos mandados para aqui por causa da nossa maldade»⁴⁶. Esta detração da ação missionária surtiu por vezes efeito, fazendo com que os indígenas não aceitassem o anúncio e com que os que o acolheram regredissem nas opções tomadas.

Esta hostilidade de alguns portugueses à missionação não foi generalizada. As fontes relatam-na sobretudo na primeira estadia de Nóbrega na Capitania de São Vicente, mas deve ter acontecido episodicamente também noutros espaços. Subjacentes a esta oposição estão sobretudo as posições jesuíticas em favor dos capturados injustamente e a recusa da absolvição sacramental àqueles que os não libertassem. A obstrução era assim simultaneamente um ato de retaliação e de prevenção. Retaliavam contra as posições dos missionários favoráveis aos nativos, impedindo-os de os evangelizar. Ao impedi-los estavam simultaneamente a prevenir que, com a cristianização indígena, se difundissem os ideais de libertação que poderiam prejudicar os seus engenhos e roças.

3. Da parte dos evangelizadores

Os obstáculos à ação missionária não residiam apenas nos indígenas e nos colonos, mas também nos próprios evangelizadores, entendendo aqui o termo numa dupla asserção. Referimo-nos quer aos jesuítas que, com Nóbrega à cabeça, tinham por missão evangelizar os nativos, quer ao restante clero no Brasil.

Sob este ponto de vista, sistematizaremos os condicionalismos em quatro alíneas: o número escasso, o sustento, o comportamento e a relação com o bispo. Se nas duas primeiras nos referimos às dificuldades emergentes dentro da Companhia de Jesus, nas outras, incluiremos aspetos que, sendo exteriores à Companhia, obstavam, todavia, à sua ação missionária.

3.1. O número escasso

O número escasso dos evangelizadores é provavelmente a dificuldade mais emergente à chegada e durante as primeiras décadas da Companhia no Brasil. Robert Ricard, em tom interrogativo, reconhece que os missionários

⁴⁶ «Ipsos chatecuminos assiduis et nefariis suasionibus hortantes ut a nobis recedant iisque credant, qui arcu et sagittis sicut ipsi utuntur, nobis autem, ut huc propter improbitatem nostram missi sumus, fidem minime adhibeant» – ANCHIETA, Carta ao P. Inácio de Loyola, Piratininga, 1 de setembro de 1554, n. 25, in *MB*, II, 97 [115].

enviados eram «uma gota de água no meio deste enorme país»⁴⁷. A vastidão do território, a diversidade cultural entre evangelizadores e evangelizados e a quantidade elevada de indígenas⁴⁸ fizeram compreender ao grupo dos seis primeiros jesuítas o quanto o seu próprio número era irrisório para tamanha tarefa.

Desde a primeira carta de Nóbrega no Brasil que o pedido de missionários se tornou quase um refrão: «Crie V. R. [P. Simão Rodrigues] muitos filhos para cá que todos são necessários»⁴⁹. À medida que melhor conhecia a realidade e queria repartir os missionários pelas capitanias, mais insistentes se tornavam os apelos ao provincial português:

«V. R. não seja avarento desses Irmãos e mande muitos para socorrerem a tantas e tão grandes necessidades, que se perdem estas almas à míngua [...]. Esta terra é a nossa empresa, e o mais gentio do mundo. Não deixe lá V. R. mais que uns poucos para aprenderem, os mais venham. Tudo lá é miséria quanto se faz; quando muito ganham-se cem almas, posto que corram todo o Reino; cá é grande mão cheia»⁵⁰.

Também na carta ao seu mestre Martín Navarro refere o quanto o número era escasso para as necessidades:

«De muitas partes somos chamados para que lhes vamos ensinar as coisas de Deus e não podemos acudir a todos, porque somos poucos, e certamente não creio eu que em todo o mundo haja terra tão preparada para tanto fruto como esta, onde vemos perecerem as almas por falta, sem lhes podermos valer [...]. Não sei como os que têm amor a Deus e desejam a sua glória podem ter sofrimento para não embarcarem logo e virem cavar na vinha

⁴⁷ «N'était-ce pas une goutte d'eau au milieu de cet énorme pays?» – RICARD, *Jésuites*, 451.

⁴⁸ Relativamente aos dados demográficos dos indígenas americanos aquando da chegada dos europeus, os cálculos são muito diversificados, consoante as variantes consideradas para a sua elaboração. Uma estimativa da população indígena que habitava em 1500 o espaço territorial do Brasil atual, tendo em conta as fontes da época e as características de fertilidade de cada região, cifra-se próxima dos dois milhões e meio de aborígenes. Cf. John HEMMING, *Red Gold: The conquest of the Brazilian Indians*, London ²1987, 487-501. As suas conclusões chegaram-nos pela resenha demográfica de COUTO, *Portugal*, 61-67.

⁴⁹ NÓBREGA, Carta ao P. Simão Rodrigues, Baía, [10? de abril de] 1549, n. 14, in *MB*, I, 115.

⁵⁰ «E V. R. nom seja avarento desses Irmãos e mande muytos para socorrerem a tantas e tam grandes necessidades, que se perdem estas almas à mingoa [...]. Esta terra hé nossa empresa, e o mais gentio do mundo. Nom deixe lá V. R. mais que huns poucos para aprender, os mais venhão. Tudo lá hé miseria quanto se faz; quando muito ganhão-se cem almas, posto que corraõ todo ho Reino; cá hé grande manchea» – NÓBREGA, Carta ao P. Simão Rodrigues, Baía, 9 de agosto de 1549, n. 7, in *MB*, I, 123.

do Senhor, que speciosa est nimis et tam paucos habet operarios. Cá poucas letras bastam, porque é tudo papel branco e não há mais do que escrever ao prazer, mas a virtude é muito necessária e o zelo para que estas criaturas conheçam o seu Criador e a Jesus Cristo seu Redentor»⁵¹.

A informação desta carta reveste-se de um interesse suplementar relativo a todas as demais insistências endereçadas aos superiores, em Portugal ou em Roma. Em primeiro lugar, ela, não visando diretamente o envio de missionários, porque tal não estava nas mãos de um professor da universidade de Coimbra, confirma, todavia, a dificuldade em evangelizar com tão poucos e o entusiasmo que deveria quebrar as resistências de outros a partirem. Em segundo lugar, revela-nos ainda que Nóbrega, não abdicando do zelo e da virtude, em função da realidade da terra, estava disposto a ceder no nível cultural dos missionários para poder dispor deles em maior número. O problema mais premente era, de facto, o da quantidade.

De Portugal, foi obtendo algumas respostas, mesmo se exíguas face ao necessário. Segundo o catálogo de Serafim Leite, até 1570 saíram de Lisboa rumo ao Brasil mais 11 expedições, normalmente com um número reduzido⁵²: em 1550, quatro padres; em 1553, três padres e quatro irmãos; em 1559, dois padres e cinco irmãos; em 1560, dois irmãos; em 1561, um padre e um irmão; em 1563, um padre e três irmãos; em 1566, o visitador Inácio de Azevedo, mais três padres, dois irmãos e dois que depois foram recebidos na Companhia; ainda em 1566, dois padres; em 1569, um padre e dois irmãos; em 1570, um padre, um irmão e um noviço; ainda em 1570, a fatídica e numerosa expedição liderada por Inácio de Azevedo no seu regresso ao Brasil.

