

MISSIONAÇÃO JESUÍTICA: REFLEXÕES PARA A DEFINIÇÃO DE UM QUADRO TEÓRICO E DE UM MÉTODO DE ANÁLISE HISTORIOGRÁFICA¹

MISIONES JESUÍTICAS: REFLEXIONES PARA LA DEFINICIÓN DE UN MARCO TEÓRICO Y DE UN MÉTODO DE ANÁLISIS HISTORIOGRÁFICO

Luiz Antonio SABEH*

Resumo: Partindo do pressuposto de que a evangelização é um evento de longuíssimo prazo e dotado de processos fragmentados e particulares, o artigo mergulha nos fundamentos históricos da evangelização da Época Moderna a fim de colher elementos capazes de definir um quadro teórico e metodológico para o estudo da missão jesuítica nos domínios ultramarinos de Portugal e Espanha. Pretende-se, com essa discussão, chamar a atenção para a importância da atividade missionária na construção do Novo Mundo, conseqüentemente, como um tema de estudo de fundamental importância para a compreensão da história colonial das sociedades latino-americanas.

Palavras-chave: Evangelização – Missão – Companhia de Jesus – Coroa Portuguesa – Coroa Espanhola.

Resumen: Partiendo de la hipótesis de que la evangelización es un hecho a largo plazo y que está dotado de procesos fragmentados y particulares, el artículo se sumerge en los fundamentos históricos de la evangelización de la Época Moderna con el fin de recoger elementos capaces de definir un marco teórico y metodológico para el estudio de las Misiones Jesuíticas en los territorios de ultra mar de Portugal y de España. Con esta discusión se pretende llamar la atención sobre la actividad de las Misiones en la construcción del Nuevo Mundo y por consiguiente, considerarlo como un tema de estudio de fundamental importancia para la comprensión de la historia colonial de las sociedades latinoamericanas.

Palabras clave: Evangelización – Misiones Jesuíticas – Compañía De Jesús – Corona Portuguesa – Corona Española.

Introdução

Na Época Moderna, a evangelização apresentou-se como um singular motor de transformação de estruturas que atuou na construção do Novo Mundo. Encabeçada pelas ordens religiosas, pelo clero secular e pelo Santo Ofício da Inquisição, a atividade apostólica exerceu grande influência na tessitura de uma organização social e cultural

* Doutor em História – Programa de Pós-graduação em História – Faculdade de Ciências Humanas, Letras e Artes – Universidade Federal do Paraná - UFPR. Professor Assistente do Instituto de Ciências Humanas e Letras - UNIFAL - Universidade Federal de Alfenas - Campus de Alfenas, CEP:37130000 - Alfenas, MG - Brasil. E-mail: luiz.sabeh@gmail.com

nos mais diversos domínios ultramarinos de Portugal e Espanha na América, Ásia e África.

A Companhia de Jesus foi um dos mais importantes agentes envolvidos nesse processo. Embora em sua história perfilassem preconceitos e estigmas², o fato é que a ordem religiosa atuou ativamente nas reformas culturais da Europa Moderna e, principalmente, nas reformas político-religiosas promovidas pelas Coroas ibéricas. Não por outra razão, a congregação foi aprovada pela Santa Sé para oferecer amparo à expansão ultramarina, tanto é que as primeiras missões jesuíticas se desenvolveram nos domínios lusos e espanhóis e foram organizadas sob a lógica do regime do Padroado (ou Patronato para os espanhóis).³

Nos últimos anos, a historiografia brasileira vem mergulhando no rico universo da missão jesuítica. As fontes produzidas pelos membros da Companhia de Jesus foram utilizadas, de um lado, em pesquisas interessadas em desvelar as dinâmicas sociais e culturais nascidas do processo de cristianização do Brasil, aspecto fundamental de sua história. Nesse caso, essas fontes (missivas, principalmente) integraram um corpo documental amplo (relatos de viajantes, documentos do Santo Ofício da Inquisição e das Coroas ibéricas, entre outros) que oferece a visão dos europeus sobre a América, porque esses estudos entendem que a concepção dos portugueses sobre os ameríndios explica muitas das políticas coloniais dirigidas à América.⁴

Por outro lado, as fontes jesuíticas alicerçaram análises que estudaram a ação missionária *per se*: a visão dos evangelizadores sobre a natureza americana, tópicos sobre o canibalismo, estratégias de conversão utilizadas como negociações culturais com os ameríndios, políticas de tradução linguística voltada à catequese, a participação dos inacianos no campo educacional e da administração colonial, ou mesmo a participação dos padres da Companhia em assuntos temporais voltados à prática comercial.⁵

Cada pesquisa privilegiou algum dos vários temas que as fontes oferecem,⁶ mas há nesses estudos um resultado em comum: na maioria dos casos, entendeu-se que os escritos jesuíticos ofereceram argumentos legitimadores das políticas ultramarinas dirigidas à terra e seus habitantes, conclusão semelhante a que chegaram aqueles trabalhos onde os escritos jesuíticos não foram as principais fontes.

Avaliando os aspectos gerais dessa rica produção historiográfica é possível identificar que os evangelizadores são tidos como verdadeiros agentes colonizadores. Mas, para além de um consenso, há diferenças sutis nessa conformidade de ideias,

porque os termos que levam a esta conclusão se diferem nas diferentes abordagens historiográficas: ou se entende que os missionários eram apresentados como agentes da colonização porque se parte do pressuposto de que a atividade missionária era apenas um estratagema de conquista, um recurso utilizado pelo poder secular para melhor impor seu domínio no continente americano; ou porque se parte do pressuposto de que o processo evangelizador da Época Moderna nasceu do compromisso das monarquias católicas da Europa de trabalhar na conquista espiritual do Novo Mundo em um momento em que os protestantes ameaçavam a cristandade.

Nessa última perspectiva, os membros do clero secular, mas principalmente do clero regular e do Santo Ofício da Inquisição, são tidos como um “pelotão de vanguarda” (CALMON, 1963, p. 218) da tessitura de um império cristão no orbe, um compromisso, estabelecido entre a Igreja as monarquias católicas, institucionalizado através do regime do Padroado. De acordo com ele, as Coroas detinham o direito de administrar os assuntos religiosos em seus domínios ultramarinos, portanto, responsabilizavam-se pelo financiamento e controle da atividade missionária no além-mar. Por outro lado, os missionários ficavam dependentes do poder secular e eclesiástico, conferidos aos monarcas ibéricos, para levar a cabo o trabalho apostólico na América, Ásia e África⁷.

De fato, o Padroado foi um importante elemento impulsionador da missionação, mas cumpre-nos questionar se os interesses dos evangelizadores e do Estado estiveram sempre em harmonia ao longo de todo o período colonial, mesmo sendo a evangelização uma atividade gerenciada pela Coroa. Ademais, as ações do clero e as políticas ultramarinas de conquista da América convergiram sempre para a criação de um ambiente favorável à conversão dos ameríndios ou à reeducação religiosa dos colonos?

