

APÓS 25 ANOS¹

José Maria de Paiva*

O desejo de ver publicado novamente *Colonização e Catequese* me obriga a uma releitura, primeiramente do próprio texto e, em segundo lugar, do que foi a catequese dos índios pelos portugueses quinhentistas. Um e outro aspecto me sugerem muitas observações que quero compartilhar com o leitor.

O enfoque que quis dar à análise foi o cultural. Na Introdução escrevi: *as qualidades da cultura, eis como denominaria o objeto da pesquisa histórica*, entendendo por qualidades aquilo que concretamente a caracteriza, ou, nas palavras do livro: *qualidades no seu significado substantivado, como constituinte do singular de cada sujeito*. Meus leitores, porém, entendiam que meu enfoque era o econômico, numa visão marxista. Com efeito, há insistência sobre a predominância dos interesses mercantis sobre os interesses religiosos tanto no título do segundo capítulo como ao longo de todo o texto, predominância não só em termos de definição das ações mas sobretudo em termos de reversão de benefícios. O estamento mercantil daria a última palavra na decisão do que devia ser feito; o estamento mercantil é o que se beneficiaria de tudo que se fazia, inclusive da catequização dos índios. A este aspecto voltarei mais adiante.

Como vejo hoje a questão? Entendo que todos os membros de uma sociedade compartilham de interesses fundamentais, interesses que dizem respeito à possibilidade do viver concretamente dado, isto é, do seu viver. O com-viver significa, com efeito, partilha: partilha-se o viver, e esse viver é partilhado através do que chamamos de *relações*. Este termo se esvaziou de conteúdo histórico, concreto, real, passando a significar uma noção abstrata, nominalista, instrumental. Na análise de qualquer grupo humano precisamos descrever *densamente* as relações, não para lhes dar nome mas para lhes perceber o conteúdo. As relações não são algo que acontece às pessoas, como que “de passagem”: as pessoas permanecendo as mesmas, quase que imóveis e fixas, entrando e saindo delas. As relações são algo que acontece nas pessoas. É preciso mudar a compreensão das relações e, daí, mudar o uso que delas fazemos em nossas análises e

¹ Embora publicado em 1982, o texto é de 1978.

* jmpaiva@unimep.br

descrições. As relações são as próprias pessoas, se realizando – ou seja, sendo elas, se fazendo elas, tornando-se, transformando-se pois – em função da necessidade de se posicionar frente aos outros. As relações designam uma condição fundamental do constitutivo do humano. O historiador não pode se esquecer, em nenhum momento, de que seu objeto são essas pessoas assim caracterizadas e assim atuando.

As pessoas realizam o seu viver se pondo. O verbo pôr é expressivo: compreende acrescentamento e conseqüente transformação². As pessoas “se acrescentam” porque têm que responder aos outros que estão ao seu redor, visando à vida. Antes de visar qualquer contrato social para a organização da *polis*, o *acrescentamento* de cada um diz respeito às próprias possibilidades de subsistir. O com-viver obriga, com efeito, à transformação, cuja *forma* concreta se obtém pela presença dos demais.

O viver, que se realiza por atos sucessivos de se pôr, assume sua forma própria e age em consequência, independentemente da divisão por aspectos, que abstratamente fazemos da vida social³. Com efeito, a formatação dos procedimentos sociais não se opera, primeiramente, pelo tipo de ocupação das pessoas ou dos grupos – o político e o econômico parecendo sobressair – e, sim, pelo conjunto de experiências que formam a unidade do sujeito ator. Insisto no caráter de *unidade* do sujeito: é como *totalidade* que ele responde ao contexto e se põe para ele. O produto deste *se pôr*, que chamamos de *fato*, de coisa feita, – parecendo se revestir imediatamente de *objetividade* – tem que ser visto e considerado como uma *exibição*⁴ do sujeito: o que fazemos traduz o que somos e o *ser* é sempre *uno*. A expressão *conjunto de experiências*⁵, à falta de vocábulo,

² *Acrescentar* era o verbo usado no século XVI para dizer *aumento*, do latim *augere, auctum*, que significa propriamente um *aumento* interior. *Augere* tem a ver com produção da vida e este sentido está presente na palavra *auctoritas*, autoridade, aquele que dá/sustenta o viver. *Transformação*, por sua vez, subentende a passagem de uma *forma* a outra, o sentido aristotélico se fazendo valer.

³ Defino cultura como *forma de ser de um povo*. O *ser* não se dá fragmentadamente mas como unidade. Por isto, a abordagem *cultural* diz respeito ao todo, àquilo que faz de um povo *um povo*, não se tratando de um aspecto.

⁴ A *exibição* nunca é absoluta: sempre condicionada ao *hic et nunc*. Em português, temos o verbo *estar*, que designa exatamente a forma do *ser, hic et nunc*. Feliz expressão! O verbo *estar* denota, com mais precisão que o verbo *ser*, o processo que caracteriza o sujeito em ato. Somos, com efeito, processo. A cada passo, *estamos. Somos, estando*. O *fenômeno* designa, com precisão, a forma de *estar* do *ser*; não implica nem subentende *acidente* (em oposição a *essência*).

⁵ *Experiência* não deve ser tomada como adjetivação do sujeito mas como sua própria substância enquanto concretude. Etimologicamente, o *ex* indica um movimento “para fora”; o *per*, radical de *περάω*,

insiste também na *unidade*, embora pareça designar agregação de elementos. A *experiência*, com efeito, não se diz pelo termo mas pelo sujeito: é enquanto tradução da *forma de ser* do sujeito que a experiência é sempre uma, ainda que estejamos a todo momento “experimentando” mil e uma coisas.

Isto obriga, ao analisarmos um grupo social, e, no nosso caso, a sociedade portuguesa quinhentista em terras coloniais, a analisar cada ato como expressão da *unidade*, da *totalidade*, do sujeito, ou seja, a analisar cada ato como prehe do conjunto de experiências vividas, não vistas como somadas mas como *transformadas*, a *unidade* sempre se afirmando.

O que significa isto? Que na análise da sociedade portuguesa colonial preciso buscar, mais do que a predominância de um ou outro aspecto, o fundamento da unidade. A este fundamento chamamos de *cultura*. Não se trata, pois, de mero modismo que nos incita a fazer História Cultural, mas se trata de conhecer o que fez dessa sociedade *uma* sociedade, *essa* sociedade; se trata de descrever a identidade dessa sociedade, aquilo que a faz tal. É preciso entender os atos de se pôr, expressando a unidade/totalidade dos sujeitos. Certamente não entenderemos esses atos se os explicarmos isoladamente, sem conexão com o *todo*, e o *todo é uno*.

Não se trata, em princípio, de negar a possibilidade de uma análise econômica das relações sociais: ela é possível, desde que se entenda o econômico como resultando da *forma* adquirida pelo conjunto dos atos de se pôr. O *econômico* é vital para cada um, o que não faz dele uma instância superior, a modo de uma causa externa. O *econômico* de uma sociedade tem que ser visto como expressão de sua totalidade, o que implica descrever a concretude das relações das pessoas concretas. O mesmo se deve dizer do *religioso*, que é nota característica da cultura portuguesa quinhentista. Tampouco o *religioso* pode ser tomado como determinante e, sim, como expressão da totalidade. Esta *totalidade* é passível de descrição, sem necessidade de contínuas explicações, em busca de uma natureza ontológica, na acepção heideggeriana. As características de uma cultura, que a distância podemos destacar, não se produzem pela força apriorística nem da natureza ontológica nem de uma “instância” (econômica, religiosa, etc.), mas pela

atravessar, de περραίνω, ir até o limite, sugere uma *travessia* que o *eu* realiza para fora, dentro dos seus limites (possibilidades, *potentia*), o que nos permite pensar a experiência como o modo de ser do *eu*. A expressão, pois, *conjunto de experiências* é hiperbólica.

urgência de resposta que os membros da sociedade devem dar, uns face aos outros, partindo do já *posto*, i.e. de sua realidade existencial. As respostas, emergindo do *mesmo*, tendem a ser consentâneas.

Qualquer resposta que se dê está embasada na *experiência*. E a experiência não cataloga tipos: a experiência é *ser*; é o ente desempenhando o seu *ser*. *A posteriori*, podemos usar de expressões e dizer que transferimos experiência de um contexto para outro. Na verdade, não há transferência: há vivências e a vivência, como já afirmei, se diz por *totalidade*, inteireza, unidade, que são referências ao sujeito. Assim, podemos imaginar a formação de hábitos, que não está referenciada propriamente ao objeto mas ao sujeito. Pela sua experiência, o sujeito responde às mais diversas situações, fiel a si mesmo e, ao mesmo tempo, atendendo ao contexto. Eu poderia afirmar que, a despeito muitas vezes das aparências, há uma coerência nos mais diversos tipos de comportamentos sociais, posta pela *experiência*, idêntica ao sujeito⁶ real, ator e autor.

Com efeito, não se faz História em geral! Só se faz História de um grupo social determinado. Em vez, pois, de afirmar traços predominantes de uma cultura e buscar retrospectivamente sua confirmação nos documentos, devemos observar a modalidade de respostas dadas socialmente às situações, conjugando-as como *ex-posição*⁷ dos sujeitos em relação.

Quero insistir ainda no caráter *vivencial* das relações. As pessoas, em se relacionando umas com as outras, se põem e põem – criam – uma forma comum de se pôr. Essa forma se estabelece por necessidade de harmonia, urgindo seu sentido etimológico de ajustamento: o viver-com implica em ajustamento, em todos os campos da experiência humana. Esta modelagem, imposta pelo ajustamento, se exhibe em cada ato do sujeito, qualquer que seja a posterior tipificação do ato. Em outras palavras, as pessoas-em-relação sabem se pôr, com precisão, qualquer que seja a situação, entendendo que o que está definitivamente em jogo é a vida, é o *ser* elas. Todos os atos

⁶ Entendo por *sujeito* o portador de *subjetividade*, ou seja, a qualidade de, posto como base, dar suporte e sustentação ao que se lhe sobrepõe. Trata-se de uma figura, que focaliza o caráter criador-do-*ser* próprio dos seres humanos. Contra o hábito, acentuo o termo *pessoa*, para insistir na concretude dos atores sociais.

⁷ *ex-pôr*: supõe o ato de se pôr e de se pôr para os outros, como que saindo de si (*ex*). O *se pôr* abarca precisamente os atos do existir, sem preferência por um ou outro aspecto. Nietzsche entendia a vida como vontade de potência, de poder, em termos relacionais. Eu quero entender a vida como “vontade” de poder ser.

de se pôr refletem a unidade do ser e, por isto, observando os mais diversos atos, vamos encontrar homologias⁸, reunindo-os na unidade fundamental.

O enfoque cultural só é possível se entendermos esse processo. O *cultural* emerge do ser, não podendo ser pensado como imposto de fora, como um entre outros enfoques analíticos. O *cultural* explicita o viver, o com-viver, *dizendo* e dando nomes a esses viveres e com-viveres. Um bom princípio, pois, de análise histórico-cultural é relacionar os diversos comportamentos sociais, interpretando-os na imbricação de significados⁹.

A catequese dos índios não pode ser vista, pois, como uma esfera independente mas refletindo toda a maneira portuguesa de ser. Padres, bispo, governador, capitães, ouvidores, mercadores, senhores de engenho, sertanistas, todos põem seus atos de viver se sabendo mutuamente. É nesta interlocução que o ser se dá; que modos, valores, hábitos, lugares sociais, etc. pelos quais o descrevemos, se vão plasmando, cada ator sabendo se situar e situar o outro. Em termos radicais, não há estranhamento, ainda que haja diferenças e conflitos. Os conflitos se operam na mesma linguagem, não negando a cultura comum. As diferenças, igualmente, têm que ser vistas como diferenças do mesmo, nas relações nunca havendo uniformidade, mas cada qual se pondo em sua inteireza face à inteireza do outro. Os conflitos e as diferenças são a afirmação da posição singular de cada ator social, posição só possível pelo compartilhamento do modo de ser, e é como tal que devem ser analisados pelos historiador.

A sociedade portuguesa aqui instalada – e pensemo-la na segunda metade do XVI – compreendia o governador, o ouvidor-mor, o provedor-mor, o bispo, o clero, os jesuítas, os capitães, mercadores, plantadores, oficiais mecânicos, marinheiros, escravos: homens, mulheres, crianças. Cada um no seu ofício, o ofício designando o que cada um tem que fazer em termos de manutenção da sociedade. Para além desse ofício, cada um compartilha um entendimento comum da vida em sociedade. Assim, o arranjo de se

⁸ Assinalando as homologias, quero lembrar o conteúdo significante de λόγος, de λέγω, a *palavra* se compreendendo como explicitação do ser ou o ser se compreendendo como *se dizendo*. Por isto, o significado de *reunir*, que o verbo tem: exibindo a unidade do ser, em movimento, ou seja, sempre o mesmo e sempre outro. O grupo social, por sua vez, *reúne* sua *experiência*, o que nos faz dizer homologias, recusando uma análise fragmentária.

⁹ O *signo* se investe, aqui, de plenitude: não se trata de um nome dado ao ser, representando-o, mas do próprio ser, que se dá aos *sócios*. O ser, em se dando, se diz. *Signo* é isto: o dizer que o próprio ser diz de si.

governar através de um governador, representando o rei; de câmaras, conselhos, ouvidorias, etc.; de se manter através da produção e do comércio, subdivididos em dezenas de funções; de se avaliar através de crenças e de ordenações; o estilo da habitação, a moda, as técnicas, a língua, etc., tudo isto, que podemos observar nos portugueses aqui instalados, já traduz uma história anterior, em que tais formas foram sendo construídas. Não se trata de recuperar essa história: trata-se, isto sim, de tomar ciência da *historicidade* das pessoas em comunidades; de observá-las no como são, no como agem, ainda que sabendo que o são assim por um processo de incomensuráveis aspectos; e, no caso, de acompanhá-las nas condições novas que esta terra põe para elas.