Os números das expedições não dizem tudo. É necessário, primeiramente, contabilizar também os regressos a Portugal, as mortes e ainda as desistências, se bem que não sejam estes dados a produzir demasiadas alterações. O caso mais emblemático foi o da expedição de 1559, uma das

⁵¹ «De muchas partes somos llamados que los vamos a enseñar las cosas de Dios y no podemos acudir a todos, porque somos pocos, y certamente no creo yo que en todo el mundo ay tierra tan aparejada para tanto fruto como esta, adonde veemos perecer las almas por falta, sin poderles valer [...]. No sé como los que tienen amor a Dios y desean su gloria pueden tener sufrimiento para no embarcar luego y venir a cavar en la vinha del Señor, que speciosa est nimis et tam paucos habet operarios. Acá pocas letras bastan, porque es todo papel blanco y no ay más do que escribir a prazer, empero la virtud es muy necesaria y el zelo q'estas criaturas conozcan a su Criador, y a Jesu Christo su Redemptor» – NÓBREGA, Carta ao P. Simão Rodrigues, Salvador [Baía], 10 de agosto de 1549, n. 7, in *MB*, I, 141-142.

⁵² Cf. LEITE, *História*, I, 560-565. Segundo Serafim Leite, os dados da segunda expedição de 1566, da de 1569 e da primeira de 1570 são limitados e confusos, pelo que podem não corresponder com precisão à realidade.

mais numerosas. Depois da longa espera de seis anos que antecedeu a sua chegada, dos sete enviados só perseveraram um padre e um irmão. O outro padre regressou à Europa por motivos de doença, um dos irmãos morreu pouco depois e os outros vieram posteriormente a abandonar a Companhia de Jesus. Por outro lado, é também necessário considerar aqueles que entraram na Companhia já no Brasil.

Das fontes emergem alguns dados que permitem perceber a evolução do número de jesuítas em terras de Vera Cruz. Em setembro de 1554, segundo Anchieta, havia 24 jesuítas no Brasil, distribuídos da seguinte forma: dois padres e um irmão, na Baía; um padre e um irmão, em Porto Seguro; igual número, em Espírito Santo; cinco padres e 12 irmãos, dos quais oito já admitidos no Brasil, em São Vicente⁵³. Relativamente aos anos seguintes chegam-nos algumas informações pela *Crónica* de Simão de Vasconcelos que podem ajudar-nos a perceber a evolução. Segundo ele, em 1559, os jesuítas no Brasil ultrapassavam as quatro dezenas⁵⁴. Em 1564, eram 52, assim distribuídos: na Baía, 25 irmãos; em São Vicente e Piratininga, 18; em Ilhéus, três; em Pernambuco, Porto Seguro e Espírito Santo, dois⁵⁵. O catálogo de 1568

⁵³ Cf. ANCHIETA, Carta ao P. Inácio de Loyola, Piratininga, 1 de setembro de 1554, nn. 2-6, in *MB*, II, 86-89 [102-105]. Simão de Vasconcellos refere que sensivelmente nesta mesma data havia 26 jesuítas no Brasil, número que, divergindo do de Anchieta, pode até coincidir se o cronista tiver incluído o P. Leonardo Nunes e o irmão Domingos Pecorella. Ambos tinham morrido: o primeiro num naufrágio a caminho de Portugal e o segundo no Brasil. Cf. SIMÃO DE VASCONCELLOS, *Chronica da Companhia de Jesu do Estado do Brasil* [...], [1663], I., Lisboa: [s.n.], 1865, 106.

⁵⁴ Cf. VASCONCELLOS, *Chronica*, I, 147. A carta régia relativa de 1559 ordenava que fosse dado sustento para 36 jesuítas. Era certamente este o número conhecido em Portugal. É provável, no entanto, que o número fosse superior. De facto, a ordem de mantimentos de 1557 conferia sustento a 28 jesuítas. Ao aumentá-lo para 36, a coroa tinha em conta os sete jesuítas idos de Portugal na expedição de 1559, não considerando nenhuma admissão no Brasil entre as duas datas. Cf. JOÃO III, rei de Portugal, Alvará para mantimento de 28 padres e irmãos do Brasil, Lisboa, 12 de fevereiro de 1557, in *MB*, II, 357-358; SEBASTIÃO, rei de Portugal, Carta régia sobre os mantimentos dos padres do Brasil, Lisboa, 19 de setembro de 1559, in *MB*, III, 149-150.

⁵⁵ Cf. VASCONCELLOS, *Chronica*, II, 29. Relativamente a 1566, Simão de Vasconcellos refere: «O estado em que [Inácio de Azevedo] achou esta provincia, era o seguinte. No Collegio da Bahia havia trinta Religiosos, huma Classe de ler, escrever, e doutrina christã dos meninos, duas de Latim, huma de Casos. Tinha annexas cinco aldeas, e cada qual d'ellas hum Padre, e hum Irmão. Em Pernambuco residião dous religiosos. Na villa dos Ilheos tres. Na de Porto Seguro dous. Na do Espírito Santo quatro, com Classe de meninos de ler, escrever, e doutrina, e duas aldeias. Em São Vicente doze com duas Classes, huma de ler, escrever e doutrina, e outra de Latim. Em Piratininga seis com algumas aldeas. Na guerra do Rio de Janeiro dous» – Cf. VASCONCELLOS, *Chronica*, II, 50. Pelos dados parece que ao tempo havia no Brasil 62 ou 72 jesuítas. O texto não deixa claro se os padres e irmãos que assistiam as aldeias da Baía estavam incluídos ou não nos 30 do colégio a que elas estavam anexas. O catálogo dos jesuítas da Baía, atribuído ao mesmo ano, contabiliza 33 jesuítas, incluindo alguns padres que exerciam o ministério nas aldeias. Independentemente

registra 61 missionários, assim distribuídos: quatro padres e um irmão, em Pernambuco; 26, dos quais 11 padres, no colégio da Baía; dez, dos quais quatro padres, nos aldeamentos da Baía; dois padres, em Ilhéus; outros dois em Porto Seguro; três padres e um irmão, em Espírito Santo; dois padres e um irmão, no Rio de Janeiro; quatro padres e um irmão, em São Vicente; quatro padres em São Paulo de Piratininga⁵⁶.

Os números representados revelam um crescimento significativo, se bem que sempre limitado, tendo em conta as necessidades e as dificuldades nas comunicações. Mostram também que, paralelamente ao número escasso que seguia de Portugal, foram admitidos bastantes irmãos no Brasil, os quais, ganhando vantagem relativamente aos europeus no conhecimento da língua, tinham certamente carências formativas. A falta de missionários fazia-se, por isso, sentir ainda mais ao nível dos padres. Progressivamente os admitidos no Brasil foram também obtendo formação e ordenados⁵⁷.

Nóbrega ainda pensou numa aposta no clero indígena, preparando meninos indígenas e mestiços. Tinham a seu favor o conhecimento da língua e dos costumes da terra. À sua preparação devia, porém, realizar-se na Europa e ser mais longo o período de formação⁵⁸. O projeto não foi, todavia, então levado por diante, porquanto a evangelização ainda não tinha avançado suficientemente para já frutificar em vocações e porque subsistia o fundado receio relativo à pouca perseverança dos indígenas.