As proposições generalizantes oferecem sempre um grande risco ao historiador, portanto, é prudente supor que nem sempre houve perfeita compatibilidade de ação entre as Coroas ibéricas e a Igreja. Nesse caso, é preciso admitir que o Padroado não foi o único mecanismo a dar vida à atividade missionária. O regime, pode-se considerar, era apenas a expressão de uma histórica relação entre Igreja romana e as monarquias católicas; relação esta que revelava que havia fundamentos religiosos nas doutrinas políticas que, de um lado, regiam o governo lusitano e espanhol desde fins da Idade Média e, de outro, que orientavam as tomadas de decisões políticas que incidiram na construção de um tempo e de muitos espaços coloniais.

Sendo assim, que outros mecanismos faziam da evangelização uma ação com um imenso potencial transformador de estruturas sociais e culturais? O presente artigo tem por objetivo encontrar respostas a este questionamento. E porque esse esforço nos leva a analisar os fundamentos históricos da evangelização, acreditamos que essas respostas sejam possíveis de definir um quadro teórico e metodológico que auxilie na compreensão da missionação jesuítica como ferramenta de construção do Novo Mundo.

A evangelização da Época Moderna: características fundamentais

“Evangelização” é um termo dotado de múltiplos sentidos que, embora pouco variantes, são peculiares ao meio onde são apreendidos. No senso comum, por exemplo, prevalece aquele conceito definido pelos dicionários de Língua Portuguesa: ato de evangelizar, de pregar e difundir as doutrinas contidas no Evangelho, de cristianizar (FIGUEIREDO, 1949, p. 1141; HOUAISS; VILLAR, 2009, p. 851). Já entre os sacerdotes das religiões cristãs, o termo carrega um sentido muito próximo a este, porém mais amplo e complexo: é uma atividade destinada a ensinar, ao outro, um modo de vida baseado nos ensinamentos do Cristo que o leva à felicidade eterna e à salvação de sua alma. É, pois, um *modus vivendi* onde há, de um lado, o esforço do evangelizador de fazer com que o indivíduo integre os propósitos cristãos no seu modo de pensar e de agir no mundo; de outro, o esforço do prosélito de se melhorar e agir *no e para* o bem a partir dos ensinamentos morais cristãos presentes nos Evangelhos Canônicos (LATOURELLE; FISICHELLA, 1994, p. 297-310).

Em um sentido mais particular, “evangelização” é um termo genérico usado pela Igreja Católica para referir-se a todas as suas atividades apostólicas, tais como a pregação, a administração dos sacramentos, a celebração da eucaristia, etc.; e, ao mesmo tempo, é um termo específico que remete à pregação missionária do Evangelho, uma obrigação fundamentada na orientação que Jesus deu aos seus apóstolos: “[...] ide, pois, e ensinai a todas as nações” (Mt 28, 19, 1999, p. 1321). É, portanto, a atividade primordial das Missões católicas (MELO, 1996, p. 61-81).

Aproximando esses vários significados conclui-se que a palavra “evangelização” se refere ao processo que se depreende da Missão cristã e que engloba atividades de conversão dos indivíduos não-cristãos (pregação; catequese, que é a preparação para a conversão; e aplicação do batismo, sacramento que assinala a conversão); além de atividades pastorais destinadas à reeducação religiosa e controle das comunidades

cristsãs (recém convertidas ou não), tais como missas, sermões, etc. Portanto, a evangelização é uma atividade contínua que não se limita à simples conversão (LATOURELLE; FISICHELLA, 1994, p. 297-310).

No meio acadêmico, a palavra “evangelização” é, muitas vezes, utilizada como sinônimo de “missão”, termo dotado de outro significado e que se refere a “[...] toda forma de difusão e proselitismo de uma doutrina” (NOVA..., 1999, p. 79). A missão, em seu sentido religioso, é uma característica de várias religiões que entendem ser a propagação de sua doutrina uma ordem emanada de Deus (ou dos deuses), tal como acontece no cristianismo (católico e protestante). Sendo assim, o que talvez leve os acadêmicos a tratarem os termos como sinônimos é que, embora “evangelização” e “missão” sejam processos distintos, são inseparáveis nas Missões cristãs: enquanto a evangelização é o ato de propagar o Evangelho, a missão cristã é onde a evangelização se realiza.

Avaliando as pesquisas que tiveram a missionação jesuítica como tema de estudo, percebe-se que nossos pesquisadores empregam o mesmo sentido aos dois termos porque o utilizam para fazer menção a um mesmo processo: a conversão dos ameríndios ao cristianismo. E, admita-se, não é sem razão que prevalece essa noção da palavra “evangelização” entre os acadêmicos. Afinal, as missões cristãs exerceram, e ainda exercem, um papel muito importante na conversão das populações autóctones da América, Ásia e África. Particularmente no Brasil, em todo o período colonial, assim como no imperial e durante a primeira fase da República, a evangelização foi financiada pelo poder temporal e assumiu, em muitos casos, a função de “pacificar” tribos hostis. A conversão ao cristianismo dos grupos contrários à presença do colonizador era tida como uma condição *sine qua non* do desenvolvimento material de diversas regiões brasileiras, e somente a partir de meados do século XX é que as missões cristãs se desvincularam dos interesses e da gerência financeira do Estado.

Mais que premissa da ação exploratória, porém, a atividade missionária apresentou-se como uma das mais importantes ferramentas de construção da sociedade brasileira em função do seu imenso potencial de transformação de estruturas sociais e culturais. Iniciada oficialmente em 1549, foi encabeçada pelas ordens religiosas, pelas irmandades (confrarias) e pelo Santo Ofício da Inquisição, instituições que até 1760 foram os principais agentes da evangelização da sociedade colonial como um todo (nativos e colonos, cristãos-novos ou não). Com a secularização da administração ocorrida durante o período pombalino, o clero secular passou a atuar com maior

preponderância na atividade missionária, situação que se manteve até 1889. Em fins do século XIX, momento em que o governo republicano resolveu colonizar o interior do Mato Grosso e do Amazonas, a atividade novamente voltou às mãos do clero regular. E, pelo fato da Constituição de 1891 instituir o Brasil como um Estado laico, também os protestantes⁸ passaram a trabalhar na conversão dos indígenas recém contatados pelo “homem branco”, entretanto, sem o financiamento do Estado (BOXER, 2007, p. 84-116; HOORNAERT et al., 1983, p. 21-152; RIBEIRO, 1996, p. 147-168).