O que as pessoas põem, fazendo-se, aparece-nos como coisas, a que damos nome, datamos, circunstanciamos. Com elas, fazemos História. A História se diz do passado. Na verdade, como só há um tempo¹⁰, o nosso tempo, tem-se uma sincronia: tempo comum; os fatos, que parecem dizer respeito a pessoas passadas, dizem respeito a nós, tocando-nos e fazendo-nos nos pôr de uma forma nova. É pela sincronia que o historiador sempre propõe uma leitura diferente daquilo que, no linguajar comum, parece estar acabado e fixado num momento (sempre abstrato) da história, merecendo, se assim fosse, uma única interpretação. Ora, não o sendo, fica a questão: o que estamos fazendo como historiadores?

A simultaneidade do existente é pressuposto que dispensa argumentação. O que precisa ser explicado é a presença do que dizemos passado, mais enfaticamente se por passado queremos indicar pessoas que foram vivas. Costumamos falar do passado como que abstraindo-nos das pessoas. Assim, falamos de batalhas, de impérios, de educação, de instituições, como se tivessem vida própria. Esquecemo-nos, às mais das vezes, que, com tais vocábulos, queremos situar um grupo determinado de pessoas numa determinada conjunção. O significado de cada um desses termos, só o encontramos nas pessoas que os realizaram. Todos os acontecimentos devem, com efeito, ser reduzidos às pessoas, exposição que são do seu *ser*.

Antes de prosseguir a argumentação, apelo para nossa própria experiência. A aquisição da forma de ser que nos é própria, nós a fizemos, desde que nascemos, pelo

¹⁰ *Tempo* é medida da *experiência* que temos de nós mesmos, i.e. da *experiência* que *somos*. *Sincronia* (do grego σύν χρόνος, *con-temporâneo*) – olhar, pois, de medida – diz referência primeiramente ao *estar com*, próprio do sujeito humano.

contato primeiramente com nossos pais, vizinhos, amigos, escola, ambiente, etc. Nossos pais procediam de determinada forma. Por necessidade de ação e por reação a eles, assumimos uma forma nossa, aparentemente semelhante à dos nossos pais. Parece que se tem uma como que repetição¹¹. Esta forma, no entanto, nos é própria e subsiste independentemente de quem quer que seja: somos isto! O sermos assim não remete à necessidade da existência, *hic et nunc*, dos nossos pais: eles até já morreram. O sermos assim contém em si, como presença pois, tudo aquilo que diz respeito à nossa *experiência* de vida, qualquer que seja a qualificação que lhe dermos. Por outra, o sermos assim compreende uma constante *trans-forma-ção*, passagem de uma *forma* para outra. Não se trata de *outra* no sentido de mudança de identidade mas de alteração da qualidade do ser, permanecendo pois o mesmo. A essa transformação chamamos de *tempo*. Em outras palavras, *tempo* designa a natureza do nosso *ser*, que *é*, em se mudando; e, não, uma medida, portanto externa, que estabeleceria uma classificação dos *seres* numa sucessão: passado, presente e futuro. Como medida, o *tempo* parece superior ao *ser*, conferindo-lhe mesmo uma *fixidez*, um estado *fixo*. Se tudo é presente, a questão que coloco é esta: – mortos os pais, como dizer deles? Toda referência ao passado só é possível por referência ao presente. O *dizer deles*¹² é um ato presente; não os põe presentes, e, sim, explicita a presença do sujeito que *diz*. O *dizer deles* só nos é possível porque este “eles” nos diz respeito, este “eles” na verdade é um “em nós”. Todo o “passado”, podemos *dizer dele* porque nos diz respeito, ou seja, faz parte do nosso presente.

Por duas razões, pois, não há como fazer história acreditando na irredutibilidade dos fatos, os fatos como último termo, os fatos como *coisa*. Primeiro, porque os fatos são expressões de pessoas em contínuo ato em sociedade. Segundo, porque os fatos passados, por mais que respeitemos o linguajar comum, são “ingredientes”, também eles, do nosso presente. A nominação dos fatos enquanto tal é vazio: ela só ganha sentido por dizer respeito ao sujeito em sua realidade. As mudanças, que atribuímos à

¹¹ Esta reflexão nos obriga a repensar a *longa duração* braudeliana. A repetição tem uma conotação de imobilidade, efeito de visão e, não, de realidade. *Repetir*, do latim *re-petere*: *voltar de novo a*, caracteriza a atividade do sujeito, ainda que, metaforicamente, de *volta a*. A *longa duração* não deixa de ser efeito de visão! A *longa duração* deve levar o historiador a observar o vigor dos padrões, destacando-o como fio condutor de sua análise.

sociedade, são na verdade mudanças das pessoas – e as pessoas morrem, outras pessoas nascem, esta sucessão entranhando a experiência de cada um – cada qual experimentando a sua própria circunstância, construindo pois seu modo de ser.

Só podemos falar, pois, de colonização portuguesa no Brasil, por exemplo, enquanto estivermos estudando pessoas que aqui vieram e aqui viveram, agindo segundo seus interesses. O historiador recolhe os fatos históricos e tenta compreendê-los, enfatizando razões: econômicas, políticas, religiosas etc. Essas razões não têm subsistência em si: são abstrações que fazemos para dar conta do como “as coisas”¹³ são; são tentativas de explicação dos comportamentos das pessoas, não esgotando de maneira alguma a vivência dessas pessoas, ainda que explicitações delas. Mas, por melhor construídas que sejam, essas razões não podem esquecer os sujeitos atores. E, quando atentas a eles, obriga respeitá-los na multiplicidade de razões.

Se são plausíveis estas observações, o historiador se vê obrigado a, primeiro, reconhecer que um fato, qualquer que seja, por expressar uma multiplicidade de relações, está prenhe de uma multiplicidade de significados. Este ponto, creio, é tranquilamente aceito. O segundo, porém, impõe reflexão: não havendo realidade à margem das pessoas, toda realidade social tem que ser vista como uma totalidade – sem débito para com um passado e obrigando ao reconhecimento da parcialidade das explicações. Em outras palavras, as formas concretas de *ser* assumidas pelos sujeitos não são extensões de formas dos antepassados: são suas. Se há parença, é porque as pessoas assumem a sua forma de ser tão somente pela convivência com as outras pessoas, agindo e reagindo, de tal forma que se fazem semelhantes, mas sempre outros, sempre eles próprios, inteiramente eles. A sucessão de gerações nos permite observar semelhanças de longa duração, quase nos fazendo esquecer que cada geração vive, *inteiramente*, sua própria vida; e as formas que expõe são, só nominalmente, as *últimas* da série, porque série não há; na verdade, são únicas. O caráter, pois, de semelhança e permanência, que atribuímos às formas de ser, não se toma senão como afirmação da forma de aprendizagem de ser: a relação; de maneira alguma, como prolongamento do próprio passado.

¹² Nesta acepção, quero entender por *diacronia* a faculdade de comunicação: um *atravessar* os diversos *tempos*, ou seja, os diversos sujeitos, o que acontece na relação.

As explicações, por sua vez, se fundam sempre em aspectos que, por mais convincentes que sejam, não dão conta da totalidade. Devem, pois, ser tomadas como elucidações, aproximações e, nunca, como domínio perfeito da realidade.

Insisto nestes argumentos porque, só assim, conseguimos entender com propriedade o lugar da História, o papel dos *documentos*. Eles não recriam o passado, não trazem o passado ao presente. Eles nos permitem uma experiência igual à que temos diante de outras pessoas ou coisas: nos posicionamos enquanto nós, sempre face ao outro que se nos põe. Não se retira do outro o significado que tem e que nos quer passar: o outro, ao contrário, obriga-nos a tomar posição, a *ser*. O *documento* é isso.

Ao buscar, nos documentos, os significados dados pelos atores a seus atos, agora denominados *fato histórico*, o historiador se dá conta de que sua própria vida resume todos os entendimentos postos, a ele acessíveis. Nesta compreensão, ele busca os significados que outros deram a seus gestos, não os fixando num tempo de acesso impossível, mas desdobrando no seu presente as possibilidades de significação dos atos humanos.

Isto não é negação do passado enquanto existência, um dia, das pessoas agora passadas: elas existiram! Isto significa que a notícia de elas terem existido nos é presente e, como notícia, revela um entendimento dado cujo significado só alcançamos nos debruçando no complexo de relações então acontecidas e a nós transmitidas; revela possibilidades do humano. Essa notícia não difere dos outros componentes de nossa circunstância, face à qual pomos o nosso ser e aparecemos. Precisamos aumentar o tamanho dessa *circunstância*, que de fato recobre tudo o que nos chega. Ela é quase infinita. Não podemos reduzi-la ao imediatamente manifesto. O historiador, tomado em sua concretude, – portanto com seu modo de pensar, com seus valores, hábitos, crenças, língua, interesses, etc., – se sabe circunstanciado pela *notícia* que estuda. Face a ela, ele se põe, isto é, como que assimila a notícia segundo suas possibilidades, ou seja, segundo o que ele é. Daí, a interpretação. Por isto, toda história é história do presente, realçando o caráter de subjetividade, que sustenta e põe a realidade que lhe cabe.

A compreensão da realidade social tem que ser vista nestes termos: todos os atores sendo sujeitos do seu *ser*, ou seja, do seu mundo, do entendimento que tem dos

¹³ *Coisas* significa realidade, a sociedade, o contexto objeto do estudo.

outros. Os outros não se anulam pela subjetividade dos atores mas tampouco podem ser afirmados por sua exclusão. O complexo de entendimentos, dada a multidão de sujeitos sociais, este é o objeto do historiador, objeto presente, ainda que referido a experiências ditas passadas. Isto quer dizer que a experiência de ser, própria do homem, se contemporiza com todas as expressões, entendimentos, formas estabelecidas, elas próprias dizendo da *posição* da vida que cada um põe face ao outro.

Um novo ponto, que sinto necessário para realçar o significado vivido pelos atores sociais quinhentistas, diz respeito à compreensão cultural que guiava seu viver. Entenderemos melhor os gestos praticados na Colônia se estivermos atentos a essa compreensão. E sobre isto me estenderei.

A compreensão que os portugueses tinham de sua realidade se fundava sobre os marcos teológicos cristãos, sedimentados ao longo de pelo menos treze séculos, eles próprios construídos no contexto da vida social da época, justificando a ordem social e o poder político, modelando o discurso, os valores, os comportamentos, os hábitos, a etiqueta, a visão de mundo, as relações interculturais, modelando cada gesto da vida social. A literatura o confirma sobejamente. Há que se explicitar qual era essa teologia, qual a espiritualidade; qual o entendimento que dela tinham os *letrados*, qual o que dela tinha o povo. Embora distinguindo suas possíveis interpretações práticas, tem-se que afirmar a mesma qualidade de origem: a realidade era compreendida religiosamente; os homens viviam no círculo de Deus, Deus participando da vida dos homens.

O primeiro denominador comum dessa compreensão era a afirmação da onipresença divina. Antes de qualquer argumento, a crença¹⁴: Deus estava presente na vida dos homens. A referência a Deus não se punha como adjetivação mas como constituinte de toda criatura, nele achando sua razão de ser e seu significado. Constituinte, Deus se explicitava na criatura; Deus estampava na criatura o que lhe era próprio. Desta forma, a criatura aparecia, de pronto, como unidade na diversidade. XAVIER & HESPANHA (1993: 122) assim expressam essa referência:

O pensamento social e político medieval é dominado pela idéia da existência de uma ordem universal (cosmos), abrangendo os homens e as coisas,

¹⁴ Julián Marías define: *as crenças são as vigências radicais acerca da realidade e das coisas reais, as interpretações recebidas nas quais nos achamos sem mais e que significam para nós própria realidade.* (A **Estrutura Social**. São Paulo: Duas Cidades, 1955, p.125)

que orientava todas as criaturas para um objectivo último, que o pensamento cristão identificava com o próprio Criador. Assim, tanto o mundo físico como o mundo humano não eram explicáveis sem a referência a esse fim que os transcendia, a esse “telos”, a essa causa final (para utilizar uma impressiva formulação da filosofia aristotélica); o que os transformava apenas na face visível de uma realidade mais global, cujo (re)conhecimento era indispensável como fundamento de qualquer proposta política.

Em termos abstratos, não havia divergência: todos comungavam da mesma crença. A teologia, no entanto, justificaria a crença, estruturando um argumento e reforçando um determinado padrão de expressão. Disto os *letrados* se desincumbiriam. A dupla vertente de interpretação da crença, a tradicional (*tradita*) e a elaborada, a *popular* e a teológica, gerando práticas diferentes, se faz motivo de tensão permanente entre os diversos grupos sociais, posicionando os intérpretes autorizados em atitude de correção e condenação. Interpretação teológica e prática popular, uma e outra são resultados das experiências sociais, portanto historicamente localizadas. É esta forma histórica de compreensão do *religioso* que se refletirá na prática social colonial. De qualquer forma, *letrada* ou *popular*, a visão teológica era partilhada por todos, sem esforço; era o argumento de toda a sociedade.

O Magistério eclesiástico e os teólogos elaboraram, ao longo do tempo, explicações da relação Deus/homens. No século XVI havia, com efeito, uma doutrina, teologicamente assentada sobre os Padres da Igreja e, mais proximamente, sobre Santo Tomás de Aquino, sob influência da filosofia aristotélica e da retórica latina. Nenhuma doutrina se faz por pura coerência lógica interna: toda doutrina se faz em contraponto com as experiências sociais. Por isto, toda doutrina se modifica. Quero destacar alguns aspectos, quase diria estruturantes, da compreensão portuguesa da realidade, fundada na doutrina, o teológico primando sobre qualquer outra interpretação.

O primeiro diz respeito à ordem social. O conceito *ordem* tinha na teologia medieval e na escolástica uma compreensão distinta da que hoje se tem. *Ordem*, primeiramente, subentendia a totalidade das coisas criadas como um universo, todas articuladas compondo uma unidade, nada não dizendo respeito ao todo, e – este é um segundo aspecto – *ordem* subentendia hierarquia, não como imposição derivada do poder do mais forte mas derivada da própria natureza, segundo a qual cada ser tem propriedades específicas – tem sua *competência* – que se complementam na realização da grande unidade. Inversamente: a *ordem*, o *universo*, se compõe de seres

qualitativamente diferentes, cada qual realizando uma *competência* e todas juntas realizando a plenitude, a harmonia.