Para que os missionários aumentassem foram tomadas essencialmente duas medidas. A primeira passou pela contínua insistência para que fossem enviados mais padres, com a ajuda de outras províncias. Teve a sua maior resposta quando Inácio de Azevedo, voltando à Europa, reuniu um grupo de perto de 70 jesuítas e alguns assalariados de várias proveniências para regressar ao Brasil. O ataque dos calvinistas franceses no mar das Canárias em 15 de julho de 1570 deitou, todavia, a perder uma expedição que duplicaria o número de missionários naquelas terras. A segunda medida incidiu numa aposta na formação realizada no Brasil, através dos colégios, sobretudo o da Baía. É na sequência desta aposta que a primeira Congregação Provincial do Brasil, em 1568, pedia que fossem enviados teólogos, de modo a alicerçarem as bases da formação no território. A organização do noviciado e dos estudos foi inevitavelmente deficiente. A falta de padres que ensinassem, de candidatos e casas

do desconhecimento das cifras precisas, nota-se, todavia, um aumento significativo, corroborado pelo catálogo de 1568, a que de seguida nos referimos no texto. Cf. Catálogo dos padres e irmãos da Baía, [Baía, novembro? de 1566], in *MB*, IV, 362-366.

⁵⁶ Catálogo da província do Brasil em 1568 [Baía, julho de 1568], in *MB*, IV, 473-482.

⁵⁷ Cf. RICARD, *Jésuites*, 451-452.

⁵⁸ Cf. NÓBREGA, Carta ao P. Diego Laynes, Baía, 30 de julho de 1559, n. 8, in *MB*, III, 117.

apropriadas, assim como as imperiosas necessidades de apostolado não permitiam a maturação formativa desejada⁵⁹.

3.2. O sustento da missão

Competia à coroa portuguesa, à luz do padroado, financiar a obra missionária, sustentando os missionários e construindo as igrejas, as casas e os colégios⁶⁰. A coroa assim procurou fazê-lo, quer ao nível das infraestruturas, quer do subsídio para o sustento dos padres, como se vê pela carta de D. João III a Tomé de Sousa, ordenando que os membros da Companhia de Jesus «sejam providos do que lhes for necessário, assim para o seu mantimento, como para o seu vestido»⁶¹. O subsídio remontava certamente ao início da missão, como provam alguns documentos anteriores⁶².

Este modo de financiamento não satisfazia plenamente o P. Nóbrega. A ação da Companhia estava demasiado dependente do poder civil e da disponibilização do pagamento, que nem sempre se revestia da regularidade ou quantidade prometida: «Cá [no Brasil] pagam-nos muito mal o mantimento que El-Rei manda dar. Seria melhor dar-se lá [em Portugal] e enviá-lo para cá»⁶³. Além disso, o crescimento da missão, sobretudo através do ensino dos meninos reunidos nos colégios, exigia uma maior quantidade de bens. Inicialmente não restou aos missionários mais do que disponibilizar-lhes aquilo que tinham para si mesmos: «O mantimento e roupas que El-Rei nos dá, todo lho damos a eles, e nós vivemos de esmolas e comemos pelas casas com os criados desta gente principal»⁶⁴.

⁵⁹ Cf. Postulados da primeira Congregação Provincial do Brasil, Baía, junho de 1568, in *MB*, IV, 465; RICARD, *L'Expansion missionnaire du Portugal et de l'Espagne au XVIe et XVIIe siècles*, in *Histoire universelle des missions catholiques*, dir. S. Delacroix, I: *Des missions des origines au XVIe siècle*, Paris-Monaco: Grund-Acanthe, 1956, 237; RICARD, *Jésuites*, 452.

⁶⁰ Sobre os meios de subsistência da missão dos jesuítas no tempo de Nóbrega, veja-se LEITE, *História*, I, 108-118.149-158; J. COUTO, *As estratégias da implantação da Companhia de Jesus no Brasil* (= Documentos. Série Cátedra Jaime Cortesão 2), São Paulo: Universidade de São Paulo, 1992; COUTO, *Portugal*, 376-381.

⁶¹ JOÃO III, Carta a Tomé de Sousa, n. 1, in *MB*, I, 211.

⁶² Veja-se um mandato do provedor-mor de 23 de fevereiro de 1550 para a entrega ao P. Manuel da Nóbrega do subsídio em ferro correspondente ao mantimento dos seis jesuítas: *MB*, I, 176-177. Segundo informação em nota à edição do dito documento, conservam-se vários mandatos de pagamento em ferro e noutras espécies aos padres da Companhia.

⁶³ «Acá nos pagan muy mal el mantenimiento y vestiaría que El Rey manda dar. Seria mejor darse allá y embiarlo acá» – NÓBREGA, Carta ao P. Simão Rodrigues, São Vicente, 12 de fevereiro de 1553, n. 8, in *MB*, I, 423.

⁶⁴ «Ho mantimento e vestiaría que nos El-Rei dá todo lho damos a elles, e nós vivemos de esmolas e comemos pollas casas com os criados desta gente principal» – NÓBREGA, Carta ao P. Simão Rodrigues, São Vicente, 10 de julho de 1552, n. 3, in *MB*, I, 350-351.

As necessidades materiais fizeram Nóbrega avançar por outros caminhos, pedindo ao governador terras para cultivar. Do seu cultivo e do gado criado podiam colher os géneros e dispor da carne necessária para o sustento das casas e, vendendo o excedentário, comprar outros bens, edificar casas e igrejas nas aldeias, vestir os aborígenes e proporcionar-lhes utensílios metálicos. O início desta práxis deu-se com a doação de terra para sustento da casa da Baía⁶⁵.

As terras exigiam, porém, mão de obra para as trabalhar. Não podendo ser os poucos padres a cultivá-las, a solução passou pelo recurso à escravatura negra. Inicialmente Nóbrega ainda resistiu por motivos de escândalo. Não encontrando, porém, outra saída, começou a ceder progressivamente, pedindo ao rei que «mande dar alguns escravos da Guiné à casa para fazerem mantimentos, porque a terra é tão fértil, que facilmente se manterão e vestirão muitos meninos, se tiverem alguns escravos que façam roças de mantimentos e algodoads»⁶⁶. Nota-se uma clara consciência de que esta solução não visa o proveito próprio ou da Companhia – «para nós não é necessário nada»⁶⁷ – mas unicamente a possibilidade de continuar a missão com independência e liberdade. Não deixa, contudo, de contrastar que o jesuíta que promoveu a defesa dos indígenas, tenha acabado por defender no âmbito da Companhia, mesmo se por razões práticas, a escravatura dos negros.

Nóbrega veio, todavia, a conter a sua decisão de possuir escravos e, em 1556, pediu, por intermédio do provincial de Portugal, à coroa que previsse o sustento do colégio da Baía por outros meios que não pela concessão de terras que exigiam trabalho escravo: «Não deve aceitar V. P. dada de terras com escravos, que façam mantimentos para o colégio, senão coisa certa, ou dos dízimos, ou tanto cada ano de seu tesouro»⁶⁸. Esta contenção deveu-se à

⁶⁵ Cf. Tomé de SOUSA, Sesmaria de «Água dos meninos», Baía, 21 de outubro de 1550, in *MB*, I, 194-200.