A missão voltada à conversão de populações não-cristãs, lembremos, está em curso até hoje em algumas regiões do Brasil, assim como em outros países do continente americano, africano e asiático. Entretanto, embora seja um evento de longuíssima duração, a evangelização é um fenômeno de processos fragmentados. Em diferentes momentos, ela foi condicionada por fatores peculiares a seu tempo e aos espaços onde ocorreu.

Antes mesmo do nascimento da Igreja como instituição, a evangelização – entendida em seu conceito amplo que abarca tanto a propagação da fé (conversão de povos pagãos) quanto a construção e manutenção da cristandade (cristianização das sociedades e recristianização das comunidades cristãs) – conferiu a principal característica do cristianismo e, mais tarde, também a identidade da Santa Sé. Isso porque, ainda nos primeiros anos de existência da religião cristã, os discípulos do Cristo difundiram seus ensinamentos pelas comunidades judaicas espalhadas pela Palestina. Após a morte de Jesus, seus apóstolos levaram a Boa Nova para a Ásia Menor, Egito e para algumas regiões da Europa, principalmente para as cidades gregas e para Roma, processo que ficou conhecido como a “conversão das gentes”, ou dos gentios. No século II, milhares de fiéis anônimos começaram a pregar o Evangelho na Gália e Hispânia, importantes regiões do Império Romano. Nos dois séculos seguintes, iniciou-se uma ação apostólica metódica e sistemática para levar a religião cristã, com suas instituições, para todas as regiões do Império Romano. Evento semelhante ocorreu entre os séculos V e VII, momento em que a Igreja Católica desenvolveu as missões pontifícias, obras missionárias onde os próprios papas trabalhavam na conversão dos reis “bárbaros” (At 01-28, 1999, p. 1413-1449; DANIEL-ROPS, 1988, p. 29-108, 1991, p. 9-252).

A associação da Igreja com os poderes temporais da Europa garantiu a expansão do cristianismo em boa parte da Europa, mas nos séculos IX e X, a propagação da religião cristã encontrou momentos de retraimento devido ao aumento da tensão entre cristãos e muçulmanos, tanto na península Ibérica quanto em Bizâncio. Somente a partir

do século XII é que a evangelização foi retomada como uma ação organizada e sistemática de conversão de grandes massas. Tanto Francisco de Assis (1182-1226) quanto Domingos de Gusmão (1170-1221) inovaram a vida monástica estimulando a pregação itinerante, e nos séculos seguintes seus seguidores usaram as rotas comerciais italianas para chegar à Ásia e ao norte da África. Entre meados do século XIII e meados do século XIV, milhares de mendicantes atuaram em regiões até então praticamente desconhecidas do Ocidente cristão, tais como o Ceilão, Malabar, Java e Cantão. Enquanto franciscanos erguiam catedrais na China, dominicanos fundavam igrejas na Armênia e na Pérsia. No entanto, por razões das mais diversas, essas missões, mais do que novos cristãos, conseguiram mártires para o catolicismo (DANIEL-ROPS, 1991, p. 494-582, 1993, p. 437-575).

Mas, o que diferencia a atividade apostólica da Época Moderna dos demais processos evangelizadores que marcaram a expansão e consolidação da Igreja Católica pelo mundo? Ademais, em que medida essas características nos ajudam a entrever um pressuposto analítico da missionação jesuítica nos domínios ultramarinos de Portugal e Espanha?

A incipiente expansão católica no norte da África e na Ásia encontrou duas enormes barreiras em meados do século XIV: o império dos Ming (China) e o império turco-otomano (Mediterrâneo). Por motivações político-religiosas, os dois potentados expulsaram os frades que haviam se estabelecido em áreas sob seus domínios e bloquearam qualquer nova tentativa de penetração católica em suas fronteiras. Aliado a este fator, o recrudescimento da tensão entre católicos e muçulmanos e a crise institucional da Santa Sé tornaram a evangelização do século XV uma atividade voltada à reeducação religiosa, portanto confinada a uma tímida pregação itinerante no interior da própria cristandade que esbarrava, ainda, na má formação dos missionários (causada, entre outros motivos, pela vulgarização do sacerdócio e das práticas religiosas) (DANIEL-ROPS, 1993, p. 536-575).

No século XVI, no entanto, uma série de fatores e eventos contribuiu para a retomada da evangelização como obra fundamental dos cristãos devotos.

De acordo com Jean Delumeau, o século XVI foi a idade dourada da utopia. Ao mesmo tempo em que foi um período de revoluções científicas e filosóficas, o encontro com o mundo físico tal como ele é passou a exigir a busca de novas construções imaginárias para a humanidade lidar com esse novo e extraordinário mundo. Assim, de um lado, a nascente visão matemático-física-racional de mundo fez com que o homem

devoto do Renascimento deixasse de sonhar apenas com o paraíso, como fazia o homem medieval, para sonhar com o paraíso terrestre. Mas, mais que isso, permitiu que ele empregasse os novos recursos técnicos e científicos para encontrar esse paraíso em Terra. Por outro lado, essa mesma visão de mundo levou os “cristãos indolentes” a buscarem “paraísos artificiais”, o que reforçou o posicionamento moralista dos homens de fé e, ao mesmo tempo, justificou a coerção e a intolerância religiosa que caracterizou o período. Nesse caso, concluiu Delumeau, a utopia do homem renascentista não era encontrar o paraíso terrestre, já que essa era uma possibilidade para os cristãos e a crença que os motivava. A utopia era, sim, separar o Estado da Igreja e conquistar à humanidade a tolerância religiosa (DELUMEAU, 2004, p. 287-315).

Não por outra razão, no limiar daquele século, o desenvolvimento da imprensa e a presença de professores italianos em grandes universidades europeias possibilitaram que filósofos humanistas difundissem suas teses nas regiões das atuais França, Inglaterra e Alemanha. O espírito que envolvia o *studia humanitatis* fazia com que seus entusiastas tentassem enxergar o homem e mundo sem as lentes do dogmatismo religioso⁹. Do mesmo modo que eles propunham novas funções para a Filosofia (na tentativa de romper com os métodos e temas de estudo da Escolástica), também lançavam novos olhares sobre a Justiça (a partir da revisão das interpretações que os escolásticos faziam do Direito Romano), sobre o Estado (oferecendo diretrizes de conduta aos governantes na gerência do bem público) e sobre a Educação (incentivando o ingresso do estudo humanista na grade curricular dos centros de formação intelectual dos governantes a fim de que esses adquirissem as virtudes necessárias para o “bom governo”). Além disso, propunham uma nova maneira de se estudar os textos bíblicos a fim de se ter uma visão mais racionalista da religião e de romper com o obscurantismo que envolvia as interpretações dos dogmas do cristianismo oferecidas pela Igreja. Daí nasceram textos que traziam novas abordagens sobre a exegese e comentários bíblicos que visavam recuperar o contexto histórico das doutrinas com o objetivo de explicá-las a partir dos elementos que lhe eram particulares, e não para delas extrair argumentos que legitimassem as lições e os artigos de fé, como faziam os escolásticos. Esses estudos, que versavam principalmente sobre os princípios teológicos da salvação e sobre o Novo Testamento, fundamentavam-se em novas e sistemáticas traduções dos textos bíblicos originais (escritos em grego e em hebraico) (REALE; ANTISERI, 1990, p. 16-318; SKINNER, 1996, p. 213-281).