Por outro lado, a unidade dos objectivos da criação não exigia que as funções de cada uma das partes do todo na consecução desses objectivos fosse idêntica às outras. Pelo contrário, o pensamento medieval sempre se manteve firmemente agarrado à idéia de que cada parte do todo cooperava de forma diferente na realização do destino cósmico. Por outras palavras, a unidade da criação era uma “unidade de ordenação” (“unitas ordinis”, “totum universale ordinatum”) – ou seja, uma unidade em virtude do arranjo das partes em vista de um fim comum – que não comprometia, antes pressupunha, a especificidade e irreduzibilidade dos objectivos de cada uma das “ordens da criação e, dentro da espécie humana, de cada grupo ou corpo social”. (XAVIER & HESPANHA, 1993: 122)

Afirmam-se, pois, diferenças, diversidade de competências e unidade na realização do todo. Isto implica hierarquia, uma disposição de *subordinação*. O universo se põe como um grande mapa em que cada ser ocupa uma posição, posição que o faz tal e o define em relação aos outros seres. A *ordem* compreende, assim, a *sub ordine, a subordinação*. *Subordinação* indica a articulação complementária – e, daí, por graus – dos seres, fazendo-se a forma que define o modo de relacionamento de uns com os outros. Era assim que os portugueses quinhentistas concebiam o universo: uma *ordem*, implicando uma *subordinação*.

A *subordinação* expressa o fato de todas as partes estarem relacionadas entre si formando o *universo* e, ao mesmo tempo, de não ocuparem lugar de significado *universal* igual. O universo se põe, assim, não como um amontoado de coisas mas como uma grande obra divina, com muitos desdobramentos internos, cada qual fazendo a sua parte na arquitetura do todo. E este todo, criatura de Deus, marcado pois pela Presença atuante nele impressa¹⁵. Não há fragmentos. Não há indivíduos: todos os seres dividem, com os demais, a Presença atuante de Deus criador, analogamente portadores da Presença. A figura do *corpo*, de que trataremos adiante, esclarece sobremaneira esta questão e exemplifica a articulação das partes, todas necessárias, todas fazendo o todo, sem que nenhuma delas possa ser substituída por outra, o todo se realizando pela convivência de todas as partes, cada parte se valorizando por sua competência.

A mente contemporânea se põe imediatamente a questão da liberdade, compreendendo *subordinação* como submissão, sujeição, dominação, o pano de fundo

representando indivíduos portadores, *ex se*, de significado e, daí, da capacidade de determinação. Na concepção de *ordem*, não há tais indivíduos: as pessoas têm, na *ordem*, uma posição que as faz tais e pela qual agem socialmente. A racionalidade que constrói o *eu*, fundada na compreensão da única *ordem* em que Deus como que se distribui pelas criaturas, pondo-se nelas presente e atuante, essa racionalidade põe o *eu* mimeticamente¹⁶. Todas as criaturas representam, *suo modo*, a Deus criador. O homem, de forma especial. O que prepondera é o Deus *imitado*, posto presente: o homem foi feito segundo o modelo, Deus, e para a manifestação do modelo.

Isto permite entender a liberdade como *livre sujeição*: o reconhecimento de sua posição dentro da *ordem*, a única *ordem*, a *ordem* que Deus mesmo dispôs. Não se trata, pois, de um símile do contrato social iluminista, em que a disposição é fruto das vontades individuais – o contrato, a única possibilidade de sobrevivência tranqüila –, mas do reconhecimento da organização original do universo e de seu lugar nesse universo. Isto permite entender por que a atribuição de autoria não era preocupação nessa época — a *exemplaridade* se fazendo categoria de entendimento da realidade. Isto permite também — e este ponto é de visibilidade maior no comportamento português colonial seja nas relações entre portugueses, seja nas suas relações com índios e africanos — entender a forma violenta dos castigos, como instrumento de reposição da ordem, que não pode sofrer rachaduras.

Assim, há que se entender a freqüência das expressões *submeter*, *castigar*. E me alongo sobre este tema, para voltar mais adiante ao argumento que venho desdobrando.

A sociedade humana é, assim, concebida como parte do universo e como partícipe privilegiado da vida divina, devendo-lhe imitar o modo de ser. Deus se revelou como Trindade, Deus trino: Pai, Filho e Espírito Santo, três pessoas mas um só Deus. A Trindade propõe a *ordem* perfeita: há diversidade de pessoas, diversidade que não impede a unidade da Trindade. Pai, Filho e Espírito Santo são igualmente Deus embora diferentes como pessoas. As pessoas se relacionam entre si, com funções diferentes: as funções não diminuem o estado de divindade mas operam, de alguma forma, uma

¹⁵ A criação supõe o ato criador permanente, que sustenta o *ser* da criatura. Leibniz diria “criação continuada”.

¹⁶ Ver HANSEN (Google, “João Adolfo Hansen” *Pressupostos da Representação Colonial*).

diferença. Ao Pai se atribui a criação. Ao Filho, a salvação. Ao Espírito Santo a dinâmica da vivência de santidade. A diversidade de funções colabora para a unidade da *ordem* divina. Deus, criando o mundo, o cria segundo sua imagem e semelhança; o cria, pois, na *ordem*, em que há diversidade de funções, de posições, mas unidade do todo. A criatura se vê e se tem como *imagem impressa* de Deus, tendo nele o modelo de relação, o modelo de ser-com os outros.

O que primeiro se destaca é a unidade: a sociedade humana é uma unidade, como o é a Trindade. Ela não é soma ou justaposição de grupos mas, ao contrário, todos são um, perpassando por todos este saber-se e sentir-se uno e o dever agir de acordo. A unidade da sociedade, cuja melhor figura pareceu ser o corpo – dizendo-se da sociedade “corpo místico¹⁷” – não derroga as diferenças de funções mas, ao contrário, a exemplo da própria Trindade, as implica, fazendo-as complementares. Na sociedade humana cabe ao príncipe expressar a unidade do todo, não uma unidade abstrata, numericamente definida, mas uma unidade de vida, simbolizada pelo corpo, de tal forma que, se o príncipe deixasse de ser, toda a sociedade se desmoronaria¹⁸. Da mesma forma, todas as partes do corpo são imprescindíveis para que o todo seja.

O Rei possui duas capacidades, pois possui dois Corpos, sendo um deles um Corpo natural, constituído de Membros naturais como qualquer outro Homem possui ...; o outro é um Corpo político, e seus respectivos Membros são seus Súditos, e ele e seus Súditos em conjunto compõem a Corporação, ... e ele é incorporado com eles, e eles com ele, e ele é a Cabeça, e eles os Membros, e ele detém o Governo exclusivo deles ... (Parecer jurídico de Southcote & Harper, 1560) (KANTOROWICZ, 1998: 25)

A atribuição ao corpo social do termo *corpo místico* tem fundamentos bíblicos, conforme a doutrina paulina (I Cor. 12, 12-27; Rom. 12, 4-8). É originariamente referido à Igreja. A cultura sagrada transferiu, com naturalidade, da Igreja para o Reino a mesma compreensão. O rei, com efeito, era quase sacerdote, mediador entre Deus e os homens,

¹⁷ *Místico*, em seu significado radical, diz respeito aos *mistérios*, significando a estrutura religiosa da sociedade.

¹⁸ Marshall SAHLINS (1990: 63), mostra a estrutura social de povos contemporâneos, da Polinésia, que nos permite imaginar a estrutura social portuguesa quinhentista: ... *a etnografia nos mostra que o chefe maori “vive a vida de toda a tribo”, que “ele está em uma certa relação com as tribos vizinhas e grupos de parentesco” e que “as relações com outras tribos estão abarcadas na sua pessoa”. (...) A história*

por lhe competir, por direito divino, o encargo das almas, cabeça que é do corpo. Há toda uma teologia justificando a assimilação do rei a Deus e a Cristo. Um autor anônimo traduz o entendimento que foi cultivado durante a Idade Média:

O poder do rei é o poder de Deus. Esse poder, especificamente, é de Deus, por natureza, e do rei, pela graça. Donde, o rei, também, é Deus e Cristo, mas pela graça; e o que quer que ele faça, ele o faz não simplesmente como homem, mas como alguém que se tornou Deus e Cristo pela graça. (KANTOROWICZ, 1988: 52)

No fundo, isto quer dizer que quem governa é Deus, é Cristo, através da pessoa do rei; quer dizer que a sociedade é uma sociedade presidida, governada, por Deus: uma sociedade sacralizada, sagrada portanto. A afirmação da sacralidade do rei só se entende numa visão providencialista da história, segundo a qual Deus é que rege os acontecimentos, dando-lhes o significado, e o faz segundo a ordem. O rei é outro “cristo”, ungido para realizar aquilo que Deus quer. Cristo tem duas naturezas, a divina e a humana, e duas funções: é rei e sacerdote. O mesmo se diz do rei, o que o faz santo. Ele participa do poder, que é próprio de Deus, e do sacerdócio, um serviço à comunidade, que é próprio de Cristo. Nestes termos, o rei é cultuado, independentemente de suas qualidades pessoais. A virtude de Deus o faz agir, fazendo-o, a ele também, virtuoso, por função.

A santidade do rei se transfere imediatamente para o Reino, para o Estado. Faz-se necessário acompanhar, pelo menos desde o século XII, quando da primeira tentativa de formação do Estado português, a derivação para o campo do Direito da mística teológica que fundamentava a constituição do corpo social. Teologia e Direito se complementam na explicação da realidade. A Teologia lhe dá forma de expressão – imagens que têm força de argumento, de convencimento, de verdade enfim. O Direito codifica as normas do agir, segundo a compreensão teológica compartilhada e, nestes termos, se impõe.

Muito lentamente, é verdade, a razão jurídica, que faz a Lei e o Direito e faz o Estado, começa a superar a razão teológica no entendimento do corpo social. Isto só se pode entender com a transformação do tipo de relações sociais praticadas: antes, *feudais*,

aqui é antropomórfica em princípio, ou seja, na estrutura. ... nessas nações heróicas o rei é a condição de possibilidade de existência da comunidade.

as relações tinham caráter interpessoal, as subjetividades contracenando; agora, por volta do século XII, vão se tornando de certa forma anônimas, no sentido que se põem em função de um todo super-pessoal, que é o Estado, concretamente representado pelo *fisco* – as funções preponderando. O *affectus* é substituído pelo *effectus*. Desponta o *público*, até então identificado com o bem comum, em oposição a *privado*. O religioso se transfere de lugar; melhor, se estende: de atribuição ao corpo social, se faz atributo do Estado, agora santo pela própria função. A Teologia secunda a expressão e, ao fim, identifica e confunde os argumentos: reproduzindo o discurso do sagrado, dimensiona sagradamente o discurso do Estado. No século XVI português, esta forma social já estava consolidada.

O segundo aspecto, que destaco, é a hierarquia que, na acepção usual, compreende ordem e subordinação, segundo o que foi dito acima. Como no corpo há variedade de partes e variedade respectiva de funções, umas complementares às outras, assim também na sociedade. O rei é a cabeça. Os demais grupos são as diversas partes do corpo, a cada qual cabendo uma função e, como pré-requisito para o funcionamento do todo, o direito de ser ele, de modo a poder cumprir sua função. O rei não pode interferir na competência das grupos, como a cabeça não pode interferir na competência dos outros membros do corpo. Tem que respeitar sua natureza. A função do rei é realizar a *ordem* e, assim, garantir, o *bem comum* (que resulta em *vida*)

A função da cabeça (“caput”) não é, pois, a de destruir a autonomia de cada corpo social (“partium corporis operatio propria”), mas a de, por um lado, representar externamente a unidade do corpo e, por outro, manter a harmonia entre todos os seus membros, atribuindo a cada um aquilo que lhe é próprio (“ius suum cuique tribuendi”), garantindo a cada qual o seu estatuto (“foro”, “direito”, “privilégio”); numa palavra, realizando a justiça. (XAVIER & HESPANHA, 1993: 123)

A função primordial do rei, cabeça do corpo, é, pois, distribuir a justiça, ou seja, dizer o direito (*jurisdictio*), o que pressupõe que cada parte tem função específica inalienável e insubstituível e, daí, que cada parte se autogoverna na execução da sua competência e, por isto, tem seu próprio direito, cabendo ao rei estabelecer (*dizer*, proclamar) o equilíbrio das partes, quando em conflito. O Direito se punha, pois, em termos de proporção, visando ao bem comum. HANSEN (2001: 30) se expressa assim:

Neo-escolasticamente, a conceituação corrente em Portugal, nos séculos XVI e XVII, postulava que, antes de ser uma vontade (voluntas), o direito era uma razão (ratio, proportio, commensuratio, ordo, ius, juízo, prudência).

O rei se põe como equilíbrio das partes, respeitando-lhes a constituição e garantindo-lhes o respeito das demais partes. Esta forma de conceber as relações sociais fincou raízes profundas na cultura portuguesa, todos os atos sendo representados *juridicamente*, i.e., eram vistos num enquadramento jurídico e assim eram tratados.

A justiça se pôs como virtude axial, numa sociedade em que o Direito se constituía em fundamento da organização social, das relações sociais. Ela era exigência ontológica, e, desrespeitada, punha-se em risco a própria estabilidade do todo social, negando a uma parte do corpo social aquilo que lhe era devido para poder exercer sua parte. A aplicação da justiça se fazia um sacrossanto ministério, quase uma religião. Sem negar, em momento algum, a origem e a sustentação divina, o Direito vai enfatizando um entendimento específico do corpo social, modelando a compreensão do “social”, do religioso, do moral, de todos os olhares do homem sobre sua vida. Essa representação não era exclusiva dos nobres e do clero, mas também do povo:

Assim, se, nos meios letrados, a teoria do Poder era ... a teoria jurídica da “jurisdição” ..., na cultura popular a expressão mais visível do Poder era, também, a administração da justiça e a declaração do direito; e a forma de organizar o exercício do Poder era, normalmente, aproximada do processo judicial. A própria vida era frequentemente concebida como um longo processo, culminando, já depois da morte, num juízo final. (HESPANHA, 1992: 9)

E, logo adiante, se exemplificam as situações sociais:

... as patrimoniais, mas também as outras, como as expectativas de benesses, as honras socialmente devidas, as forma de tratamento, os lugares nas procissões ou nas cerimónias – (todas) estavam juridicamente tuteladas ... e sua proteção podia ser reclamada em tribunal. (ib. 10)

À medida que o Direito se evidencia como determinante da prática social, a Justiça se fazendo objetivo de realização do *corpus*, ou, inversamente, à medida que as práticas sociais são representadas juridicamente, o argumento teológico ficando em segundo plano, a argumentação recorre quase que espontaneamente à Natureza.