⁶⁶ «Mande dar alguns escravos de Guiné hà cassa pera fazerem mantimentos, porque a terra hé tam fertil, que facilmente se manterão e vestirão muitos meninos, se tiverem alguns escravos que fação roças de mantimentos e algodoads» – NÓBREGA, Carta a D. João III, Olinda, 14 de setembro de 1552, n. 9, in *MB*, I, 293. Cf. Raimundo Agnelo SOARES PESSOA, *O escravo negro nos primeiros escritos coloniais (1551-1627)*, in *Saeculum – Revista de História* n. 13 (2005) 27-30. Pensa-se que os primeiros africanos a chegar ao Brasil como escravos para o cultivo das terras remonta a 1538, fluxo que veio a crescer e só cessou com a abolição do tráfico já no século XIX. Cf. José Fernando NUNES BARATA, *As populações do Brasil – II*, in *Brotéria* 108 (1979) 527.

⁶⁷ «Pera nós nam hé necessario nada» – NÓBREGA, Carta a D. João III, Olinda, 14 de setembro de 1552, n. 9, in *MB*, I, 293.

⁶⁸ «Não deve aceitar V. P. dada de terras com escravos, que fação mantimentos pera o collegio, senão cousa certa, ou dos dízimos, ou tanto cada anno de seu tizouro» – NÓBREGA, Carta ao P. Miguel Torres, [São Vicente, maio de 1556], n. 10, in *MB*, II, 285. Como refere a introdução à edição crítica da carta, o título de *Vossa Paternidade*, exclusivo do geral da Companhia e aqui dado ao provincial de Portugal, deve-se a um erro do copista que pensava que a carta se destinava àquele e não a este.

influência do seu colateral Luís da Grã que, sensível à pobreza ditada pelas constituições, se mostrou reticente à posse de terras e de escravos. O sistema de subsídios também não lhe agradava, por se prestar a confusões com o pagamento de um salário e favorecer comentários relativos à obrigatoriedade dos padres residirem com os portugueses, pois para isso eram pagos⁶⁹. O P. Grã, pessoa insuspeita enquanto contrário à escravatura, toca no cerne da questão que levou Nóbrega a preferir ter escravos: o sistema de financiamento vigente, para lá de precário, punha em causa a liberdade de os missionários se colocarem ao lado dos indígenas.

Não tendo chegado outras formas de financiamento, Nóbrega não perseverou na contenção. Regressado à Baía, reviu a sua posição e tornou a aceitar terras e escravos para sustentar a casa da cidade:

«De São Vicente escrevi, conformando-me com o Padre Luís da Grã, que nos parecia não se haver de aceitar de El-Rei terras nem escravos para grangeria. Agora, conformando-me com o que de lá escrevem e com o parecer dos Padres de aqui, digo que se aceite tudo até palhas; e digo que se S. A. nos quisesse mandar dar uma boa dada de terras, onde ainda não for dado, com alguns escravos da Guiné, que façam mantimentos para esta Casa e criem criações, e assim para andarem em um barco pescando e buscando o necessário, seria muito acertado, e seria a mais certa maneira de mantimento desta Casa»⁷⁰.

Também se manteve o mesmo sistema de subsistência proporcionado pela coroa. Em 1557, por alvará régio, a cada um dos 28 jesuítas de que o rei tinha conhecimento que existiam no Brasil foi concedido por quatro anos um subsídio de sustento em mandioca e arroz, este eventualmente substituído por milho e um cruzado quando faltasse⁷¹. Em 1559, o sustento foi alargado a 36 jesuítas também por quatro anos.

⁶⁹ Cf. GRÃ, Carta ao P. Inácio de Loyola, Piratiniga, 8 de junho de 1556, n. 4, in *MB*, II, 289-290.

⁷⁰ «De Sant Vicente escrevi, conformando-me com o Padre Luys da Grãa, que nos parecia não se aver de aceitar d'El-Rey terras nem escravos pera grangeria. Agora, conformando-me com o que de lá escrevem e com o parecer dos Padres de aqui, digo que se aceite tudo ata palhas; e digo que se S. A. nos quisesse mandar dar huma boa dada de terras, onde aynda não for dado, com alguns escravos da Guiné, que fação mantimentos pera esta Casa e criem criações, e asy pera andarem em hum barquo pescando e buscando o necessario, seria muyto acertado, e seria a mais certa maneira de mantimento desta Casa» – NÓBREGA, Carta ao P. Miguel Torres, Baía, 2 de setembro de 1557, n. 11, in *MB*, II, 411.

⁷¹ Cf. JOÃO III, Alvará para mantimento de 28 padres e irmãos do Brasil, Lisboa, 12 de fevereiro de 1557, in *MB*, II, 357-358.

Quando o P. Luís da Grã substituiu Nóbrega na liderança da província, deu-se uma previsível mudança no modo de conduzir a missão, rejeitando a posse de bens e valorizando a pobreza. O P. Grã manifestou-se contrário à posse de terras e de escravos por parte da Companhia, à educação dos meninos indígenas nos colégios e à utilização do açúcar como moeda de troca para os bens que era necessário virem de Portugal⁷². Recebemos a informação de Nóbrega que, vendo a missão regredir, decidiu consultar Roma. Na consulta deixa clara a sua posição:

«Sou de opinião (salva sempre a determinação da santa obediência) totalmente contrária, e parece-me que a Companhia deve ter e adquirir justamente, por meios que as Constituições permitem, quanto puder para os Colégios e as Casas de Meninos [...] e não devemos querer que sempre o Rei nos proveja, pois não sabemos quanto isto durará, mas que por todas as vias se perpetue a Companhia nestas partes, de tal maneira que os operários cresçam e não minguem»⁷³.

A resposta do P. Diego Laynes foi claramente favorável a Nóbrega. Aprovava as casas de meninos indígenas, o cultivo das terras e a criação de gado para as sustentar. Quanto à posse de escravos para o amanhã das fazendas, Laynes afirmou: «não o tenho por inconveniente desde que sejam justamente possuídos»⁷⁴.

Terminado o prazo de quatro anos de sustento dado pelo rei em 1559, a coroa avançou para um sistema de financiamento diferente, mais ao jeito daquele que Nóbrega desejava quando, em 1556, se dispunha a renunciar

⁷² Cf. NÓBREGA, Carta ao P. Miguel Torres, São Vicente, 12 de junho de 1561, in *MB*, III, 347-354; NÓBREGA, Carta ao P. Diego Laynes, São Vicente, 12 de junho de 1561, in *MB*, III, 354-366.

⁷³ «Soy de opinión (salva siempre la determinación de la sancta obedientia) de todo lo contrario, y me parece que la Compañia deve tener y adquirir justamente, por medios que las Constitutiones permiten, quanto pudiere para nuestros Colegios y Casas de Mochachos [...] y no devemos de querer que siempre el Rey nos provea, que no sabemos quanto esto durará, mas por todas vias se perpetue la Compañia en estas partes, de tal manera que los operarios crescan y no menguen» – NÓBREGA, Carta ao P. Diego Laynes, São Vicente, 12 de junho de 1561, n. 19, in *MB*, III, 365. Terá sido esta diferente visão a fazer com que tanto Nóbrega como Grã tenham pedido um visitador que pudesse conhecer os problemas no local.