Pelo fato dos humanistas entenderem que viviam um momento de crise e que precisavam rever os conceitos que regiam o comportamento do homem e a vida em sociedade, não tardou para que grandes pensadores influenciados pelo humanismo começassem a questionar o estado de penúria moral do clero e sua consequente ineficiência de conduzir a cristandade à vida ensaiada pelo Evangelho. Daí resultou tanto os ferrenhos ataques literários dirigidos à Igreja quanto propostas de inovação do sacerdócio e das práticas religiosas. Os adeptos da *Devotio Moderna*, por exemplo, propunham reformas que preparassem o clero para o exercício pastoral e que estimulassem a pregação apostólica para reaproximar a Igreja do seu rebanho. Embora o movimento religioso já existisse desde fins do século XIV, a sugestão de o indivíduo meditar, interiorizar os preceitos religiosos e difundir o cristianismo pela multidão leiga não só se apresentava como uma via de enfrentamento da crise, como retomava a evangelização enquanto expressão primordial da identidade católica (DELUMEAU, 1967, 2004, p. 111-137).

Com o rompimento de muitos clérigos que traziam propostas radicais para a inovação do cristianismo e da estrutura organizativa da Igreja, e com o consequente aumento da circulação de doutrinas protestantes e de ideias humanistas na Europa, a Santa Sé trabalhou sobremaneira na criação ou reativação de mecanismos que agiam a favor da manutenção da cristandade que, como vimos, era um dos dois pilares que sustentavam (ou sustentam) a evangelização católica em seu sentido amplo. Ao convocar o Concílio Ecumênico em Trento, por exemplo, a Igreja de Roma se preocupou mais com a reafirmação do que com a inovação dos pontos fundamentais de sua doutrina que haviam sido definidos no Concílio de Niceia em 325 e em concílios ocorridos ao longo do século XIII, um período de grandes reformas eclesiais. Por formarem a base de sua fé, e por serem necessários à legitimidade e manutenção de sua estrutura institucional, esses preceitos eram considerados indiscutíveis. Não por outra razão, a documentação do Concílio de Trento deixa evidente a aspiração do papado tanto de reafirmar os dogmas questionados pelos reformados quanto de punir, severamente, aquele que os negassem. Já no primeiro período do encontro (1545-1547), foram realizadas dez sessões onde se estabeleceu os decretos sobre o pecado original, a salvação (justificação) e os sacramentos, exatamente os preceitos impugnados por Lutero. Nos documentos dos demais períodos (1551-1552 e 1562-1563), a Igreja também reafirmou a doutrina católica quanto aos dogmas bíblicos, sacramentos, obrigações religiosas, culto dos santos e indulgências, entre outras questões dogmáticas

e disciplinares que os concílios anteriores não haviam definido. Após 25 sessões, a estrutura da Igreja havia sido revista em todos os seus níveis: ao mesmo tempo em que se reafirmou os valores católicos nas sociedades cristãs, invalidou-se as teorias protestantes (APOSTOLADO VERITATIS SPLENDOR, [154-], na íntegra; DANIEL-ROPS, 1996, p. 265-342)¹⁰.

Os dogmas católicos reafirmados no Concílio de Trento já eram defendidos por filósofos e teólogos que detinham o controle do ensino nas universidades europeias. Fundamentados no método escolástico, que conciliava fé e razão, eles analisavam os mesmos dogmas questionados (e se fundamentavam nas mesmas fontes nas quais protestantes e humanistas se baseavam) para demonstrar a nulidade de toda e qualquer ideia calcada na negação dos preceitos defendidos pela Igreja; e até mesmo para invalidar as novas teses que surgiam na Europa que versavam sobre as leis físicas que regiam o mundo material e que contradiziam as explicações bíblicas sobre a origem da vida e do homem e do funcionamento do universo (SKINNER, 1996, p. 45-461).

Outrossim, esses dogmas, lidos cientificamente sob o prisma da Escolástica, serviam de inspiração teórica para os clérigos que trabalhavam a favor da reconstrução da cristandade em um momento de profunda crise da vida religiosa. Nas universidades, os missionários aprendiam técnicas de persuasão (retórica e oratória, por exemplo) para habilitarem-se na arte da pregação e da redação de sermões¹¹. Uma vez preparados, eles percorriam diversas regiões da Europa para, de acordo com Peter Burke, eliminar todas as formas de religião e de cultura popular que contradiziam a ortodoxia do catolicismo. Eles usavam o sermão, o teatro, as festas religiosas, as peregrinações, mas também a queima de livros e o policiamento dos comportamentos através da confissão para eliminar costumes e práticas religiosas que traziam reminiscências pagãs (BURKE, 2010, p. 280-299; PALOMO, 2003, p. 95-144).

Também o Santo Ofício da Inquisição foi restabelecido na Europa para atuar como ferramenta de manutenção da cristandade, um dos princípios básicos da evangelização católica. A instituição havia sido criada em fins do século XII para eliminar as seitas dos albigenses, que haviam rompido as fronteiras da França e se dispersado pelos Países Baixos, Lombardia e regiões da atual Espanha. Por pregarem uma doutrina contrária à católica, além da insubordinação material e espiritual contra a Igreja de Roma, foram consideradas heréticas, portanto, nocivas à cristandade. Aqui podemos encontrar o mesmo princípio que levou ao restabelecimento desse tribunal religioso em Castela (1478), Portugal (1536) e Roma (1542). Na península Ibérica, os

monarcas cristãos solicitaram ao papado o restabelecimento da Inquisição a fim de perseguirem os judeus e os mouros convertidos ao cristianismo que manifestavam sinais de retorno às suas antigas religiões (os chamados “marranos”). Tal fato indica que a salvaguarda dos preceitos da fé católica, na península, antecedeu o Concílio de Trento. Afinal, como veremos adiante, a religião imprimia a identidade do povo (e dos Estados Modernos) ibérico (BENASSAR, 1981; NOVINSKY, 1996).