A Natureza, com efeito, é entendida como *locus* de manifestação da ordem posta por Deus, traduzindo analogicamente a vontade divina. Nela se encontra a lei elementar, inscrita no coração de todos os homens: a *lei natural*. A razão humana é o

instrumento adequado para apreender a lei natural e, por ela, conformar as leis positivas, em busca da equidade. O homem aprende a confiar na razão como caminho para chegar à declaração da justiça e, desta forma, aprende a confiar em sua própria capacidade de se determinar. A declaração da justiça, destarte, ocupa um espaço maior, o homem experimentando um distanciamento metódico do religioso, no que toca à justificação de seus atos. Esta experiência, nascida e radicada na representação religiosa do mundo, ao mesmo tempo fundando uma nova direção para o entendimento da realidade, traduz esse novo entendimento em termos religiosos, gerando uma como que *espiritualidade* jurídica, animadora da vida social.

Esta experiência explicita as condições que levaram à reorganização política, ao Estado – o que em Portugal se estabelece, com certeza, no século XIV – fazendo-se um primeiro passo de secularização. Esta tendência se percebe com clareza, na Europa, desde o século XIII, ainda que a argumentação continue trabalhando com as metáforas teológicas. KANTOROWICZ (1998: 85) adverte:

Seria errôneo, contudo, supor que os valores transcendentais distinguindo o governo na era litúrgica fossem simplesmente abandonados no período seguinte, quando as teorias políticas começaram a cristalizar-se em torno da jurisprudência erudita. ... praticamente todos os valores anteriores subsistiram, mas foram traduzidos em novas modalidades seculares e principalmente jurídicas de pensamento e, dessa forma, sobreviveram por transferência, em um cenário secular.

A secularização procede por via jurídica e não por oposição à religião. O entendimento que a sociedade *corporativa* tem de si mesma se desdobra, harmoniosamente, em afirmações de princípios que, incorporados à prática social, refazem o argumento: mantendo a consideração à religião, explicitando-se mesmo em termos teológicos, levam a uma mudança na compreensão da realidade. A própria Teologia se racionaliza, – Santo Tomás se faz paradigmático – embasando *religiosamente* o novo entendimento. Tem-se uma caminhada: do *religioso* para o jurídico, da Teologia para o Direito, preservando-se contudo as mesmas imagens – poder divino, sacerdócio, liturgia, sacralidade, etc.

Correspondente à concepção corporativa e jurisdicista de sociedade quinhentista, o conceito de *autoridade* conota poder de produção da vida, – Deus, a suprema autoridade – cabendo a quem, por ofício, i.e. por disposição divina, realiza

isto. *Autoridade* implica fazer crescer, aumentar, acrescentar, à semelhança da vida, em que o sujeito, ficando o mesmo, se faz outro. Este é o papel fundamental do rei em relação ao corpo social e é o papel de cada parte do corpo social, de tal forma que suas decisões, tomadas nesse sentido, se tornam, elas próprias, *autoridades*, impondo obediência, dada sua razão.

Hierarquia, em seu sentido etimológico¹⁹, diz que o *fundamento* de toda a ordem é *sagrado*. Isto, na cultura portuguesa, se realiza plenamente: o primeiro princípio, o princípio que *governa* o corpo inteiro, é Deus. De Deus procede a vida do corpo social. Deus governa, estando presente, não como quem assiste mas como quem participa, ordenando. O universo não seria da mesma natureza divina mas só subsistiria porque Deus o sustentaria no seu ser (verbo). No século III da nossa era, a tentativa de explicar o modo da presença divina levou à afirmação da emanação: Deus irradiando sua própria substância. Isso mostra o esforço que os teólogos fizeram para explicar a presença atuante de Deus junto ao criado. Isto já se achava bem definido e sedimentado na cultura cristã europeia à época de que tratamos. Deus se põe presente e atuante, conduzindo as ações humanas e todo o universo para o seu fim, ou seja, em realização e cumprimento da *ordem*. A isto se chamou Providência Divina.

Visto do lado da criatura, todo o viver humano e toda a natureza realiza, *in actu*, as disposições de Deus. Providência, com efeito, compreende dois aspectos: é a disposição da ordenação das coisas para seu fim e é também a condução (*gubernatio*) dessa ordenação. Deus, por sua Providência, estabelece os seres na configuração do universo, atribuindo-lhes um fim; atribuindo, analogicamente, uma *proporção* de ser que deve ser vivida, realizada; uma *proporção* de ser que define o que a coisa é, implicando a busca de seu pleno desabrochamento. HANSEN (Google, “João Adolfo Hansen), trabalhando a questão da imagem, que, no caso, aplico à representação que o homem faz da providência, afirma:

Sempre definida como emanação da luz divina na consciência, segundo as analogias de atribuição, de proporção e de proporcionalidade, a imagem faz ver seu pressuposto metafísico e lógico: o atributo do Ser se aplica a todas as coisas da natureza e eventos da história, fazendo-os convenientes entre

¹⁹ *hierós* + *arché*. *Hierós* designa a sacralidade. *Arché* significa princípio, em termos temporais e em termos causais, supondo permanência.

si; por isso mesmo, diversos e diferentes. ... Em todos os análogos, enquanto são análogos sempre se põe o Um como definição de todos os outros.

A História se põe como representação – diversificada segundo o específico de cada momento – de Deus, Causa Primeira e *gubernator* (S.Th. I^a, q.22, a. I), *tornando análogos ou semelhantes todos os seus momentos* (HANSEN, ib.)

A Teologia compreendia a ordem universal em consonância com Deus, realizando o que *ab aeterno* estava definido. Natureza e História explicitam, no tempo, o que Deus concebera. ... *a natureza e a história são simultaneamente feitos criados por essa Causa* (Deus, Causa Primeira) *e signos reflexos dessa Coisa.* (ib.) Todos os eventos da História são analogamente proporcionais, porquanto reveladores da mesma Presença, criadora. Os eventos passados prefiguram os futuros, uns e outros sinais e figuras do que não só se completará no final dos tempos mas já se realizando invisivelmente no aqui e agora. Todos explicitam a Presença ordenadora, a Providência Divina.

HANSEN (1995: 101), tratando da narração seiscentista, insiste na alegoria dos fatos narrados, realçando a Presença atuante:

... construção de uma memória de eventos interpretada analogicamente segundo uma racionalidade que tem a similitude por fundamento, e que permite, justamente, que se projete em cada elemento novo, justaposto ou coordenado, a unidade comum da Significação transcendente, como luz difusa da Graça que neles se espelha e refrata, enquanto os absorve em sua Providência ...

Todos explicitam como²⁰ sinais, que são. *Sacramento*, como propõe PÉCORA (1994: 164) em seu estudo sobre Vieira, se mostra categoria pertinente para analisar a cultura portuguesa quinhentista:

Nada mais peculiar do modo sacramental que o Padre Vieira projeta no mundo que a certeza de que a sua realidade basta para ultrapassar-se; ou: de que tudo que naturalmente existe é, ao mesmo tempo, enunciado rigoroso e histórico de um mistério

A concepção providencialista da história humana, segundo a qual Deus intervém, como que *ab intra*, a todo instante na criação, estabelece o primado do arquétipo sobre o fato em observação, da Presença sobre a figura. A Presença dá o significado, movendo os atores a realizarem, por seus gestos e falas, a figuração do

²⁰ Segundo as definições tridentinas (Sessão VII, 03.03.1547), os sacramentos contêm e conferem *ex opere operato* a graça que significam. Isto implica o caráter de sinal, de sinal eficaz e, ainda, da

Eterno. A tradução teológica, que nesse momento se punha, impunha os efeitos práticos, definindo o tipo de convivência social. A compreensão, sabida, molda o argumento, molda a ação. Por isto, se faz necessário o conhecimento da visão teológico-política então vigente.

... a representação é um dispositivo de produção de presença ou um dispositivo teológico-político de produção da Presença divina nas instituições portuguesas metropolitanas e coloniais. (Google, “João Adolfo Hansen)

Por mais que o português quinhentista já tivesse assimilado um novo sentido de tempo, a partir do novo sentido de natureza que o comércio, a urbanização, os descobrimentos, lhe haviam proporcionado, sua visão de história continuou providencialista, fundada na mesma fé que alicerçava sua cultura; o arquétipo do tempo acabado predominando sobre a individualização e descontinuidade dos fatos.

HANSEN (1995: 88) usa a expressão *sublimitas in humilitate* para designar a conjugação divino/humano que a Providência encerra – Deus, *sublime*, estando presente nas criaturas e o homem, em suas coisas pequenas, realizando a Presença. A relação homem/Deus, constituída no cotidiano das relações sociais, imprime um caráter aos fatos, que só a leitura teológica possibilita entender. A Teologia se faz, com efeito, o fundamento de todas as demais leituras, tanto em termos de compreensão quanto de expressão.

A leitura mesma é uma prática que busca o sentido alegórico que está por detrás da figura, mas não se tome o sentido alegórico como um sentido acrescentado, senão como todo o sentido que a coisa tem. Interpretar a história não se distingue da exegese bíblica, em que a evidência do alegórico não surpreende. História e Exegese têm em comum o caráter do objeto de interpretação:

Em um caso como em outro, no signo-coisa da Bíblia ou na coisa-signo da história, apresentam-se figuras, tipos ou antitipos – determinados por uma formulação epocal – que precisam ser lidos como encadeamento de fatos naturais, mas também como mensagem providencial. (PÉCORRA, 1994: 166)

O estudioso deste momento português não pode se esquecer de que a História não se faz por rupturas mas por processo contínuo, em que as experiências se ajustam

instrumentalidade didática do sacramento. Como sinais, enunciam o mistério e implicam sua superação pela realização do que significam.

produzindo novas formas sociais. Não há como estampar uma imagem fixa da realidade portuguesa quinhentista – um universo teológico-jurídico-retórico moldurando-lhe definitivamente o modo de ser. Cada um destes aspectos e sua interrelação se modificam no curso da História, ou seja, quando vivenciado pelas pessoas. A demarcação da cultura pelos parâmetros teológicos tanto pode abrigar uma interpretação rígida: dogmática e apologética, quanto uma interpretação “humanista” e espiritualista, de valorização e independentização do homem, quanto ainda uma interpretação misturada com tradições não cristãs, atendendo mais a interesses do viver que a verdades acabadas. O universo teológico não é fixo, como tampouco o são o jurídico e o retórico.

Isto nos obriga, ao querer fazer História da Colônia quinhentista, a procurar compreender a vida. O texto *Colonização e Catequese* se veria mais enriquecido se, junto ao seu argumento, insistíssemos na realidade vivida, situássemos os atores no contexto amplo de sua vivência. Baseando-me nas atas da câmara da vila de São Paulo do Campo de Piratininga, assinalarei alguns tópicos, visando a este objetivo, sempre advertido do cuidado com a generalização.

Eram mais de cem moradores por volta de 1580 (A1 23.05.1584), não mais de 190 no ano de 1606 (A2 13.01.1606, p. 500)²¹. São Paulo era vila, com direito a câmara, com dois juízes, dois vereadores, um procurador do Concelho, um escrivão, almotacel, porteiro. Não se tratava, pois, de um bando de pessoas, se aventurando para fazer fortuna: era Portugal em novas terras e em nova situação. Em outras palavras, os colonos portugueses vieram “estabelecidos”, ajustando-se à nova realidade por certo, mas umbilicalmente ligados à forma-de-ser construída ao longo dos séculos. A vila se subordinava ao capitão da capitania de São Vicente, por sua vez indicado pelo donatário. Nela havia ouvidor, para os casos da Justiça, e havia o provedor, para a Fazenda. A Câmara se reunia periodicamente para *acertar as coisas necessárias à república* (68) ou, ainda, *para falarem e praticarem as coisas necessárias para bem e prol do povo* (72). O cuidado com as passagens, caminhos, pontes, fontes, cerca, igreja matriz, casa da câmara, cadeia, pelourinho e forca, delimitação das propriedades, arruamento, isto é, o cuidado pelo espaço habitado é demonstrado a cada passo, sugerindo a dinâmica do

²¹ Em 1637, havia *passante de seiscentos vizinhos* (R2 31.12.1637, p. 4), o que expressa o papel da vila de São Paulo na realização do estabelecimento português no Brasil.

cotidiano. E concertavam sobre os ofícios que compunham o seu viver: açougueiro, sapateiro, ferreiro, tecedeiras e tecelões, alfaiates, carpinteiros, azuladores, curadores, afiladores, estabelecendo posturas e regimentos. Cada qual devia exercer seu ofício, observados os costumes e a tradição. As corporações de ofício representavam a compreensão “familiar” que se tinha da sociedade, complementando segundo suas competências o que era necessário ao todo. Não se tratava de mero ofício: para além disso, se tratava da forma de participação na manutenção da sociedade hierárquica. Mas, alguma coisa devia estar acontecendo na Colônia, porquanto *se requereu que os oficiais (da Câmara) mandassem que os oficiais ferreiros, carpinteiros, sapateiros e os mais ofícios trabalhem e façam seus ofícios sob a pena de cinco cruzados ou venham a desistir de seus ofícios junto à Câmara* (18.09.1587, p. 328). Talvez estivesse havendo ocupações mais interessantes para estes oficiais mecânicos. Em 27.01.1590 se registra: *aqui andavam alguns homens forasteiros e não faziam muito proveito à terra, com serem oficiais não queriam trabalhar ... que trabalhassem ou se fossem fora da vila conforme ao regimento e leis do reino ...* (383). A colônia ensejava a transformação social. A tradição se debatia com a realidade circundante. Eram essas pequenas experiências que, lentamente, possibilitariam um novo modo próprio de ser.