⁷⁴ «No lo tengo por inconveniente con que sean justamente poseídos» – Diego LAYNES, Carta ao P. Manuel da Nóbrega, Trento, [16 de dezembro de 1562], n. 5, in *MB*, III, 514. Meses depois, o secretário P. Juan de Polanco escreve, por comissão do P. Laynes, ao provincial de Portugal uma carta de conteúdo idêntico, se bem que menos explícito quanto à escravatura. Reconhece a importância de os padres terem bases de sustento próprias, sem dependerem das provisões régias. Relativamente aos escravos, a decisão é deixada a cargo do provincial de Portugal. Cf. Juan de POLANCO, Carta ao P. Gonçalo Vaz de Melo, Trento, 25 de março de 1563, in *MB*, III, 541-545.

à posse de terras. O rei, ao fundar o colégio da Baía, por documento de 7 de novembro de 1564, estabeleceu para seu sustento «uma redízima de todos os dizimos e direitos, que tenho e me pertencem e ao diante pertencerem nas ditas partes do Brasil»⁷⁵, em vigor a partir do ano de 1565. O documento régio, por falta de liquidez, não teve uma aplicação eficaz⁷⁶. Permaneceu, portanto, a necessidade de continuar a recorrer a meios próprios e, com ela, o debate acerca da legitimidade dos mesmos.

O P. Francisco de Borja, quando superior geral da Companhia, dirigindo-se ao visitador Inácio de Azevedo, tomou uma atitude mais prudente que a do seu predecessor: «Quanto à granjearia de vacas, que lá há, e aos escravos e escravas, desejo saber o que parece a V. R., se é coisa sem a qual se possa passar»⁷⁷. Já antes se tinha manifestado desfavorável ao cultivo das terras e à criação de gado, se fosse para venda e não apenas para sustento dos padres⁷⁸.

A problemática foi então discutida na Congregação Provincial da Baía, em 1568, manifestando-se esta favorável a que as casas da Companhia se socorressem da criação de gado e da mão de obra escrava, se não fosse possível outro meio de sustento⁷⁹. O texto de Inácio de Azevedo no final da visita revela também o quanto seria difícil sustentar a ação missionária sem esses meios. Limitava-os, todavia, à autorização do provincial⁸⁰. O recurso ao cultivo das terras e à criação de gado, com a conseqüente utilização da escravatura negra, acabou por singrar como meio de sustento da obra missionária dos jesuítas no Brasil⁸¹.

⁷⁵ «Huma redízima de todos os dizimos e direitos, que tenho e me pertencem e ao diante pertencerem nas ditas partes do Brasil» – SEBASTIÃO, Padrão da fundação do Colégio da Baía, Lisboa, 7 de novembro de 1564, n. 5, in *MB*, IV, 97. Como refere Serafim Leite em nota à edição do documento, o colégio da Baía tomava-se assim a instância representativa de todo o Brasil para receber o sustento dos jesuítas.

⁷⁶ Em 1570, o P. Gregório Serrão, reitor do colégio da Baía, informava que na melhor das hipóteses era paga apenas metade da quantia estipulada e que mesmo essa era entregue na sua maior parte em letra para ser paga em Portugal. Cf. LEITE, *História*, I, 115-116.

⁷⁷ «Quanto a la granjería de vacas, que allá ay, y los esclavos y esclavas, seo saber lo que V. R. le parece, si es cosa sin la qual se puede passar» – FRANCISCO DE BORJA, Carta ao P. Inácio de Azevedo, Roma, 22 de setembro de 1567, n. 4, in *MB*, IV, 417.

⁷⁸ Cf. BORJA, Carta ao P. Inácio de Azevedo, Roma, 30 de janeiro de 1567, n. 3, in *MB*, IV, 376-377.

⁷⁹ Cf. Postulados da primeira Congregação Provincial do Brasil, Baía, junho de 1568, n. 10, in *MB*, IV, 467.

⁸⁰ Cf. INÁCIO DE AZEVEDO, Visita da província do Brasil, [Baía, julho? de 1568], n. 2, in *MB*, IV, 484.

⁸¹ A utilização da escravatura, sendo já causadora de problemas de consciência e de hesitações, era contudo globalmente aceite pelos moralistas e canonistas da época. Os seus esforços não se centravam na abolição da escravatura, mas na luta para que ela fosse justa. Neste sentido, os vendedores e compradores de escravos deviam informar-se sobre o modo como as capturas

3.3. O comportamento do clero diocesano

Paralelamente aos jesuítas, também o clero diocesano e alguns franciscanos exerceram o ministério no Brasil. Os padres diocesanos tinham chegado antes dos jesuítas, acompanhando o processo da colonização, sobretudo a partir do momento em que o território foi entregue aos capitães donatários. Os âmbitos de exercício do ministério eram, todavia, diversos. O clero diocesano assistia espiritualmente os colonos portugueses, enquanto os jesuítas, tendo também trabalhado com os colonos, orientaram os seus esforços sobretudo para a conversão dos indígenas.

Aos olhos do P. Manuel da Nóbrega, o clero diocesano no Brasil tornou-se por vezes um obstáculo à missionação dos indígenas. Os escritos do jesuíta retêm essencialmente dois motivos. Em primeiro lugar, o testemunho daqueles padres era frequentemente pouco edificante: «Cá há clérigos, mas é a escória que de lá vem: omnes quaerunt quae sua sunt. Não se devia consentir embarcar sacerdote sem ser a sua vida muito aprovada, porque estes destroem quanto se edifica»⁸². O contratestemunho resultava, segundo Nóbrega, da ignorância, da deficiente observância do celibato e do apego aos bens económicos. Como o próprio regista a respeito deles, «a ignorância das coisas da nossa fé católica é cá muita e parece-lhes novidade a pregação delas»⁸³. Relativamente ao celibato, estavam «clérigos e dignidades amancebados com suas escravas, que para esse efeito escolhiam as melhores e de mais preço que achavam, com achaque que haviam de ter quem os servisse, e logo

tinham sido feitas. Como esta verificação era praticamente impossível relativamente aos negros africanos que chegavam à América, segundo o parecer da Junta de Burgos de 1511, todos eles eram considerados já como escravos nos seus países de origem. A captura era *a priori* dada por justa. A opção dos evangelizadores pela mão de obra escrava era, de facto, controversa, mas a sobrevivência das missões não deixava grande margem de manobra. Acabaram por aceitá-la, desenvolvendo, porém, algum esforço no sentido da evangelização dos negros e do estabelecimento de normas que tornassem a sua vida menos dura. Pelo Brasil, passaram, todavia, dois jesuítas, na segunda metade do século XVI, mas em fase já posterior ao nosso período, que se opuseram totalmente à utilização dos escravos. Foram eles os padres Miguel Garcia e Gonçalo Leite. Querendo antecipar tempos bem posteriores – a escravatura negra no Brasil só foi abolida em 1888 –, receberam ordem para regressar a Portugal por inadaptação. Cf. S. LEITE, *A Companhia de Jesus e os pretos do Brasil*, in *Brotéria* 68 (1959) 534-538; LEITE, *História*, II, 343-360; COUTO, *Portugal*, 381-384; Eduardo HOORNAERT, *As relações entre Igreja e Estado na Baía colonial*, in *Revista Eclesiástica Brasileira* 32 (1972) 307.

⁸² «Cá há clerigos, mas hé a escoria que de lá vem: omnes quaerunt quae sua sunt. Non se devia consentir embarcar sacerdote sem ser sua vida muyto approvada, porque estes distruem quanto se edifica» – NÓBREGA, Carta ao P. Simão Rodrigues, Baía, [15 de abril de] 1549, n. 1, in *MB*, 116.