Embora seja conhecida a forte atuação do Santo Ofício castelhano e português na repressão aos cristãos-novos, notadamente aos judeus convertidos, não podemos circunscrever sua ação apenas nesse campo. Sua ação foi bem mais ampla, abarcando o controle da sociedade como um todo mediante a instituição da pedagogia do medo. A intolerância a qualquer manifestação contrária à doutrina católica era rigorosamente punida a fim de se manter a exclusividade católica na península Ibérica. Essa, pode-se dizer, foi a mesma característica da Inquisição romana, que se dedicou também ao combate às teses entendidas como heterodoxas, principalmente àquelas identificadas em estudos científicos (lembramos da condenação de Giordano Bruno e Galileu Galilei). Na península Ibérica, essas heterodoxias (teses científicas e protestantes) eram barradas já nas universidades, embora caíssem também nas malhas inquisitoriais caso relutassem em circular no meio social (BETHENCOURT, 2000).

Como se observa, a Inquisição, assim como as missões de interior e a vanguarda intelectual dos escolásticos eram instrumentos de evangelização colocados a serviço da recristianização da Europa diante de um cenário de crise que se intensificou ainda mais a partir do momento em que os protestantes iniciaram movimentos organizados para fundar novas religiões cristãs que tinham o consentimento e amparo de príncipes europeus e pequenas comunidades dispersas pelo continente.

No entanto, a evangelização da Época Moderna¹² não se restringiu apenas à reconstrução e manutenção das comunidades católicas. Paralelamente às revoluções científicas, filosóficas e religiosas, ocorria outro fenômeno que provocava profundas mudanças nas concepções de mundo então correntes no Velho Continente: a expansão das Coroas ibéricas que, como sabemos, desencadeou um projeto missionário de proporções globais que sobrepunha enormemente aquele ensaiado pelos mendicantes dos séculos XIII e XIV, e que retomava a retórica do evangelismo que caracterizou o cristianismo primitivo: a *missio* cristã, uma obra de revelação de Deus aos mortais, o anúncio de Jesus e da salvação oferecida por Ele e por sua Igreja que resultaria na construção do Reino de Cristo no Orbe.

Assim, se pensarmos nas particularidades da evangelização católica da Época Moderna, podemos dizer que ela foi, como nenhuma outra, um processo alicerçado nos dois pilares que sustentam seu sentido histórico mais amplo: a reeducação religiosa das comunidades cristãs e a propagação da fé (conversão dos povos tidos como pagãos ou infiéis). Além disso, ela tinha um elemento bastante peculiar que, ao mesmo tempo em que o diferencia dos demais processos evangelizadores, nos serve como pressuposto metodológico de sua análise: a evangelização foi uma tarefa assumida não apenas pela Santa Sé, mas principalmente pelas monarquias católicas da Europa.

A evangelização como um compromisso político-religioso: a colonização salvífica

Os grandes eventos em curso no século XVI sugeriam profundas mudanças nas estruturas de seu tempo, principalmente nos planos políticos e sociais e no papel da religião como elo entre esses dois campos. Diante dessas propostas, muitos reinos europeus buscaram redefinir e firmar os fundamentos de seu governo. Nesse processo, as monarquias católicas encontraram referência nas modernas teorias sobre o Estado ensaiadas pelos escolásticos das universidades de França, Castela e Portugal.

Esses teóricos baseavam-se nas teses tomistas de um Estado alicerçado no Direito Natural. No século XIII, Tomás de Aquino havia teorizado a monarquia como a melhor forma de governo, porque ele acreditava que toda realização humana deveria se aproximar da natureza: no mundo natural, o universo era iluminado por um sol e as abelhas seguiam uma rainha. Assim, o melhor governo para os homens seria aquele de uma pessoa apenas. Em sua analogia, Deus governava o mundo natural e tinha na Terra o rei para representá-lo na regência dos homens (BUESCU, 2005, p. 182-183). O teólogo também havia defendido que o universo era regido por uma hierarquia de leis, onde a lei positiva (aquela criada pelos homens para o governo da república) só era considerada genuína e legítima se estivesse em harmonia com a lei natural (aquela transmitida por Deus através das Escrituras para que os homens compreendam Seus desígnios e intenções para o mundo físico). Nesse caso, para Aquino, as leis da monarquia deviam ser inspiradas nas Sagradas Escrituras e na moral católica (SKINNER, 1996, p. 414-443).

Ana Isabel Buescu explica que da crença nas teses tomistas surgiu, no século XVI, uma concepção corporativa de sociedade que, também por analogia, tinha a cabeça como um centro dispensador de ordenação do bem comum. Evidentemente,

era representada pelo rei, e o restante do corpo pelos seus súditos que, de acordo com sua posição na hierarquia social, auxiliavam o soberano em seu governo (BUESCU, 2005, p. 181-223). Já Quentin Skinner entendeu que daí nasceu uma “[...] república secular ao mesmo tempo nova, sistemática e conscientemente ortodoxa” (SKINNER, 1996, p. 422), um mesmo modelo de Estado que, de acordo com Paolo Prodi, teria nascido de um processo de “confessionalização”.

Explica o historiador italiano que o crescimento do protestantismo na Europa obrigou a Igreja a encontrar formas de trabalhar na reeducação religiosa da cristandade. Como esse trabalho implicava também na sua reeducação social, a cúria romana adotou a forma de um Estado com estrutura administrativa sistematicamente organizada e racionalizada e, ainda mais, entrelaçou seus dispositivos jurídicos e administrativos aos das monarquias católicas. O intuito da Santa Sé, segundo Prodi, não era apenas fortalecer seus mecanismos de governação, mas atuar, ao lado do poder secular, na construção de uma *societas perfecta*. Por partilharem do mesmo ideal salvacionista, e por se inspirarem nas mesmas bases teóricas (tomistas), papado e Coroas católicas agiram tanto na definição dos princípios de ação dos indivíduos na sociedade quanto no controle de suas consciências. Dessa aliança, então, teriam nascido as “monarquias confessionais” da Época Moderna, onde o príncipe representava o poder político e religioso da sociedade (PRODI, 2006, p. 101-109, 1987, na íntegra).

A historiografia que operou com um conceito marxista de poder nos fez entender, por muito tempo, que a associação dos Estados europeus com a Igreja Católica resultou de um estratagema que visava a legitimação de seu poder¹³. Entretanto, é preciso considerar que, no século XVI, a religião oferecia um conjunto de crenças e ideias com as quais os indivíduos liam, avaliavam e agiam em seu mundo. Entre os muitos aspectos de sua influência na vida dos europeus, Lucien Febvre destacou que, enquanto hoje existe um clima cristão em nossa sociedade, no Quinhentos o cristianismo era o próprio ar que se respirava:

[...] era uma atmosfera na qual o homem vivia sua vida, toda a sua vida – e não apenas sua vida intelectual, mas também sua vida privada de atos múltiplos, sua vida pública de ocupações diversas, sua vida profissional, qualquer que fosse seu âmbito (FEBVRE, 2009, p. 292).