São Paulo foi, por certo, um posto avançado, para a entrada no sertão. A expressão então usada era *campo*.²² O sertão era a terra dos índios. O contato com o índio, contato necessário e inevitável, fora, aliás, a razão dada por Nóbrega para a fundação de uma casa no *campo* e, por isto, se fez desde a chegada, incrementando-se cada vez mais. Os jesuítas não subiram sozinhos: foi a sociedade portuguesa que avançou a caminho do sertão, os mais diversos interesses interagindo na configuração da vila. O sertão era a promessa de ouro e prata, isto é, de riqueza, a esperança da realização das expectativas de quem deixou o torrão natal buscando mais. O sertão era a condição das possibilidades de vida do paulista. São Paulo desde o início era a convivência de portugueses, índios e mamelucos. Morar em São Paulo era viver o sertão.

²² Pero de Magalhães Gandavo, em **Tratado da terra do Brasil**, assim se refere à vila de São Paulo: *Pela terra dentro, dez léguas (do mar), edificaram os mesmos padres uma povoação entre índios, que se chama o Campo, na qual vivem muitos moradores; a maior parte deles são mamalucos, filhos de portugueses e de índias da terra.* (Belo Horizonte: Itatiaia/São Paulo: Edusp, 1980, p. 40)

Os índios, uns se tornaram *amigos*, muitos outros ainda eram *contrários*. A relação dos portugueses com os índios era medida pela realização de seus interesses. O que estavam fazendo ali? . Suas atividades se ligavam primeiramente ao *acrescentamento* das rendas de Sua Alteza – e isto também os jesuítas o reconheciam – e das deles próprios e, para tanto, nas condições da terra, à necessidade de segurança. A primeira impressão que fica da leitura é, com efeito, o estado de guerra permanente, é o estado *perigoso* em que viviam os colonos. Os índios, além de não poderem oferecer perigo, teriam que contribuir para a realização de seus objetivos. Os colonos os queriam como mão-de-obra para todo tipo de trabalho que se propunham e, mais ainda, como guerreiros contra os *contrários*, na afirmação da conquista. Esta é a história da incorporação indígena no Brasil quinhentista e seiscentista.

Os portugueses perceberam logo as dificuldades de lidar com os índios: eles não entendiam de rei, de fé, de bons costumes, de mercancia, de trabalho. Só havia um caminho: sujeitá-los e pô-los no trabalho. No trato diário, porém, com os índios, os portugueses foram aprendendo, a seu modo, o modo de ser do índio, sua organização familiar e tribal, suas ocupações, suas formas próprias de pensar, reagir, valorizar, sua língua, suas crenças, etc. Isto é, o português da Colônia não vivia mais como em Portugal. A realidade circundante exigia dele, a cada passo, respostas adequadas, medidas, elas, pelos valores e tradições culturais próprios mas confrontadas, a cada passo, pela possibilidade de ser diferente, o que levava à aceleração das mudanças.

Não se tratava, com efeito, de estratégia: tratava-se de um contexto que a todos envolvia imediatamente, contexto cheio de *novidades*, levando-os a atitudes e ações determinadas. Não se tratava tampouco de adaptação artificial: tratava-se de respostas de vida dadas por necessidade, respostas pois que se incorporavam ao modo de ser, resultando aos poucos numa reconfiguração do todo. O *novo* acontecia em todas as formas de vida social: no campo dos negócios, dos costumes, das leis, da religião, das artes, da língua, da segurança. O *novo* consistia na *nova* terra, *novas* gentes, *novos* empreendimentos (agricultura, transporte, defesa, ocupação territorial, etc.). Muitos imaginam a Colônia como um estado, pronto e acabado, os portugueses aí chegando como que de fora e tendo que se ajustar às novas condições. O *novo* da Colônia não estava nela, como se ela fosse algo à parte em relação aos homens que a habitavam A

Colônia eram esses homens concretos que ali estavam. O *novo* da Colônia estava nestes homens, como *circunstância*. Em outras palavras, o mundo que nos se apresenta não é estritamente um mundo fora de nós mas a alteração por nós sofrida na relação com ele. Isto quer dizer, todos os seus componentes são encarados como participantes da mesma realidade, vivendo as mesmas relações. Colonos, jesuítas, capitães, índios e negros, todos estavam em *circunstância*²³, e projetavam sua ação face a ela, também os índios, também os negros. Nenhum deles vinha com a bandeira desfraldada da manutenção da cultura: todos se sabiam em situação e agiam enquanto tais. Cada qual, estante em suas *crenças*²⁴, definia seu agir, face às *circunstâncias*, da forma que lhe convinha. A adaptação, pois, não pressupõe um estado de coisas essencialmente predefinido e estático, mas significa a *experiência* que se vive diante do *novo*, *experiência* essa fruto do cálculo buscando resultado.

Do ponto de vista do português, de um lado temos a imagem de uma ordem estabelecida, intocável, definida pelo jurídico e pela fé, ou seja, os traços duradouros de sua cultura; de outro, temos o contexto novo, a exigir ajustamentos de toda sorte. É preciso tomar isto não como recortes úteis para a análise mas tomá-lo como vivência dos moradores. Esta experiência era, com efeito, socialmente compartilhada, as interpretações e ações de cada um sendo o ambiente e a referência de todos. Índios e negros, igualmente, passavam por experiências análogas. O encontro fazia a diferença.

Esta vila está em terra de inimigos e doze léguas do mar (20.09.1587, p. 329).

... em tão remota parte se não podem prevenir desta terra todos os acidentes que se forem oferecendo ... (R2 18.09.1639, p. 93)

... sendo tão grande a distância e o perigo ... (R2 09.01.1650, p. 206).

Encontramos com frequência expressões semelhantes, que denotam como os moradores justificavam suas próprias atitudes. O bispo Sardinha já escrevera a El-Rei: *por me parecer que nos princípios muitas mais coisas se hão de dissimular que castigar, maiormente em terra tão nova* (12.07.1552, apud DIAS, C.M. III, 364,1). E o ouvidor-

²³ *Circunstância* designa, para Ortega (**Meditações do Quixote** [1914]. Comentário de Julián Mariás. Trad. de Gilberto de Mello Jujawski. São Paulo: Livro Ibero-Americano, 1967, p. 52), a instalação do *eu*, qualificando destarte a pessoa real. A frase de Ortega é: *eu sou eu e minha circunstância*. A *circunstância*, pois, não se classifica na ordem da adjetivação mas na da substantivação.

mor: *Esta terra, Senhor, para se conservar e ir avante, há mister não se guardarem em algumas coisas as Ordenações, que foram feitas não havendo respeito aos moradores delas.* (ib. 269). O que determina os encaminhamentos práticos que se tomam? – Pressupondo as tradições a sustentar as crenças e costumes, segundo as formas instituídas, é preciso acompanhar o quefazer do morador da vila de São Paulo diante da nova circunstância e, aí, imaginá-lo em sua experiência de ser.

... já se não acha mantimento a comprar, o que nunca houve até agora, e isto tudo por causa de os moradores não terem escravaria com que plantar e beneficiar suas fazendas como soíam fazer; pela qual razão requeremos ao Senhor Capitão, da parte de Deus e de Sua Majestade, que Sua Mercê com a gente desta dita capitania faça guerra campal aos índios nomeados carijós, os quais a têm há muitos anos merecida por terem mortos, de quarenta anos a esta parte, mais de cento e cinquenta homens brancos, assim portugueses como espanhóis, até matarem padres da Companhia de Jesus que foram a os doutrinar e ensinar a nossa santa fé católica, pela qual matança que assim fizeram e fazem cada dia está mandado, muito tempo há, pelo Senhor Martim Afonso de Sousa ... que lhe fizessem guerra, quando se desta terra foi, por lhe matarem oitenta homens juntos que mandou pela terra adentro a descobrir; e pera a dita guerra deixou ... por capitães a Ruy Pinto e a Pero de Goes, homens fidalgos, e se se então não fez foi por a gente desta capitania irem à guerra aos de Iguape e, por lá matarem muita gente, se desfez a dita guerra e até agora não houve oportunidade para se poder fazer como agora porque, depois que mataram os oitenta homens primeiros, mataram depois disso per vezes outros tantos e mataram cada dia por serem mui atraídoados e inimigos de homens brancos e são inimigos desses nossos índios tupiniquins, nossos amigos, aos quais cada dia dão guerra e eles nos pedem os socorramos contra eles; das quais matanças que têm feitas em cristãos, sem lho merecerem, somente tudo para os roubar e comer carne humana, têm dado a morte a tantos homens; do qual tudo está tirado um instrumento de testemunhas por onde se prova largamente serem feitas todas as cousas declaradas e por ele se prova estar a dita guerra mandada fazer pelo senhor da terra, em nome do rei, como capitão-mor que àquele tempo era, ... a qual guerra lhe requeremos que a faça por mar por assim parecer bem a todo o povo, porque pelo sertão é das (dar) grande apreensão a todos, por se não poder levar o necessário pera ela por terra ... e se caso for que o dito gentio se queira dar de pazes, lhe requeremos a Sua Mercê que lha não dê senão com condição que sejam resgatados pelos moradores desta capitania e não em aldeias sobre si, porque estando o dito gentio sobre si nenhum proveito alcançam os moradores desta terra, porque pera irem a aventurar suas vidas e fazendas e pô-los em suas liberdades, será melhor não ir lá e, trazendo-os e repartindo-os pelos moradores como dito é, será muito serviço de Deus e de S.M. e bem desta terra, porquanto o dito gentio vive em sua gentilidade em suas terras, comendo carne humana e estando cá se farão cristãos e viverão em serviço de Deus. (E se o capitão não quiser fazer, como escrito está,) protestamos de a largar a terra e nos ir viver onde tenhamos remédio de vida, porquanto nós não podemos sustentar sem escravaria ... (10.04.1585, p. 275-278)

²⁴ *Crenças são*, nas palavras de Julián Marías (**A Estrutura Social – Teoria e Método** [1955]. São Paulo: Duas Cidades, s/d, p. 125), *as vigências radicais acerca da realidade e das coisas reais, as interpretações recebidas nas quais nos achamos sem mais e que significam para nós a própria realidade.*

O argumento final é decisivo: o que está em jogo é a sobrevivência, nos termos das possibilidades. Os moradores plantavam suas roças, mantinham criação, construíam fortificação, faziam expedições ao sertão para descimento de índios e em busca do metal precioso. Em todas as atividades, precisavam do braço indígena. Era dessa produção que contribuiriam para o *serviço de Sua Majestade*. Muitas vezes eram fintados *para que dessem duzentas rezes de gado vacum para a armada de Sua Majestade ...* (10.08.1583, p. 217) ou *oitocentos alqueires de farinha para se mandar ao Sr. Governador Geral a Pernambuco* (15.03.1592, ib, p. 437), ou deviam mandar reforço para as campanhas do governador geral. Tudo reforçava o argumento:

a mais parte deste povo clamava dizendo que eram homens pobres e que, para remediar suas necessidades, lhe era necessário muitas vezes cada dia pedir ao Sr. Governador quatro índios, assim para fazer seus mantimentos para comer como para irem às minas a tirar ouro para seu remédio e dele pagarem os quintos a Sua Majestade ... (A2 10.06.1612, p. 313).

O argumento era: precisavam fazer *fazenda* e, para produzirem, precisavam de escravos. É preciso notar que a existência de escravos não estava em discussão; nisto havia consenso: governador, capitão, padres, inclusive os padres da Companhia, todos achavam natural a presença de escravos para atendimento de suas necessidades. A questão se punha toda em termos culturais: uma escravidão culturalmente aprovada. A história da vila de São Paulo vai estar toda marcada pelo conflito de interpretações neste campo. O conflito, por sua vez, só é possível pela comum defesa das crenças fundamentais. Por isto, um e outro grupo apelavam a argumentos nelas fundados. Neste sentido, não há estratégia por parte dos colonos quando argumentam com a doutrinação e a salvação dos índios: eles o criam firmemente, compartilhando de uma mesma visão. O texto que segue faz parte do pedido que fizeram ao Papa para que revogasse o Breve que impunha o respeito à liberdade dos índios (1639), assunto a que voltaremos adiante:

... de os terem (aos índios) a seu serviço os suplicantes resulta primeiramente aos mesmos Índios grande bem espiritual, porquanto vivendo em suas Aldeias, fora do dito serviço, em que se ocupem, são de sua natureza inclinados a comerem carne humana, por não trabalharem buscando de comer por outra via; são também inclinados a furtos e a serem ladrões para terem que comer, e achando-se sós, ainda que tenham doutrinantes, não guardam cristandade e vão receber o Sacramento da Eucaristia depois de comidos e bebidos, alevantando-se de fazer outros pecados da carne. (...) E todos estes males espirituais se não podem evitar melhor que estando os ditos Índios no serviço dos homens brancos dentro das Vilas e Lugares, onde cada um dos brancos tem cuidado dos que estão em seu serviço, sem

os deixarem fazer desordens, e são melhor doutrinados na doutrina cristã e os fazem acudir aos Sacramentos. (Apud LEITE, HCJB, t. VI, p. 265)

Os moradores, tanto quanto os jesuítas, argumentavam se apoiando nos interesses da mesma fé. O conflito se dá em função da legitimidade da interpretação, esta o nó da questão. A tradição portuguesa estabelecera, a partir da *nossa santa fé católica*, seus princípios de ação. Os jesuítas defenderão a liberdade dos índios, salvo nos casos de guerra justa, em última instância definida pela autoridade maior. Os que para cá vieram para produzir riqueza argumentarão pela aplicação constante da guerra justa, justificada pela estado de recusa à doutrinação, pela morte dada a portugueses – até mesmo, a padres da Companhia e a índios amigos – procedendo daí o argumento dos *maus* costumes, como justificativa mais à mão.