⁸³ «A ignorancia das cousas da nosa fé catholica hé quá muita e parece-lhes novidade ha pregação delas» – NÓBREGA, Carta a D. João III, Olinda [Pernambuco], 14 de setembro de 1551, n. 1, in *MB*, I, 290.

começaram a fazer filhos e fazer-se criação»⁸⁴. Quanto aos bens económicos, Nóbrega censurou o clero diocesano de buscar o seu próprio interesse não edificando o povo, «porque cá faziam-lhe tudo de graça e agora veem outro modo de proceder»⁸⁵.

Estes dados das fontes conduzem-nos a uma apreciação. Nóbrega, ao pronunciar-se negativamente sobre o clero da terra algumas semanas depois de ter pisado solo brasileiro, fê-lo precipitadamente e sem um conhecimento amadurecido da realidade. Não veio, todavia, a alterar significativamente o seu juízo. A ignorância era, com efeito, uma característica do clero da época, manifesta no Brasil no facto de alguns cónegos da sé e outros padres terem depois ido estudar no colégio da Baía, na proibição de confessar dada pelo segundo bispo da Baía aos seus padres ou na concordância por parte do P. Diego Laynes que os jesuítas suprissem as funções deles até que fossem formados⁸⁶. No que se refere ao celibato, as exigências de vida não seriam de facto muito elevadas, tornando-se as falhas frequentes, conforme indiciam quer as informações que as fontes nos reportam, quer mesmo as que apontam para a normalidade com que o clero encarava a mancebia dos colonos. Relativamente aos bens, a comparação entre o modo gratuito que caracterizava o exercício do ministério, supostamente por parte da Companhia, e a recompensa recebida pelo restante clero não esclarece se este procedimento era motivado apenas pelo justo sustento a que tinha direito ou se apelava já para a avidez. Com ou sem razão, havia de facto rivalidades e descontentamentos do clero diocesano por motivos económicos ligados aos sacramentos: «não podem sofrer que digamos as missas de balde em detrimento do seu interesse»⁸⁷. Reconhecendo que as divergências podem resultar das rivalidades entre jesuítas e clero

⁸⁴ «Clerigos e dignidades amancebados com suas escravas, que pera esse efeito escolhião as melhores e de mais preço que achavão, com achaque que avião de ter quem os servisse, e logo começarão a fazer filhos e fazer-se criação» – NÓBREGA, Carta a Tomé de Sousa, Baía, 5 de julho de 1559, n. 6, in *MB*, III, 74. Cf. NÓBREGA, Carta ao P. Simão Rodrigues, Baía, 9 de agosto de 1549, n. 9, in *MB*, I, 124-125; NÓBREGA, Carta a D. João III, Olinda [Pernambuco], 14 de setembro de 1551, n. 1, in *MB*, I, 291; Leonardo NUNES, Carta aos padres e irmãos de Coimbra, [São Vicente, novembro? de 1550], n. 6, in *MB*, I, 207.

⁸⁵ «Os padres que o Bispo trouxe nom edificação nada este povo, porque cá fazião-lhe tudo de graça e agora vêm outro modo de proceder» – NÓBREGA, Carta ao P. Simão Rodrigues, Baía, fins de julho de 1552, n. 7, in *MB*, I, 372.

⁸⁶ Cf. NÓBREGA, Carta ao P. Miguel Torres, [Baía (Rio Vermelho), agosto de 1557], n. 3, in *MB*, II, 398; Leonardo do VALE, Carta aos padres e irmãos de São Roque, Baía, 26 de junho de 1562, n. 20, in *MB*, III, 487; POLANCO, Carta ao P. Gonçalo Vaz de Melo, Trento, 25 de março de 1563, n. 14, in *MB*, III, 545; AMARO GONÇALVES, Carta ao P. Francisco de Borja, Baía, 16 de janeiro de 1568, n. 5, in *MB*, IV, 438.

⁸⁷ «No pueden sufrir que digamos las missas de balde en detrimento de su interesse» – NÓBREGA, Carta ao P. Simão Rodrigues, Pernambuco, 11 de agosto de 1551, n. 5, in *MB*, I, 270.

secular e que as fontes jesuítas não são neutras no retrato, não estranhamos, contudo, que nos aspetos referidos se encontrassem abusos. Na verdade, tal como com os colonos, também não eram provavelmente os melhores e mais edificantes membros do clero secular que rumavam ao Brasil. Além disso, o défice de orientação e de autoridade – o Brasil até 1551 fez parte da diocese do Funchal – também facilitou que cada um trilhasse os seus próprios caminhos. Possivelmente poder-se-á explicar neste contexto as posteriores desobediências a D. Pedro Fernandes por parte do vigário da cidade e de membros do cabido⁸⁸.

O segundo motivo que condicionava à ação missionária dos jesuítas entre os indígenas era a convivência do clero com os comportamentos dos colonos, pactuando e justificando as suas uniões irregulares com as escravas e as capturas injustas de indígenas que levavam a efeito:

«Os clérigos desta terra têm mais officio de demónios que de clérigos: porque além do seu mau exemplo e costumes, querem contrariar a doutrina de Cristo e dizem publicamente aos homens que lhes é lícito estarem em pecado com as suas negras, dado que são suas cativas, e que podem ter os salteados, dado que são cães, e outras coisas semelhantes, para desculpar os seus pecados e abominações»⁸⁹.

A condescendência ou cumplicidade do clero secular com os defeitos dos colonos refletia-se na prática penitencial, pois havia membros do clero diocesano que lhes concediam a absolvição sem que alterassem os seus comportamentos, enquanto os jesuítas a recusavam⁹⁰. Há, todavia, também exceções ao juízo negativo do clero secular. Nóbrega reconhece que havia alguns padres que davam bom exemplo e outros que eram próximos dos jesuítas⁹¹.

⁸⁸ Cf. NÓBREGA, Carta ao P. Simão Rodrigues, Baía, fins de julho de 1552, n. 7, in *MB*, I, 372-373.

⁸⁹ «Los clérigos desta tierra tienen más officio de demonios, que de clérigos: porque allende de su mal exemplo y costumbres, quieren contrariar a la doctrina de Christo, y dicen públicamente a los hombres que les es lícito estar en pecado con sus negras, pues que son sus cativas, y que pueden tener salteados, pues que son canes, y otras cosas semejantes, por excusar sus pecados y abominaciones» – NÓBREGA, Carta ao P. Simão Rodrigues, Pernambuco, 11 de agosto de 1551, n. 5, in *MB*, I, 270.

⁹⁰ Cf. NÓBREGA, Carta ao P. Simão Rodrigues, Porto Seguro, 6 de janeiro de 1550, n. 18, in *MB*, I, 166-167; NÓBREGA, Carta ao P. Miguel Torres e padres e irmãos de Portugal, Baía, 5 de julho de 1559, n. 21, in *MB*, III, 66; BLÁZQUEZ, Carta aos padres e irmãos de Coimbra, Baía, 8 de julho de 1555, n. 9, in *MB*, II, 257.

⁹¹ Cf. NÓBREGA, Carta ao P. Simão Rodrigues, Porto Seguro, 6 de janeiro de 1550, n. 18, in *MB*, I, 166-167; NÓBREGA, Carta aos padres e irmãos de Coimbra, Pernambuco, 13 de setembro de 1551, n. 3, in *MB*, I, 285.