Isso quer dizer que, no foro íntimo, o indivíduo até podia tentar se ver livre das amarras morais de uma fé que ele não tinha a escolha de praticar ou não. Na esfera pública, porém, sua vida era ritmada pelos ritos e cerimônias religiosas que atuavam

involuntariamente sobre ele (FEBVRE, 2009, p. 291-306), daí Serge Gruzinski apontar que o catolicismo “[...] era mais um modo de vida do que um conjunto bem definido de crenças e rituais: englobava a educação, a moral, [...] a sexualidade, as relações de casamento, ritmavam a passagem do tempo e os momentos fundamentais da vida” (GRUZINSKI, 2001, p. 93-94).

Desse modo, não podemos ver a associação entre poder religioso e político no século XVI apenas pela perspectiva de relações de poder, ou mesmo sob o prisma de uma noção quase que ainda iluminista de que a religião está circunscrita ao círculo doméstico dos seres humanos. Precisamos considerar que, no limiar da Época Moderna, os fundamentos do ordenamento social, jurídico e político eram tomados também da religião. Na península Ibérica, a matriz dessas diretrizes morais e filosóficas que norteavam a vida pública e a vida privada era o catolicismo, e os mecanismos que as Coroas ibéricas usavam para o disciplinamento da sociedade eram aqueles oferecidos pela Igreja romana. E, do mesmo modo que esse conjunto ideológico dava consenso à natureza confessional dos governos ibéricos – segundo Richard Morse porque oferecia condições primorosas para o enfrentamento dos problemas que as revoluções culturais lhes colocavam (MORSE, 1988, p. 29-44) –, também definiam objetivos religiosos para o programa governativo dos monarcas de Castela e de Portugal.

O historiador Pedro Cardim aponta que a força ordenadora que dava forma ao corpo social de Portugal nos séculos XVI e XVII emanava de um *corpus* literário que não só definia os termos jurídicos e administrativos do bom governo, como também atribuía obrigações religiosas à monarquia lusa de tal forma que política e religião interpenetravam-se a ponto de ficarem indissociáveis. Tanto os tratados jurídicos quanto os moralizantes que circulavam nesse período indicavam a salvação da humanidade como o principal compromisso da Coroa. A soteriologia, conforme indicou Cardim, de um lado oferecia a base teórica do programa político lusitano; de outro, definia como modelo, tanto para o monarca quanto para os súditos, um homem colaborativo que colocava o bem do todo acima do bem pessoal (CARDIM, 2001, p. 133-175).

Mas, por que era a salvação dos homens o principal compromisso do povo e das monarquias ibéricas? Esta resposta está imersa em um dos aspectos primordiais das Reformas religiosas do período: a disputa pela definição dos elementos salvíficos da humanidade.

Nos primórdios do cristianismo, a salvação do homem era expressa na relação pessoal Cristo-Verbo e criatura, isto é, através do conhecimento que o sujeito adquire

das leis morais do Cristo contidas no Evangelho. Os teólogos pré-agostinianos, no entanto, instituíram os sacramentos como os veículos que levam a redenção de Deus aos homens. Cipriano, no século III, influenciava-se pelo contexto cultural romano que exaltava o valor das instituições e teorizou a salvação cristã fundamentada no binômio institucional Cristo-Igreja, e não pessoal: “fora da Igreja não há salvação”. A Igreja, a partir de então, passou a ser apresentada aos fiéis como local de salvação, e seus sacramentos como as instituições salutarens (GROSSI; SESBOŨÉ, 2003b, p. 229-274).

Assim, desde o século III, os católicos acreditavam (e ainda acreditam) que precisavam receber os sacramentos para serem salvos¹⁴, o que lhes tornavam dependentes da Igreja e, conseqüentemente, tementes e obedientes às suas leis. Lucien Febvre comenta que, no século XVI, o forte apego dos europeus aos ritos sacramentais só se explica no grande temor que se tinha da perdição eterna: na busca pela salvação de sua alma, o indivíduo recorria primeiro à confissão e depois à penitência. Nesse caso, as indulgências, a reza, a peregrinação, a procissão e as missas aos santos transcendiam à simples manifestação da fé, porque eram entendidos pelos crentes como remédios para os males que acometiam os homens e a natureza (FEBVRE, 2009, p. 291-306).

Foi, certamente, o medo da perdição eterna que levou tantas pessoas a procurarem as indulgências¹⁵ e a Igreja a requisitar bens materiais ao invés de boas obras aos penitentes. E, diante do abuso da venda de indulgências, Martinho Lutero questionou o dogma católico da justificação dos pecados. O padre passou a defender que, se o homem havia recebido uma graça de Deus, a justificação do seu pecado se daria por sua fé em Cristo, simplesmente, e não conquistada com o pagamento de bens materiais à Igreja. Sua concepção da justificação, portanto, rompia com a tradição dos teólogos latinos de que a Igreja e seus sacramentos eram as únicas vias salutarens (LADARIA, 2003, p. 35-85; GROSSI; SESBOŨÉ, 2003a, p. 275-311).

O questionamento de Lutero representava uma séria ameaça à Santa Sé, pois sugeria a não dependência das pessoas aos seus sacramentos. Não por outra razão, a reação da Igreja foi imediata. O primeiro período do Concílio de Trento, como dito, foi dedicado inteiramente à reafirmação dos princípios teológicos da salvação católica. Em sua quinta sessão, foi instituído o decreto sobre o pecado original “[...] para que não flutue no povo cristão todos os ventos de novas doutrinas” (APOSTOLADO VERITATIS SPLENDOR, [154-], Sessão V, p. 1). Neste documento, foi declarado que seria excomungado aquele que não acreditasse que o pecado original era uma herança do pecado de Adão, uma evidente refutação à ideia luterana de que o nascimento

marcava a presença de Deus na Terra. Aqui, o batismo é reafirmado como o único meio pelo qual o homem é tirado do seu estado de pecado original, porque, segundo a Igreja, “[...] não existe outro nome entre os homens da terra, em que se possa obter a salvação” (APOSTOLADO VERITATIS SPLENDOR, [154-], Sessão V, p. 1). Na sessão seguinte, foi divulgado o decreto sobre a salvação, ou a justificação dos pecados. Baseados no apóstolo Paulo, mesma fonte de inspiração de Lutero quando de sua redação da doutrina da justificação, os conciliares definiram que a justiça de Cristo não se dava pela fé, mas através dos *sacramentos* da Igreja, uma evidente manobra de legitimação destes como as instituições salutare dos homens. Novamente o batismo é mencionado como o sacramento da “primeira justificação”, e a confissão como a reconciliação do pecador com Deus: tendo o justo recebido a graça da salvação e caído em pecado, poderia “[...] novamente salvar-se pelos méritos de Jesus Cristo, procurando, estimulados com o auxílio divino, recobrar a graça perdida, mediante o sacramento da Penitência” (APOSTOLADO VERITATIS SPLENDOR, [154-], Sessão VI, p. 6). Na sétima sessão, por fim, foi instituído o decreto sobre os sacramentos com a expressa finalidade

[...] de dissipar os erros e extirpar as heresias, que atualmente apareceram acerca dos Santos Sacramentos, em parte devido às antigas heresias já condenadas pelos Padres, e em parte por aquelas que foram inventadas recentemente, que são ao máximo perniciosas à pureza da Igreja Católica, e à salvação das almas (APOSTOLADO VERITATIS SPLENDOR, [154-], Sessão VII, p. 1).