O objetivo contudo estava claro: o serviço dos moradores, em total submissão, mesmo se *queira dar de pazes*, para que pudessem realizar a vida. Os índios, quando nenhum outro recurso havia, impotentes, pediam paz, se submetiam, ou, na expressão dos portugueses: *queriam ser vassalos do sr. Lopo de Sousa* (A2 14.11.1598, p. 150); ... *e eles eram cristãos que conheciam a Deus e a Sua Majestade e a esta câmara e as mais justiças del rei ...* (A2 20.01.1607, p. 185) Mas os paulistas sabiam muito bem:

te(r)mos por experiência do dito gentio vir melhor e mais cedo à paz e de melhor vontade à paz por meio de guerra que por outro meio que se haja com eles (10.07.1563, p.44).

Para suprir a mão-de-obra, faziam-se entradas no sertão, com licença do capitão, e, nesta condição, acompanhadas por padres da Companhia, garantidas todas as prescrições formais. Faltando mão-de-obra, corria-se ao sertão.

As Atas da Câmara da vila de São Paulo atestam o estado de guerra, resultado desse procedimento, por todo o século XVI e o XVII. A citação, de 1585, é explícita neste sentido. Em 1592, se afirmou: *estamos em guerra há dois ou três anos e os contrários cada dia batendo à porta* (05.1592, p. 442). Mas isto não era novidade: já em 1564 se escrevera:

Dos tupiniquins há quinze anos a esta parte que sempre matam no sertão homens brancos ... e não satisfeitos com isto, não lhes fazendo a gente desta capitania mal nenhum, quebraram as pazes que conosco tinham e se ergueram e vieram sobre esta vila e a tiveram em cerco certos dias e assim de então até agora haverá dois anos com saltos, por muitas vezes destruindo os mantimentos e matando

e levando alguns homens brancos e escravos e assim muito do gado vacum, no que em tudo temos recebido muitas perdas e recebido cada dia sem haver sustento nem acharem rezas que se reparta para lhe poderem resistir... (...)

O outro gênero de gentio tamoio que possui a banda do Rio de Janeiro, tem dado muita apreensão às vilas de São Vicente e Santos com virem muitas vezes por mar em grandes armadas de canoas e nas canoas vêm franceses e faziam grandes sucesso de gente branca e escravos, e o dito gentio tamoio é tão contínuo em vir às ditas vilas e fazer os ditos saltos que não têm medo nem arreceio nenhum ao virem fazer e não tão somente o fazem por mar mas também por terra em as fazendas e roças dos ditos moradores e lhe levam toda a escravaria que nas ditas fazendas trazem e lhe trazem seus mantimentos e canaviais ... não se vem com fundamento dos escravos que podem levar mas a buscar mulheres brancas, como ele tem algumas que tomaram ... (A1 12.05.1564, p. 42-43)

O cotidiano, pois, da vida na vila de São Paulo estava marcado pela presença indígena, em termos de descimento, guerra, submissão. Além das entradas com licença, havia muitas entradas sem licença ou indevidamente justificadas.

... por ser eu informado que há muita devassidão acerca dos resgates que vão fazer com os gentios do sertão desta dita capitania, de algumas pessoas que vão ao dito sertão sem minha licença nem eu ser sabedor de sua ida, por irem escondidamente, o que é em muito prejuízo da capitania pelos males que disso podem suceder, e querendo a isto prover como seja mais serviço de Nosso Senhor e de Sua Alteza e prol e proveito da capitania ... (A1 21.03.1583, p. 205)

... o procurador do conselho tinha por informação que Antônio Raposo, sob calor de ir buscar suas peças, tinha licença para ir a Ibitirapoa e tinha comunicado que se ia. (Mas isto) era contra o bem comum da terra ... ninguém fosse ao sertão sem licença do Sr. Capitão ... (A1 20.05.1595, p. 505)

Afonso Sardinha, o moço, era ido ao sertão e levou em sua companhia outros mancebos e mais de cem índios cristãos e levavam intento de ir à guerra e saltos e correr a terra com intenção de irem tirar ouro e outros metais ... (A2 14.11.1598, p. 47)

Tantas eram as entradas clandestinas que, nas ocasiões de campanhas maiores, os próprios governadores e capitães assim se expressavam:

... sendo informado que nos matos de São Paulo havia muitos homiziados que, estando-o por crimes e principalmente por os cometidos nas entradas do sertão, ... (...) hei por serviço do dito senhor que, para efeito da dita leva, possa (o governador) perdoar todos os crimes que lhe parecer aos moradores do sertão das capitânicas de São Vicente e São Paulo e de quaisquer outras principalmente nos crimes das entradas do sertão. (R2 03.08.1639, p. 147)

O relacionamento com os índios estava, pois, definido pelas necessidades dos colonos e pelas crenças fundamentais que ofereciam os critérios da justiça. Fundamentalmente, era isso. Tanto padres da Companhia quanto os outros colonos se viam circunscritos a essa visão. Suas discrepâncias se fundavam na diversidade de interpretações, a modo de possibilitarem a realização dos seus pontos de vista. Os

colonos queriam a doutrinação, sim, porque serem os índios doutrinados era, primeiramente, reconhecerem a Deus, presença indiscutível na concepção portuguesa de vida; se doutrinarem era se tornarem gente, à moda dos europeus:

os vereadores e oficiais das ditas câmaras ... os porão com os moradores, pera eles os doutrinarem ... (10.06.1585, p.280)

Os padres eram mais rigorosos com o cumprimento das normas e se julgavam incumbidos, pelo próprio rei, da proteção do índio. Os demais colonos entendiam que El-Rei os havia incumbido da doutrinação, não porém do governo. E este particular vai definir as relações entre os moradores da vila de São Paulo e os Padres da Companhia, chegando à sua expulsão por treze anos (1640-1653). Apesar de reconhecerem: ... *pelo mosteiro de São Paulo dos padres da Companhia de Jesus que nele está fazendo muito fruto às almas com sua doutrina e convertendo muitos índios e fazendo-os cristãos, como têm feito (29.04.1564, p. 44)* – os paulistas são categóricos:

... que não se largasse a posse que tem este povo (da vila de São Paulo), pelo foral do senhor da terra, nem deixassem meter-se nenhuma pessoa de posse das aldeias nossos comarcões e nossos amigos e compadres e que se não largasse o domínio dele aos padres, mais que somente doutrinassem-nos como Sua Majestade manda e, quando eles ditos padres os não quiserem doutrinar desta maneira, que eles oficiais fizessem requerimento ao vigário desta vila para pôr cobro nisso, o que se pode fazer facilmente, e que outrossim os carijós que vieram antes dos padres irem ao sertão, que eles disseram, nem os que vieram depois de virem os ditos padres, que eles ditos padres não entendam com eles, somente entendessem com os que desceram, porque é tanto o domínio que se toma sobre o dito gentio que não consente que um branco pouse nas aldeias, o que nunca se fez ... (A2 15.08.1611, p. 150)

No ano seguinte, os moradores, em *ajuntamento*, testemunhavam:

Agora se introduzia pelo dito gentio um rumor dizendo que não conheciam senão aos padres por seus superiores e os ditos padres dizendo publicamente que as ditas aldeias eram suas e que eram senhores no temporal e no espiritual. (...) Nunca até hoje tal domínio nem posse aos ditos padres da Companhia se dera, depois que essa capitania se fundou até hoje, havendo-a pretendido os ditos padres por muitas vias e modos e só se lhe consentiu administração espiritual. ... se houvesse alguma pessoa que soubesse haver-se-lhe dado posse aos ditos padres em algum tempo, o dissessem ... e, quando não, lhes parecia justo que recordassem sua antiga posse e bom governo, pondo capitães nas aldeias, como costumavam fazer, para que os ditos gentios tivessem sua paga e aluguel aos moradores, para que com eles cultivem as minas e façam seus serviços ... (A1 10.06.1612, p. 314)

Esta situação perdura décadas, parecendo insolúvel. Já em 1600,

Acordaram os ditos oficiais e mais pessoas que lhe parecia bem a todos não haver juiz dos índios por razão de o regimento de Sua Majestade não dar juiz senão aos índios que os Reverendos Padres descerem novamente do sertão; que os índios que ora há na terra são moradores e povoadores da terra ... e portanto lhes parecia bem que os índios estejam debaixo do capitão da terra e juizes ordinários

dela, pera lhe fazerem justiça nos agravos que lhe fizerem, pois até agora assim estiveram e é uso e costume estarem desta maneira ... e estar esta terra de posse disto há mais de quarenta anos. (A2 16.01.1600, p. 70)

Por volta de 1640, a situação se torna tensa. A corrida às aldeias se intensifica. E chega a São Paulo o Breve de Urbano VIII, a que acima me referi:

não ousem ou presumam cativar os sobreditos Índios, vendê-los, comprá-los, trocá-los, dá-los, apartá-los de suas mulheres e filhos, privá-los de seus bens e fazenda, levá-los e mandá-los par outros lugares, privá-los de qualquer modo da liberdade, retê-los ma servidão e dar, a quem isto fizer, conselho, ajuda, favor ... (SL t. VI, p. 570)

Os padres são expulsos da vila de São Paulo. Os paulistas queriam continuar a descer índios. Puseram como condição para a volta dos jesuítas que tivessem do Sumo Pontífice a suspensão do dito Breve e das penas sofridas. Serafim Leite narra o episódio, mostrando alguns tópicos que nos permitem compreender melhor a vivência social quinhentista. A questão do *serviço* dos índios era básica, mas interesses familiares de poder na vila estavam em jogo. E nesse jogo cada partido envolvia índios, mantendo constante tensão entre os moradores. Como resumo da situação, o Registro Geral da vila de São Paulo traslada um auto do ouvidor-geral do Sul *da paz e união que entre si fizeram os moradores da vila de São Paulo*, estando presentes o capitão-mor da capitania, o ouvidor dela, oficiais da Câmara, juiz dos órfãos, prelados das religiões e representantes das famílias desavindas. O ouvidor-geral observou

alterações neste povo e com tanto excesso que, por vezes, haviam chegado a rompimentos de que haviam resultado várias mortes e ferimentos, insultos e latrocínios, assim entre os mesmos moradores como no gentio que cada qual dos ditos bandos a si tinham agregados e ultimamente achando esta vila no mais miserável estado que se podia considerar, porquanto a maior parte dos moradores a tinham desamparado e se iam metendo no sertão e matos, fazendo novas povoações e domicílios, vivendo sem sossego e muito atrasados e diminutos em seus cabedais e lavouras, com que o comércio e rendas de SM se perdiam e originavam grandes desserviços de Deus e do dito Senhor, e o respeito e temor da justiça totalmente se perdiam ... (R2 25.01.1660, p. 548)

Esta efervescência era o ambiente natural da vila de São Paulo que, com moderação, podemos estender à colônia, pelo menos no que toca às relações com os índios²⁵. Era nesse ambiente que se fez a catequese. Não podemos imaginar a Companhia de Jesus agindo desembaraçada, perseguindo seus objetivos,

desempenhando missão real. A própria *missão real*, compreendida pelo rei e pela corte, compreendia simultaneamente o multifacetado jogo de interesses e de interpretações. Isto acontecia dentro de um contexto real, de que tentei levantar alguns aspectos. Nem os jesuítas eram intocáveis no desdobramento de sua missão específica, nem os demais colonos, voltados para sua *fazenda*, deixavam de ser representantes legítimos da mesma cultura portuguesa. Os traços jurídicos e religiosos, fundamentais nessa cultura, nos permitem entender a destimidez que cada segmento apresentava no seu comportamento social, seguros de sua interpretação. Lemos, com efeito, com frequência, expressões desta natureza: ... e não querendo ele dito capitão assim cumprir com a obrigação que tem de seus cargos de capitão, protestam eles ditos oficiais que de tudo ele dê conta a Deus nosso Senhor e a Sua Majestade e ao Senhor Lopo de Souza ... (13.10.1591, p. 431). O sentimento de se saber em seu direito moldava as ações, superando a submissão sem desordenar a hierarquia.

Outro apontamento, que a exposição releva, diz respeito ao ordenamento jurídico concernente ao índio. Para além da questão da *administração* dos índios, talvez seja mais relevante acentuar a política de sua incorporação. Neste sentido, há que se realçar, mais uma vez, a imagem corporativa da sociedade portuguesa, rei à frente, a fé servindo de amálgama social, permitindo ao estudioso não destacar interesses grupais como os principais desencadeadores do processo. Por discrepantes que tenham sido os entendimentos sobre a questão, entre governador, capitão, padres da Companhia, plantadores, proprietários de engenhos, sertanistas, a todos sustentava uma mesma visão de unidade assentada sobre a vontade do rei, ou seja, uma mesma percepção de *res publica*. A política portuguesa, desde o Regimento de Tomé de Sousa, foi explícita no tocante à incorporação dos índios, novos súditos de Sua Majestade. A conquista se dava por incorporação, exigindo obediência e vassalagem mas respeitando a liberdade e a justiça. Mais do que qualquer outra coisa, isto implicava a transformação do índio em português ou, como se dizia à época, em cristão. Não se entenda, porém, anacronicamente esta conversão, como adesão clara e consciente à revelação de Deus e,

²⁵ A mesma experiência se repete por toda a parte. O exemplo mais documentado, e contemporâneo, envolve a figura ilustre de Antonio Vieira, no Maranhão e Grão-Pará.

sim, na acepção da época, como pré-requisito indispensável ao *ser Homem*, individual e socialmente.