O comportamento incoerente do clero secular dificultava a evangelização dos indígenas, visto que os jesuítas eram hostilizados pelos primeiros e, se contemporizassem com eles, perdiam credibilidade juntos dos segundos⁹². Viviam, no fundo, o dilema entre a necessidade de não criarem anticorpos junto dos portugueses que lhes tornassem impossível a prossecução da missão em ambiente colonial e a urgência de tomarem em mãos a defesa dos brasilíndios. O remédio passava, segundo Nóbrega, pela vinda de um vigário-geral e depois de um bispo que pusesse cobro a tais misérias e unificasse os critérios, por uma seleção mais esmerada do clero a enviar e por uma aposta na formação do que lá estava⁹³. O bispo viria dois anos depois de os jesuítas terem chegado, mas com a sua vinda surgiu o conflito de que a seguir nos ocupamos.

3.4. O diferendo entre o bispo e o P. Nóbrega

O primeiro bispo da Baía, D. Pedro Fernandes, foi muito desejado pelo P. Manuel da Nóbrega. À chegada foi recebido com entusiasmo e hospedado com os jesuítas até à aquisição da casa onde haveria de viver⁹⁴. Nóbrega sempre apontou a nomeação de um bispo como a medida mais urgente para pôr fim às irregularidades e cumplicidades do clero no Brasil.

O bispo ainda só tinha chegado há sensivelmente um mês e, em julho de 1554, já se desencadeara o conflito entre ele e os jesuítas. Os argumentos de parte a parte chegam-nos por duas cartas, uma de D. Pedro e outra do P. Nóbrega, dirigidas ao provincial de Portugal⁹⁵. As divergências surgiram essencialmente em três áreas da ação pastoral: a confissão por intérprete; a utilização de alguns elementos da cultura indígena; as penitências usadas para edificação do povo.

Os jesuítas socorreram-se da confissão por intérprete, desde o início do trabalho missionário com os aborígenes, como forma de ultrapassar as dificuldades com a língua da terra. Nóbrega enveredara por este caminho, baseando-se

⁹² Cf. NÓBREGA, Carta ao P. Simão Rodrigues, São Vicente, [10 de março? de] 1553, n. 9, in *MB*, I, 455-456.

⁹³ Cf. NÓBREGA, Carta ao P. Simão Rodrigues, Baía, [10? de abril de 1549] n. 12, in *MB*, I, 114; NÓBREGA, Carta ao P. Simão Rodrigues, Baía, [15 de abril de] 1549, n. 7, in *MB*, I, 118; NÓBREGA, Carta ao P. Simão Rodrigues, Baía, 9 de agosto de 1549, n. 9, in *MB*, I, 124; NÓBREGA, Carta ao P. Simão Rodrigues, Porto Seguro, 6 de janeiro de 1550, n. 19, in *MB*, I, 167

⁹⁴ Cf. NÓBREGA, Carta ao P. Simão Rodrigues, Baía, 10 de julho de 1552, n. 1, in *MB*, I, 349-350.

⁹⁵ Cf. Pedro FERNANDES, Bispo da Baía, Carta ao P. Simão Rodrigues, Baía, julho de 1552, in *MB*, I, 357-366; NÓBREGA, Carta ao P. Simão Rodrigues, [Baía, fins de julho de 1552], in *MB*, I, 367-375. Sobre o diferendo entre D. Pedro Fernandes e o P. Manuel da Nóbrega, veja-se Arlindo RUBERT, *A Igreja no Brasil, I: Origem e desenvolvimento (Século XVI)*, Santa Maria: Pallotti, 1981, 107-111; Felipe ZIOTTI NARITA, *Tolerância e flexibilidade na ação jesuítica no Brasil colonial do século XVI*, in *Revista Brasileira de História das Religiões* 1/3 (2009) 10-14.

nos seus conhecimentos canónicos, nos pareceres de alguns canonistas da época e no facto de não querer privar do sacramento os que desconheciam o português. D. Pedro opôs-se radicalmente a esta prática, afirmando que, mesmo que os teólogos a defendessem, «consta que propriamente as tais palavras [da absolvição] não se podem dizer senão àquele que por si diz e confessa os seus pecados»⁹⁶. A rejeição no plano dos princípios da confissão por intérprete tinha, no entanto, na base também motivos práticos. Segundo o bispo, se essa prática alguma vez se pudesse admitir, o intérprete não poderia nunca ser criança e deveria ser escolhido pelo penitente e não pelo confessor. O problema devia resolver-se pela imposição aos maridos portugueses da obrigação sob pena de ensinarem a língua portuguesa às mestiças, «porque enquanto não falarem não deixam de ser gentias nos costumes»⁹⁷.

Um segundo elemento de discórdia residia na aceitação pelos jesuítas de elementos da cultura indígena, nomeadamente o canto e a música, e a tolerância manifestada relativamente a outros, como a nudez e os prantos funerários. D. Pedro interpretava a aceitação ou a tolerância como cedência aos costumes e ritos gentílicos, pondo em risco a pureza da fé. Para Nóbrega, era uma forma de maior proximidade aos indígenas, aproveitando alguns dos seus elementos para os trazer à fé.

O conflito foi ainda motivado pelas práticas penitenciais públicas promovidas pelos jesuítas. D. Pedro menciona algumas: mandar vender o P. Manuel de Paiva para comprar roças para os meninos⁹⁸; fazer circular pelas ruas com os cacos na mão aqueles que quebrassem algum vaso; mandar tocar a campainha de noite pela cidade; penitências noturnas de mulheres. D. Pedro, reconhecendo que tais exercícios são «santos e virtuosos e ordenados a mortificar a carne e a quebrar a sua soberba», achava que deviam ser «feitos em segredo»⁹⁹. Nóbrega, na carta paralela, narra-nos a discordância do bispo

⁹⁶ «Com todo, por más que digam algunos theólogos, si bien se pondera la forma deste sacramento (ego absolvo te), consta que propriamente las tales palabras no se pueden dizir sino de aquél que por sí dize y confessa sus pecados» – FERNANDES, Carta ao P. Simão Rodrigues, Baía, julho de 1552, n. 5, in *MB*, I, 361.

⁹⁷ «Poner penas a los maridos portugezes que enseñen las mistiças sus mogeres ha hablar portugez, porque en quanto no hablaren no dexan de ser gentiles en las costumbres» – FERNANDES, Carta ao P. Simão Rodrigues, Baía, julho de 1552, n. 5, in *MB*, I, 362.

⁹⁸ Arlindo Rubert explica esta prática penitencial da seguinte forma: «D. Pedro conta o caso de Pe. Manuel de Paiva, ao qual Nóbrega fingiu vender pelas ruas de Salvador até Vila Velha, seja para prová-lo na virtude e mortificá-lo, seja para com o dinheiro arrecadado comprar terras em favor dos meninos» – RUBERT, *Igreja*, 110.

⁹⁹ «Los tales ejercicios aunque sean sanctos y virtuosos y ordenados a mortificar la carne y a quebrar su subervia, todavva son más meritorios hechos en sagreto» – FERNANDES, Carta ao P. Simão Rodrigues, Baía, julho de 1552, n. 6, in *MB*, I, 363.

quanto às disciplinas que se faziam à sexta-feira no advento, na quaresma e entre a celebração do Corpo de Deus e da assunção de Nossa Senhora. Segundo o jesuíta, eram realizadas apenas por homens, sem que ninguém conhecesse quando se disciplinavam.