Como se observa, as primeiras sessões do Concílio de Trento foram dedicadas à invalidação das teorias perniciosas aos seus preceitos e, ao mesmo tempo, à reafirmação dos dogmas que legitimavam a Igreja como o único instrumento salvífico dos homens. E, na contenda que se seguiu entre católicos e protestantes, o que se assistiu foi uma tentativa de imposição da hegemonia de instituições religiosas que acreditavam ter a chave da salvação da humanidade. E é sugestiva, nesse sentido, a tese sustentada por Natalie Zemon Davis em seu estudo sobre as guerras religiosas ocorridas na França Quinhentista. Nele, a historiadora defende que os conflitos entre católicos e protestantes não decorriam de motivações políticas ou econômicas, como muitos historiadores sugeriram. Em razão das datas e cenários onde os embates ocorriam (dias de santos católicos e espaços reservados aos rituais religiosos); dos agentes envolvidos no planejamento e execução dos ataques (elite e as massas); e dos alvos humanos e materiais (sacerdotes, templos, imagens e objetos sacros), Davis

entendeu que a guerra religiosa era motivada pela defesa de doutrinas que ambos os grupos entendiam ser as únicas verdadeiras e capazes de garantir a redenção da humanidade (DAVIS, 1990, p. 132-156).

Não parece ter sido por outra razão que a Igreja Católica, no movimento contrarreformista, tenha trabalhado tanto na reafirmação de seus dogmas quanto na criação/reactivação de instrumentos que trabalhavam a favor da salvação de almas. Esses eram aquelas instituições que indicamos como elementos voltados à manutenção da unidade da Santa Sé, porque essa unidade implicava, como vimos, na possibilidade de a Igreja continuar a ser a única responsável pela redenção da humanidade. E, se pensarmos nos fundamentos teológicos que norteavam as ações das ordens religiosas e do Santo Ofício da Inquisição, percebemos que essas instituições eram organismos de execução de uma missão salvífica que circunscrevia a evangelização em seu sentido amplo: ao mesmo tempo em que atendia às necessidade de se combater as teses religiosas e científicas nocivas à doutrina católica e de se assegurar a prática de um catolicismo ortodoxo na Europa (reeducação religiosa da cristandade), também funcionava à salvação das “almas pagãs” reveladas ao Ocidente cristão quando da expansão das Coroas ibéricas (propagar a fé cristã).

Isso porque as ações das ordens religiosas e do Santo Ofício da Inquisição se fundamentavam nos princípios teológicos da salvação católica. Mais do que um princípio teórico, a aplicação dos sacramentos oferecia um *modus procedendi* aos sacerdotes católicos responsáveis pela evangelização das sociedades da Europa e do Novo Mundo. Nesse caso, mais que agir a favor da legitimação do poder da Igreja em uma Europa em vias de transformações sociais, políticas e culturais, essas instituições atuavam na materialização da crença na salvação de almas condenadas pelo paganismo e pela heresia. Assim, enquanto missionários atuavam na propagação da fé no além-mar, oferecendo o batismo aos povos tidos como pagãos; pregadores e inquisidores trabalhavam na reeducação religiosa do Velho Mundo persuadindo os cristãos-novos e os cristãos dissidentes a buscarem uma nova salvação através do sacramento da confissão e da prática da penitência.

O que se pretende com essa discussão é chamar a atenção para o fato de que a evangelização não pode ser vista somente como um instrumento voltado ao fortalecimento da religião católica em um momento de crise. Além deste papel, ela se transfigurou como um elemento capaz de cumprir a missão salvífica de que os católicos se consideravam portadores e, principalmente, os únicos legitimados por Cristo a

executarem-na. E, considerando que portugueses e castelhanos entendiam ser os arautos do cristianismo redivivo, eles assumiram a missão salvífica que se materializava na evangelização, daí Pedro Cardim considerar que a soteriologia oferecia a base teórica do programa político lusitano e o modelo de atuação tanto do monarca quanto dos seus súditos. Nesse caso, adotar os mecanismos salvíficos da Santa Sé não significava apenas cumprir com os compromissos estabelecidos pelo Padroado, mas consolidar os fundamentos religiosos do seu governo, premissa fundamental de uma reforma que lhes garantiriam lidar com os problemas que o século XVI lhes impunha.

Isso também não quer dizer que os ibéricos colocaram o governo da república nas mãos da Igreja. Tanto Portugal quanto Castela e o papado governavam a partir de um mesmo princípio político e regras morais. Como bem observou Ângela Barreto Xavier, o papel que os monarcas ibéricos assumiram nesse período foi aquele definido pelos filósofos e teólogos da Escolástica: o de um príncipe benevolente, o único vértice do corpo político a quem cabia garantir a preservação da sociedade e a salvação dos seus súditos. Afinal, as obras e os tratados correntes na península Ibérica, ao mesmo tempo em que reforçavam a necessidade de centralizar o poder nas mãos do monarca, também anunciavam a constituição de uma sociedade cristã perfeita (XAVIER, 2008, p. 51-64). De igual maneira, Paolo Prodi destacou que, em razão dessa concepção que unia os poderes políticos e religiosos na construção da sociedade fez com que as monarquias ibéricas parecessem ser a “[...] reencarnação do reino teocrático do Antigo Testamento” (PRODI, 2006, p. 409)¹⁶.

Desse modo, a partir do momento em que as monarquias católicas aderiram ao programa de transformação de uma realidade política, social e religiosa em crise, conseqüentemente adotaram os mecanismos de recristianização das comunidades cristãs oferecidos pela Igreja e assumiram a tarefa de difundir o cristianismo pelo orbe recém-desvelado. Tanto Portugal quanto Castela restabeleceram o Santo Ofício da Inquisição e ofereceram condições primorosas para o clero regular e secular atuar na Europa e no Novo Mundo, inclusive para que eles conduzissem as profundas reformas educacionais promovidas nesse período. A ingerência dos sacerdotes na execução do novo programa político ibérico era tamanha que a salvação de almas, a princípio uma atitude piedosa, foi buscada das formas mais coercitivas e intolerantes. Nesse processo, os missionários e os inquisidores, de acordo com Adriano Prosperi, desempenharam a função não apenas de convencer os não-cristãos e os cristãos dissidentes a aderirem o cristianismo como forma de vida, mas também de policiar comportamentos, combater heresias e

trabalhar pelo disciplinamento das consciências dos súditos portugueses e castelhanos. Eram, portanto, instrumentos de uma conquista espiritual baseada no controle da consciência individual, premissa básica de uma doutrinação coletiva desejada pelas monarquias confessionais (PROSPERI, 1996, p. 600-649).