Porque a principal cousa que me moveu a mandar povoar as ditas terras do Brasil foi pera que a gente dela se convertesse à nossa santa fé católica, vos encomendo muito que pratique(i)s com os ditos capitães e oficiais a melhor maneira que pera isso se pode ter e de minha parte lhes direis que lhes agradecerei muito terem especial cuidado de os provocar a serem cristãos. E pera eles mais folgarem de o ser, tratem bem todos os que forem de paz e os favoreçam sempre e não consintam que lhes seja feita opressão nem agravo algum e, fazendo-se lhe, lho façam corrigir e emendar de maneira que fiquem satisfeitos e as pessoas que lhas fizerem sejam castigados como for justiça. (In DIAS, C.M. t. III, 345-350)

Creio ser decisiva esta observação para uma boa análise do processo intercultural, portugueses/índios. Para alguns parecerá contemporizadora, quase justificando toda a ação portuguesa: não terão entendido o alcance da percepção unitária de sociedade própria dessa cultura. A realização de todos os objetivos pessoais e grupais supõe o contexto maior da realização da sociedade, segundo as concepções culturais elaboradas ao longo da tradição, encarnadas em cada membro da sociedade, idealizada na pessoa do rei, expressão do melhor – e único – entendimento, pois figurando Deus para os homens. Era impossível ser de outra maneira. Os conflitos existirão, conformados contudo sempre com esta visão fundamental. Desta sorte, *colonização e catequese* se põem como facetas de uma mesma compreensão cultural.

Dois temas se põem ainda como necessários para uma releitura crítica do século XVI colonial. O primeiro, a que já me referi ao mencionar a predominância dos interesses mercantis, diz respeito precisamente à compreensão cultural que de modo geral a Europa e de modo particular Portugal tinham da *mercancia*. A catequese, a pregação, a doutrina, os padres, as ordens religiosas, nada disto se entende se, de princípio, forem postos em contraposição com o *mercantil*. O segundo tema diz respeito mais proximamente aos jesuítas ou, na feliz expressão da J.C. Sebe Bom-Meihy, à *presença do Brasil na Companhia de Jesus*²⁶, pensando as transformações que eles estariam vivendo no contexto de colônia.

Há, de modo geral, no entendimento comum, uma rejeição à combinação entre espiritualidade e riqueza, que se desdobra em rejeição a Igreja e propriedades, ordens

²⁶ Trata-se de sua tese de doutorado, defendida junto do Departamento de História da FFLCH da USP, em 1975.

religiosas e bens produtivos: o mundo *espiritual* não se coaduna com administração do temporal/material. Ninguém, contudo, vive sem os chamados bens *materiais*. A história da sociedade européia mostra como o clero se projetou socialmente, concentrando pois influência, poder, patrimônio. No período dito *medieval*, a riqueza se identificava com a posse de terras que, num sistema de arrendamentos e aforamentos, proporcionava a seu detentor o que, à época, se tinha por riqueza. O rei doava terras às igrejas, aos mosteiros; dotava com benefícios os titulares de dioceses, igrejas e mosteiros. O lento e progressivo desenvolvimento comercial em termos internacionais – que já no século XIII se achava plenamente consolidado a ponto de levar a uma nova reflexão filosófica (Tomismo), a uma nova organização política (o Estado), a uma nova fundamentação jurídica, a uma nova concepção do Homem e do mundo (Humanismo e Ciência) – preservava a ordem social e sua cultura e, ao mesmo tempo, com a naturalidade que só a realidade impõe, fazia com que todos se ajustassem às diversidades de ocupações novas, ao novo modo de pensar o seu entorno. O envolvimento com patrimônio, sinônimo de riqueza, desde muitos séculos, fizera socialmente natural o envolvimento do clero nas atividades mercantis. Rei, nobreza e clero, toda a elite pois da sociedade, praticou naturalmente os novos modos de produzir riqueza, levando a efeito tudo o que se mostrava necessário para sua realização. O que, em termos evangélicos exemplares se contrapõe – e São Francisco de Assis é emblemático, reagindo aos novos modos – na prática cotidiana se impõe. O envolvimento com essas práticas por parte do clero não se limitava ao seu sustento, pois as práticas mesmo induziam à acumulação, prescrevendo a eficiência como critério. O *justo meio* se pôs como característica dos perfeitos, não dos comuns.

Neste primeiro item quero salientar o espírito da época, que designo como *mercantil* e, em seguida, dizer como agia a Companhia de Jesus *mercantilmente*. *Mercantil*, mais do que referência ao trato comercial, subentende a compreensão de mundo gestada pela experiência comercial. O *trato* se faz entre um vendedor e um comprador. Esta relação é mediatizada pela mercadoria ou, melhor ainda, pelo interesse de lucro que tem o vendedor com sua ação. O *afeto*, marca das relações feudais, cede lugar de primazia ao *efeito*, ao resultado. Para tanto, há necessidade de cálculo, planejamento, técnica, vigilância. O importante é o *efeito*, não as pessoas. O *privado*

surge em cena. O indivíduo é realçado. Predomina o impessoal, o burocrático. Impõe-se o contrato.

Esta experiência, porque teve *efeito* visivelmente favorável, se estendeu, experiência que era, a todo o modo de ser da sociedade. O que de mais próprio ela tem é o voltar-se para o outro, interessadamente – a razão desse voltar-se devendo também interessar ao outro. A *mercadoria*, com efeito, mediatiza interesses. Assim, o *mercantil* qualifica a sociedade moderna, moldando a ação humana nos seus mais diversos tipos. Agir *mercantilmente* é tomar como modelo das relações sociais as relações pautadas sobre compra e venda. Agir *mercantilmente* é estar em aberto-para, sempre no pressuposto de convencer o outro a “comprar” o que se lhe passa, tocando-o pois em sua sensibilidade. A experiência *mercantil* deve ter produzido uma euforia na sociedade, ninguém contrastando a expansão do modelo para as demais esferas da vida social. Como assinalei acima, este modelo se desabrochou lenta e progressivamente durante alguns séculos, se achando consolidado no século XVI.

Até em termos de espiritualidade, usou-se com frequência da expressão, traduzindo ela o entendimento que de seu ofício tinha o pregador e tinha o seu ouvinte.²⁷ O texto abaixo, tirado de uma carta de Nóbrega aos moradores de São Vicente (1557), ilustra bem a nova face, mostrando como o linguajar assimilou o *mercantil*:

Curai-vos, irmãos, curai-vos, se ainda não abastou a quaresma, nem padecer Cristo, nem ressuscitar, nem abrirem-nos lá o tesouro todo da Santa Igreja, para pagardes com ele todas as vossas dívidas ... (...) ... Nosso Senhor vejo que quer desperdiçar tanto sua glória e busca tantas maneiras para andar e a dá, e promete tão barata ... (...) ... que direi agora de um Deus tão largo e liberal que, não contente com dar-nos a seu unigênito filho para trinta e tantos anos nos servir e ensinar, e por derradeiro morrer por nós, agora nestes tempos derradeiros não deixa nada por trazer à praça, para cada um, com somente uma pouca de contrição, merque o que lhe fizer mister: vós, Irmãos, a quem eu nas entranhas de Jesus Cristo desejo ver salvos, mercai muita perseverança, muita temperança, grande castidade ... (NÓBREGA, 1980: 165)

Quem vos detém que não dais fruto digno de se apresentar na mesa do Rei Celestial? Estas são as fazendas principais que haveis de fazer no Brasil; este é o trato que deveis de ter com os cidadãos da cidade de Jerusalém celestial ... o trato bendito não é de açúcar corruptível mas de graça, mais saborosa que favo de mel ... Quão poucos mercadores da vida eterna se acham? Se os mercadores de pedras preciosas topassem contigo, venderiam tudo por te mercar e em te tratar; trato sem perigo, porque o piloto, que governa, não pode errar! trato de tanto ganho, no qual não se ganha um por cento, e sobretudo vida eterna em contrapeso! trato que neste

²⁷ O trato das indulgências se põe como caso-limite.

mundo enriquece de graça, e no outro de glória! trato sem desassossego, antes quanto mais se trata, quanto mais de quietação se ganha! trato onde nunca se perdeu ninguém, e todos possuem suas riquezas em paz! trato sem perigos, mas antes ele livra de perigos! trato onde onzenar é merecer, e não pecar! trato, finalmente, com o qual se afermosenta a cidade de Deus celestial de almas que louvam a seu Senhor, e a terra dos desterrados filhos de Adão, recebe por retorno mercadorias espirituais de graça, de virtudes, de consolações. (ib. 167)

As expressões são mui freqüentes. Antônio Blasquez escreve da Bahia, em 1564:

... as mercancias e tratos destes romeiros não eram para adquirir ouro ou fazenda, senão para alcançar a graça de Deus e comprar o reino dos céus. (CARTAS AVULSAS, 1980: 449)

A Companhia de Jesus foi fundada nesse contexto *mercantil*. Diferentemente das ordens tradicionais, que praticavam a contemplação, dedicando-se aos ofícios divinos em comunidade, a nova ordem se volta para a ação. Compreende o espiritual também em aberto: a potência limitada do Homem agora não tem limites e almeja o infinito, o mais, o ir além; seu paradigma é Deus²⁸. Compreende o espiritual em aberto; aberto, também ele, para o outro, a própria salvação estando comprometida com o trabalho de salvação do outro. A Reforma católica, de que os jesuítas são a feliz síntese, mais do que reformulações institucionais e disciplinares, significou a assimilação, no campo espiritual, deste entendimento *mercantil* que redimensionou as possibilidades do humano. A expressão cunhada para expressar esta nova atitude foi *vida ativa*. Os jesuítas se põem como *mercadores*, em busca das almas a salvar, negócio que os comprometia, a cada um, na sua própria realização humana e espiritual. Mercado e Conquista como que desenham o perfil do jesuíta no tocante à compreensão que tem de sua vocação.

A Companhia de Jesus, cuja própria denominação revela sua sincronia com a sociedade envolvente²⁹, em efervescência de mutações, tampouco se sente constrangida diante dos negócios. A vida *ativa* implicava autonomia financeira para que as iniciativas tivessem sucesso. Inácio sabe da instrumentalidade da riqueza e, tratando-a como tal, reconhece sua natureza e seu modo de funcionamento, traçando diretrizes para seu uso e

²⁸ Ver, de Rogélio García Mateo, *La "Societas Jesu" y el contexto socio-político del s. XVI. Perspectivas para hoy*. In: PLAZAOLA, J. (ed). **Ignacio de Loyola y su tiempo**. Congreso Internacional de Historia. Bilbao: Universidad de Deusto/Mensajero, 1992, p. 505-550.

²⁹ *Companhia* é o termo próprio para designar a organização mercantil. Assim, as Companhias ...

manuseio³⁰. O livro de Paulo de Assunção³¹ analisa com equilíbrio o envolvimento dos jesuítas com bens que rendessem. De modo geral, se aborda este tema acaloradamente, o que impede uma aproximação maior com o significado que os atores deram a seus gestos. Os jesuítas, com efeito, deviam assegurar os empreendimentos missionários e deviam fazê-lo segundo o entendimento e usos da época. Sem entrar no mérito e em pormenores, a que remeto o leitor ao livro de Assunção, afirmo apenas que os jesuítas nada fizeram que estranhasse aos contemporâneos e que outras ordens religiosas, por isso mesmo, não estivessem fazendo, objetivando com isso a realização de suas obras maiores, como a missão e o colégio.

José Carlos Sebe Bom-Meihy trabalhou a presença do Brasil da Companhia de Jesus, em 1975. Mais recentemente, Charlotte de Castelnau l'Estoile voltou a temática semelhante em seu livro *Les ouvriers d'une vigne stérile*³²

A presença do Brasil no pensamento e ação do jesuíta se consubstancia na eficácia do *novo*, levando à transformação e à adaptação. As soluções que se tomavam, fundadas nas *crenças* comuns e na compreensão de sua missão religiosa, tinham sua razão no que acontecia ao redor. Isto, tanto no que diz respeito à doutrinação dos índios e sua incorporação à sociedade cristã, como no tocante às relações com os governantes, os senhores de engenho, os mercadores, os intermediários, o clero secular e religioso, o colono enfim, atingindo finalmente a espiritualidade e o “*nosso modo de proceder*”. A *novidade* fazia a diferença da Europa. Emblematicamente, se traduzia pela falta de *letras*.

... *As letras são o menos necessário* (Azpilcueta Navarro, 1550) (Cartas II, p. 79) ... *aviso-vos aos que para cá desejais vir que não são necessárias cá vossas letras ...* (Antônio Pires, 1560) (Cartas II, p. 300)

³⁰ Dominique Bertrand faz uma análise rigorosa do significado do *mercantil* para a Companhia nascente em seu livro **La Politique de Saint Ignace de Loyola** (Paris: du Cert, 1985), capítulo *Les chevaliers du commerce et de la finance*, p. 251-291.

³¹ Paulo de Assunção. **Negócios Jesuíticos**: o cotidiano da administração dos bens divinos. São Paulo: Edusp, 2004, 512 p.

³² Charlotte de Castelnau l'Estoile. **Les ouvriers d'une vigne stérile**: les jésuites et la conversion des Indiens au Brésil: 1580-1620. Paris: Frundação Calouste Gulbenkian, 2000, 557 p.

A *novidade* se caracterizava pelo seu estado de *natureza*, faltando-lhe a razão que dá lume e sentido. A *natureza* se distingue como tal pela falta da fé. A concepção de mundo portuguesa, como vimos, se funda na crença absoluta da presença criadora de Deus: toda a realidade é, com efeito, divina e deve reconhecer esse seu modo de ser, modo que lhe dá *razão*, “modelando” seu ser. O português já o reconhecera ao longo dos muitos séculos de sua História. A cristandade era a única possibilidade da Humanidade. Esse reconhecimento se explicita pela razão, um nível superior não por refinar o entendimento humano mas por refletir a consistência mais íntima da realidade, que é divina. A razão, efeito da fé, se transborda por todas as instâncias do viver humano, definindo com precisão o conteúdo e a forma desse viver. Em palavras nossas, a cultura portuguesa (européia) – a cultura cristã – era a única possível, expressão plena da realidade. Agora, o português se depara com um mundo excessivamente grande que nem ouvira falar de Deus, que está portanto estranhamente fora do único possível. Contra toda a experiência de povos que conheciam mas não aceitavam o verdadeiro Deus, agora se põe a experiência de povos que nem mesmo ouviram falar desse Deus. Negação plena. Os índios, o seu espaço de moradia³³, os seres que aí habitavam, as florestas, os rios, tudo era negação real do único real. Tudo era monstruoso, deformado. Tudo era *desertos tão espaçosos*, na expressão de Ruy Pereira (1560) (Cartas II, 283) A pergunta era de espanto: – como era possível?