Subjacentes a este conflito estão erros de parte a parte e posições que se foram radicalizando, mesmo se subordinadas à convicção de um melhor serviço à Igreja. Aliás, ambos os litigantes deixaram escritas palavras sobre a virtude do outro. Não nos parece ser esse, porém, o aspeto mais importante, mas antes a diferença essencial relativa ao modo de perceber a ação evangelizadora. Cometendo certamente erros e exageros próprios da sua visão teórica dos problemas e da sua juventude, Nóbrega valorizou sobretudo a evangelização dos nativos e percebeu que para a conseguir era necessário adaptar-se à realidade indígena, quer na língua, quer em alguns costumes. D. Pedro centrou a sua ação nos cristãos, quis impor no Brasil os modelos que trouxe do oriente e foi incapaz da mesma flexibilidade relativamente às gentes do território. Nas palavras de Marina Massini, «para o bispo, evangelizar os índios significa censurar a sua cultura»¹⁰⁰. A questão da confissão por intérprete ilustra bem o que vimos dizendo. Nóbrega, mesmo exagerando por defeito no limite da idade dos intérpretes, procurou chegar aos indígenas adaptando-se à sua língua. D. Pedro a este respeito afirmou a obrigatoriedade de as mulheres da terra aprenderem português. Não concordando com as confissões por intérprete, um maior espírito de adaptação tê-lo-ia levado a pronunciar-se no sentido da obrigatoriedade de os padres saberem a língua da terra.

Perante o diferendo e os limites postos à evangelização dos indígenas, o P. Manuel da Nóbrega viajou para sul, como aliás já antes previra, e só voltou quando o bispo foi chamado a Portugal. No período de sede vacante, as relações com o cabido foram difíceis porque quer os jesuítas quer o cabido reclamavam a herança de parte das terras deixadas por Diogo Álvares ao colégio da Baía. Chegando D. Pedro Leitão, segundo bispo da Baía, houve entre ele e os jesuítas um bom entendimento.

¹⁰⁰ Marina MASSINI, *Visões do homem e aspectos psicológicos no encontro entre a cultura portuguesa e as culturas indígenas do Brasil, no século XVI. Documentos e perspectivas de análise*, in MPEC, II, 625 [CONGRESSO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA, *Missionação Portuguesa e Encontro de Culturas. Actas* (= *Memorabilia Christiana* 4), 4 vols., Braga: Universidade Católica Portuguesa, 1993]. Cf. FERNANDES, Carta ao P. Simão Rodrigues, Baía, julho de 1552, n. 5, in *MB*, I, 361; NÓBREGA, Carta a Tomé de Sousa, Baía, 5 de julho de 1559, n. 5, in *MB*, III, 72; BEOZZO, *A evangelização na América Latina. Uma visão histórica com vistas a Puebla*, in *REB* 38 (1978) 219.

Chegou o momento de concluirmos. A evangelização portuguesa do Brasil não navegou no oceano das facilidades que o P. Manuel da Nóbrega precocemente traçou. Imbuído do entusiasmo da missão que lhe fora confiada e contemplando o campo extenso onde a semente do evangelho havia de frutificar, Nóbrega deixou que uma visão idílica se impusesse ao realismo. As dificuldades, porém, não se fizeram esperar, dando realismo aos ideais e fazendo com que o projeto se ajustasse às condições da terra, das suas gentes e das outras que a ela aportaram para a explorarem e cristianizarem. Os obstáculos à missão ergueram-se numa tríplice frente: a dos indígenas que ocupavam o território, a dos portugueses que o foram povoar e explorar e a dos missionários escolhidos e enviados para o evangelizar.

Os indígenas tinham hábitos diferentes dos europeus, alguns opostos ao evangelho, que desafiavam e obstavam aos conteúdos e às metodologias de anúncio. Eles não faziam da fixação à terra predicado do seu viver. Escolhiam a mobilidade e a guerra na busca de novas terras ao ritmo do seu sustento. Da guerra traziam as vítimas a imolar e devorar nas festas rituais de vitória, que eram simultaneamente afirmação do prestígio guerreiro e garantia de uma felicidade futura. Também a vida familiar revelava tais diferenças. A poligamia simultânea e sucessiva, direcionada para a procriação e reveladora da condição social, denunciava uniões conjugais distantes da unidade e da indissolubilidade características do casamento natural e do matrimónio cristão.

Os colonos também impediam a missão. Faziam-no implicitamente pela vida longínqua dos valores cristãos e mais explicitamente capturando e subjungando injustamente os nativos e vedando-lhes o contacto com os padres. Aos colonos, mais do que a cristianização das gentes, movia-os a rentabilidade da terra e esta dependia da mão de obra indígena. Os missionários, mesmo se enviados pela coroa portuguesa, olharam os indígenas como destinatários e não como instrumentos da sua ação.

Depararam-se também, todavia, com obstáculos que se erguiam do seu lado. Eram poucos para tamanha vastidão e para hiatos civilizacionais tão sentidos, e as condições económicas proporcionadas pela coroa não respondiam às necessidades da missão. Também as limitações na aprendizagem da língua e o desânimo de alguns momentos refrearam a tarefa. Sobre estes dois aspetos deter-nos-emos, porém, noutra oportunidade. Da parte dos outros padres houve também empecilhos. Vieram da vida irregular, da ignorância e da convivência com os colonos que abundavam entre membros do clero da diocese, e ainda do conflito entre o P. Nóbrega e o primeiro bispo da Baía, no que se refere ao desenvolvimento da missão e à adaptação missionária.

A estes condicionalismos podíamos acrescentar outros decorrentes da própria terra. Na época as distâncias entre as capitanias eram difíceis de

vencer pelos meios de comunicação escassos e sujeitos às vicissitudes climáticas e à periodicidade das monções. Não estranhámos, por isso, o desabafo segundo o qual «às vezes passa-se um ano e não sabemos uns dos outros por causa dos tempos e dos poucos navios que andavam pela costa»¹⁰¹, nem mesmo quando refere que, por vezes, era mais fácil comunicar com Portugal do que entre as diversas capitânias do Brasil. Sobre as distâncias e as comunicações falam mais alto os exemplos, dos quais aqui deixamos um, por ser bem ilustrativo. Deve ter sido necessário sensivelmente um ano para que a nomeação do P. Nóbrega como provincial do Brasil em julho de 1553 chegasse ao seu destinatário.

Foi no contacto com as dificuldades que acabámos de evidenciar que se desenvolveram o pensamento de Nóbrega sobre os indígenas e a missão, assim como a própria ação missionária dos jesuítas no Brasil. Questões em aberto que nos permitem regressar.

¹⁰¹ «Às veses se passa hum anno e nam sabemos huns dos outros por causa dos tempos e dos poucos navios que andão polla costa» – Francisco PIRES, Carta aos padres e irmãos de Coimbra, Baía, 7 de agosto de 1552, n. 2, in *MB*, I, 392. Cf. K. S. LATOURETTE, *A History of the Expansion of Christianity*, III: *Three centuries of advence. A. D. 1500-A. D. 1800*, London 1939, 160.