O português estava diante de uma situação, negadora de sua experiência primeira e incontestável, e face a ela tinha que agir e pensar. O jesuíta acertou o alvo: *não são necessárias cá vossas letras*, isto é, percebeu o conflito de raiz. As *letras* sobejam. Não têm lugar. As *letras* são intrinsecamente ligadas à razão iluminada pela fé. *Letras* é âmbito europeu. *Letras e natureza* se opõem.

...os Índios, que são indômitos e ferozes e nem se contêm bastante pela razão (Anchieta, 1554) (Cartas III, p. 46)

... quase como de gente que não tem alma racional nem foi criada e redimida para a glória. (ib. p. 330)

É gente que nenhum conhecimento tem de Deus. (Nóbrega, 1549) (Cartas I, p. 73)

³³ Nóbrega assim escreve, em 1549: *Mas é muito de espantar tão boa terra havê-la dado (Deus) tanto tempo a gente tão inculta e que tão pouco o conhece, porque nenhum deus têm certo e qualquer que lhes dizem, a esse crêem.* (SL I, p. 136) (tradução minha) E Pero Corrêa, em 1551: *haverá mais de 2.000 léguas, e tudo gente que não conhece a Deus.* (Cartas II, p. 118)

... pois são de tal forma bárbaros e indômitos que parecem aproximar-se mais à natureza das feras do que à dos homens. (Anchieta, 1554) (Cartas III, p. 56)

É preciso converter esse mundo da *natureza* em mundo da razão, mundo das *letras*, ou seja, é preciso cristianizá-los, aos índios, fazê-los portugueses, passar-lhes a própria cultura. Por isto, *temos necessidade de um colégio nesta Bahia para ensinar os filhos dos Índios* (A.Navarro, 1551) (Cartas II, p. 98). O jesuíta, maravilhado como Caminha ao primeiro contato, gostaria que os contatos interculturais se processassem sem confrontos. A convivência, porém, evidencia a realidade. Há um primeiro momento de crença nesta disposição do índio para a fé. Logo, porém, vem a constatação e a prudência dita o proceder.

Poucas letras bastariam aqui, porque tudo é papel branco, e não há que fazer outra coisa, senão escrever à vontade as virtudes mais necessárias e ter zelo em que seja conhecido o Criador destas suas criaturas. (Nóbrega, 1549) (Cartas I, p. 94)

Seria necessário ir ao seu encontro e anunciar a mensagem:

O converter todo este Gentio é mui fácil cousa, mas o sustentá-lo em bons costumes não pode ser senão com muitos obreiros, porque em cousa nenhuma crêem e estão papel branco para neles escrever à vontade, se com exemplo e contínua conversação os sustentarem. (Nóbrega, 1551) (Cartas I, p. 124)

A fé cristã, no entanto, no entendimento da cultura portuguesa, estava umbilicalmente garantida pela presença do rei, cabeça do corpo social, sem o qual não seria realizável. Isto fez Leonardo Nunes escrever, em carta de 1551:

Mas têm tão pouca notícia de Deus ... e uma das principais causas é que não têm Rei ... e se tivessem um Rei, convertido este, converter-se-iam todos. (Cartas II, p. 120)

Esta era a compreensão comum:

Mas por duas cousas principalmente entendo que se lhes não deve administrar o Batismo. Uma, é não terem Rei a quem obedeçam, nem moradia certa. (A.Navarro, 1550) (Cartas II, p. 76)

A linguagem deste Gentio todo pela Costa é uma: carece de três letras – scilicet, não se acha nela F, nem L, nem R, coisa digna de espanto, porque assim não têm Fé, nem Lei, nem Rei; e desta maneira vivem sem Justiça e desordenadamente. (Pero de Magalhães Gandavo, c.1570) (p. 52)

O jesuíta entendeu que havia dois caminhos concomitantes para trazer o índio à fé cristã: o colégio e o braço secular. O colégio passaria as *letras*, a cultura. Com isto, integraria numa só comunidade todos os habitantes da Colônia, resultando em *paz e*

sossego da terra, proveito da república, isto é, uma sociedade bem estruturada: equilibrada e estável. Nóbrega e Azpilcueta Navarro o explicitam:

... os que hão de estar no Colégio hão de ser filhos de todo este Gentio ... pois disto resulta tanta glória ao Senhor e proveito a esta terra. (Nóbrega, 1549) (Cartas I, p. 84)

... temos muita necessidade de um colégio nesta Bahia para ensinar os filhos dos Índios ... Este Colégio não somente será bom para recolher os filhos dos Gentios e Cristãos para os ensinar e doutrinar, mas também para paz e sossego da terra e proveito da república. (A.Navarro, 1551) (Cartas II, p. 98)

O colégio em pouco tempo se mostraria ineficaz para a realização deste objetivo. O segundo caminho seria o braço secular ou, como se dizia à época, a *sujeição*. A compreensão cultural portuguesa de uma ordem universal estabelecida por Deus, a que nenhuma sociedade poderia fugir, justificava o uso da força junto àqueles que negavam a unidade. A correção e o castigo compunham os instrumentos de realização dos propósitos da criação. Assim, os jesuítas, mas também o governador-geral, os capitães, os colonos todos, acreditavam que a conversão só se realizaria se os índios estivessem em *sujeição*. Nóbrega escreveu em 1557:

como é gente servil, por medo fazem tudo ... é gente que por costume e criação com sujeição farão dela o que quiserem, o que não será possível com razões nem argumentos. (I, 159)

E, em 1559:

e outro (desejo que tenho é), ver o Gentio sujeito e metido no jugo da obediência dos Cristãos, para se neles poder imprimir tudo quanto quiséssemos, porque é ele de qualidade que domado se escrevera em seus entendimentos e vontades muito bem a fé de Cristo ... (...) e, se o deixam em sua liberdade e vontade, como é gente brutal, não se faz nada com eles ... ib, 193

Anchieta:

não são sujeitos a nenhum rei ou capitão ... finalmente, cada um é rei em sua casa e vive como quer; pelo que nenhum ou certamente muito pouco fruto se pode colher deles, se a força e o auxílio do braço secular não acudirem para domá-los e submetê-los ao jugo da obediência. O que faz com que, como vivam sem leis nem governo ... (1554) (Cartas III, p. 55)

Parece-nos agora que estão as portas abertas nesta Capitania para a conversão dos Gentios, se Deus Nosso Senhor quiser dar maneira com que sejam postos debaixo de jugo, porque para este gênero de gente não há melhor pregação do que espada e vara de ferro, na qual mais do que em nenhuma outra é necessário que se cumpra o “compelle eos intrare” (1563) (Cartas III, p. 196)

A conversão destes (de Piratininga) não cresceu tanto como a da Bahia, porque nunca tiveram sujeição, que é a principal parte necessária para este negócio, como houve depois na Bahia em tempo do governador Mem de Sá. (1584) (Cartas III, 324)

Numa carta, sem identificação do autor:

... todos tremem de medo do Governador, o qual, ainda que não baste para a vida eterna, bastará para podermos com ele edificar, e serve-nos de andaimes, até que se forme bem neles Cristo, e a caridade que Nosso Senhor dará lhe fará botar fora o temor humano par que fique edifício fixo e firme. Este temor os faz hábeis para poderem ouvir a palavra de Deus; ensinam-se seus filhos; os inocentes que morrem são todos bautizados; seus costumes se vão esquecendo e mudando-se em outros bons, e, procedendo desta maneira, ao menos a gente mais nova que agora há e deles proceder, ficará uma boa cristandade. (Da Bahia, 1558) (Cartas II, p.230)

Francisco Pires:

... sempre me pareceu impossível nestas partes se fazer fruto sem uma de duas, scilicet: ou pela misericórdia do Senhor ou por sua justiça, mas ele, como quem é, usa de ambas, de maneira que a misericórdia nunca lhe faltou, a justiça com ele nasceu e se ele é, como é, infinito, ela nunca teve nascimento, mas mostrou-se nos agora nestes novíssimos tempos, porque entrando a justiça com eles com espada nua e campal guerra, por indústria do Sr. Mem de Sá, governador, ficam de paz, e como a têm, corporalmente nós trabalhamos de a dar espiritualmente ... (1559) (Cartas II, p.273-274)

Embora os jesuítas fossem os defensores da liberdade dos índios, no sentido de exigirem dos demais colonos a legitimidade da *sujeição*, também eles reconheciam a indissociabilidade entre *doutrinação* e *sujeição* no contexto colonial. A distância geográfica entre Colônia e Metrópole se reproduzia em distância cultural, muito mais decisiva na transformação dos comportamentos. Querendo ou não querendo, os colonos se vêem diante do diferente e isto interfere no seu agir e no seu pensar. Conformados pela cultura das *letras*, os jesuítas se põem dúvidas, consultam os *letrados* de Coimbra³⁴, adaptam procedimentos indígenas (danças, cantos, oratória, etc.) à doutrinação, pedem dispensa de leis canônicas em favor dos índios, contribuem para a assimilação da *língua geral*³⁵, pregam e doutrinam nessa língua de *natureza* – o que significava, contra a tradição européia, o reconhecimento de sua instrumentalidade e aceitação teológico-pastoral – dizendo e traindo em tupi os conceitos mais difíceis da verdade revelada, ensinam os meninos índios, aceitam mestiços na Companhia, inventam à moda colonial meios de sustentação, moram nas aldeias indígenas; enfim, aos poucos, como o próprio

³⁴ *Alembra-me que o ano passado disputei em direito esta opinião e mostrei sua falsidade por todas as razões que soube, e o mandei a meus irmãos para se ver por letrados. (Nóbrega, 1559) (Cartas I, p. 197)*

³⁵ O termo parece ligado à *Arte de gramática da língua mais usada na costa do Brasil*, de Anchieta (1595). Essa língua era o tupi. A *língua geral* se fez língua do cotidiano, passando por todo um processo de transformação ao longo de dois séculos, até ser oficialmente proscrita. Ver, de Ronaldo Vainfas, *Dicionário do Brasil Colonial*, p. 146-148.

processo da vida, vão se tornando, também eles, *diferentes* do que eram à primeira leva. A presença do Brasil na Companhia se expressava pela percepção que o jesuíta tinha de um outro modo de proceder, fazendo-o, a ele próprio, outro do que era.

Um outro aspecto da *natureza* em terras coloniais era o estado de pecado. A leitura das cartas jesuíticas evidencia esta aproximação, quase deduzindo da *natureza* o estado de pecado. O pecado é a recusa individual do que Deus propõe. Distingue-se, pois, da *natureza*, que é uma recusa *in limine*. Estes *desertos espaçosos*, no entanto, pareciam favorecer a atitude de recusa, impondo-se como *circunstância*, distraindo o homem do consentimento a Deus. A Colônia surgia como o lugar do errado. Nóbrega, em carta a Tomé de Sousa, já citada, o enuncia:

Des que nesta terra estou, que vim com Vossa Mercê, dois desejos me atormentaram sempre: um de ver os cristãos destas partes reformados em bons costumes e que fossem boa semente transplantada nestas partes, que desse cheiro de bom exemplo... (1559) (Cartas I, p. 192)

Com efeito, desde a chegada queixam-se os jesuítas do estado lastimável dos costumes. Os textos balançam entre a perdição da terra, de um lado, e a consolação da penitência, de outro, a Colônia dando uma figura nova à cristandade.

... esta capitania de Pernambuco ... como é povoada de muita gente, há grandes males e pecados nela. (...) Nesta capitania se vivia muito seguramente nos pecados de todo gênero e tinham o pecar por lei e costume. (1551) (Cartas I, p. 115 e 123)

todos os habitantes destas três vilas (Capitania de S.Vicente) estavam em gravíssimos pecados ofuscados, assim casados como solteiros e muito mais os sacerdotes. (1550) (SL p. 207)

Os clérigos desta terra têm mais ofício de demônios que de clérigo: porque além de seu mau exemplo e costumes querem contrariar a doutrina de Cristo, e dizem publicamente aos homens que lhes é lícito estar em pecado com suas negras, pois que são suas cativas, e que podem ter os salteados, pois que são cães, e outras coisas semelhantes. (1551) (ib. 270)

... e assim achei esta gente (de Ilhéus) tão remota que parece que não se criaram na cristandade. (Luís Rodrigues, 1563) (Cartas II, p. 398)

Esta é a constante das cartas. Por outro lado, o trabalho incansável para consertarem as coisas:

e já se evitam muitos pecados de todo gênero, vão se confessando e emendando e todos querem mudar seu mau estado e vestir a Jesus Cristo noss Senhor. (Nóbrega, 1551) (Cartas I, p. 124)

está este porto (Pernambuco) tão reformado, que não sinto terra povoada de gente tão mal acostumada em pecados, como esta, que possa estar tão reformada em bons costumes e virtudes. (Pero Corrêa, 1551) (Cartas II, p. 117)

Esta capitania (Pernambuco) é terra de muito tráfico e onzenas e outros pecados. ... Já agora dizem que se vão tirando e eu tenho ouvido dizer a homens que têm os olhos algum tanto abertos, que depois que a ela viemos, das dez partes dos pecados que nela havia, as oito são fora. (Antônio Pires, 1552) (Cartas II, p. 149)

A reforma, que os jesuítas propunham, diversamente da Europa, não dizia respeito à pureza da fé mas à dos costumes. A *natureza* colonial impregnara o estado de cristão, como que pervertendo a consciência e reduzindo o português ao estado de selvagem. O jesuíta não se depara só com o indígena: portugueses e mestiços parecem ser extensões suas, requerendo um teor de pregação apropriado. Ainda que as cartas queiram comover, atraindo olhares favoráveis à missão, não perdem por isto a qualidade de traduzirem as feições pastorais de seus autores. Também com os portugueses a ação do jesuíta parece se situar no mais plano dos chãos, em nada urgindo uma especialização teológica. A Colônia, com efeito, se põe como lugar de conquista e de trabalho, as *letras* ficando bem distantes das preocupações cotidianas, passíveis sempre de consulta junto aos da Metrópole. O jesuíta não se faz diferente.