Por isso mesmo, precisamos ter em mente que a evangelização da Época Moderna constituía-se de universos bastante específicos. Afinal, o fato das ordens religiosas e do Santo Ofício desempenharem funções voltadas a um mesmo fim não implica considerar que houve perfeita compatibilidade de interesses e modos de ação entre as diversas instituições envolvidas na evangelização desse período. Assim, estudá-la requer a escolha de eventos específicos, mas considerando que eles não estão desassociados de um processo amplo constituído de dois fatores primordiais: o ideal de salvação e sua profunda dependência do poder secular para ser realizada.

Conclusão

A missionação jesuítica nos domínios ultramarinos de Portugal e Espanha estava profundamente imersa no grande universo da evangeliza o da época Moderna. Principalmente nos séculos XVI e XVII, ela foi, certamente, uma das principais peças-chave do fen meno evangelizador e um dos elementos que mais atuou na transforma o do Novo Mundo. Estudar o empreendimento missionário jesuítico, portanto, requer a aten o a alguns dos elementos que gravitavam em sua órbita e que tanto condicionavam a sua prática quanto imprimiam suas características e peculiaridades.

Entre eles, o estudioso da missiona o jesuítica precisa considerar que, embora ela estivesse intríseca a um processo evangelizador maior, não constituiu um processo contínuo e homog neo. Pelo fato da ordem inaciana atuar em quatro continentes e estar subordinada a três grandes poderes (a Coroa portuguesa, a Coroa espanhola e a c ria romana), a missiona o deve ser entendida como um evento dotado de processos fragmentados, relacionados ou não, concordantes ou não. E foi justamente por atuar nos mais distintos cenários políticos e culturais que a Companhia de Jesus adquiriu a plasticidade como uma de suas mais marcantes características. Diante de mundos que lhe eram incógnitos, a ordem adquiriu a perfeita capacidade de se adaptar às realidades políticas, sociais, econ micas e culturais de uma região para levar a cabo a atividade missionária. Desse modo, uma vez feita a escolha do lugar e do tempo onde os jesuítas atuaram, é preciso que o pesquisador identifique os mecanismos que a atividade

apostólica trazia em si e que lhe davam forma e vida; e também aqueles que lhe eram externos, mas que condicionavam seu funcionamento.

Referimo-nos ao ideal de salvação e à relação da ordem com os poderes responsáveis pela evangelização em seus mais diversos níveis, tanto na Europa quanto no Novo Mundo. O primeiro, como vimos, foi o elemento impulsionador da evangelização, seu princípio norteador tanto no âmbito de reeducação religiosa ou no de propagação da fé para além das fronteiras da Europa. Ao considerarmos o plano mais profundo dos sistemas de pensamentos e de crenças que norteavam as ações dos homens leigos e devotos da Europa Moderna, fica evidente que, mais que oferecer um referencial teórico para os evangelizadores, os princípios teológicos da salvação católica apresentavam-se como um motor de transformação de um tempo e espaço, já que os sacramentos, as vias salutares, exerciam uma função prática de ditar comportamentos e de disciplinar as consciências. Este ideal, nesse caso, é mais que uma simples explicação da evangelização moderna: é a lente pela qual podemos observar um objeto que está distante de nós inúmeras revoluções científicas e culturais, entre elas aquelas que nos ensinaram a ver a religião sob a ótica de uma razão prática, quase que ainda iluminista. O segundo elemento, em contrapartida, foi o fator que circunscreveu a prática missionária e, portanto, que lhe deu forma na medida em que condicionava a missionação aos ditames políticos da Santa Sé e das Coroas ibéricas.

Atentando a esses elementos, acreditamos que seja possível entender quais mecanismos faziam da evangelização uma ferramenta de transformação de estruturas sociais e culturais e, ao mesmo tempo, considerar a missionação jesuítica como uma colonização salvífica, isto é, como uma ferramenta político-religiosa de construção de uma *societas perfecta* regida por princípios religiosos; um mecanismo prático de transformação do não-cristão e do cristão cismático, recurso usado pelos católicos para salvar a alma do “pagão”, para levar o selvagem ao estado de civilidade e trazer ao seio da cristandade os seus dissidentes.

Referências Bibliográficas

- AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séculos XVI-XVII)*. São Paulo: Humanitas, 2007.
- APOSTOLADO VERITATIS SPLENDOR (Org.). *Documentos do Concílio Ecumênico de Trento: 1º Período (1545-1547): Bula Convocatória do Concílio e Sessões de I a X*. Direção de Carlos Martins Nabeto e tradução de Dercio Antonio Paganini. Roma, [154-].

Disponível em: <<http://www.veritatis.com.br/doutrina/documentos-da-igreja>>. Acesso em: 21 dez. 2012.

ASSUNÇÃO, Paulo de. *A terra dos brasis: a natureza da América portuguesa vista pelos primeiros jesuítas (1549-1596)*. São Paulo: Annablume, 2000.

_____. *Negócios jesuítas: o cotidiano da administração dos bens divinos*. São Paulo: Ed. Universidade de São Paulo, 2004.

ASTRAIN, Antonio S.J. *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*. 2. ed. Madri: Administración de Razón y Fe, 1912. t. 1 e 2.

AZZI, Riolando. *A cristandade colonial: um projeto autoritário*. São Paulo: Paulinas, 1987.

BENASSAR, Bartolomé (Org.). *Inquisición española: poder político y control social*. Barcelona: Crítica, 1981.

BETHENCOURT, Francisco. *História das inquisições: Portugal, Espanha e Itália – séculos XV-XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

BÍBLIA SAGRADA. 126. ed. São Paulo: Ave-Maria Ed., 1999.

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

_____. *O império marítimo português: 1415-1825*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

BUESCU, Ana Isabel. *D. João III (1502-1557)*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2005.

BURKE, Peter. *Cultura popular na Idade Moderna: Europa, 1500-1800*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

CALDAS, José. *História da origem e estabelecimento da Bula da Cruzada em Portugal, desde a sua introdução no Reino em 1197, até a data da última reforma do seu Estatuto Orgânico em 20 de setembro de 1851*. Coimbra: Coimbra, 1923.

CALMON, Pedro. *História do Brasil*. 2. ed. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 1963. v. 1.

CARDIM, Pedro. Religião e ordem social. Em torno dos fundamentos católicos do sistema político do Antigo Regime. *Revista de História das Ideias*, Coimbra, v. 22, p. 133-174, 2001.

COSTA, Célio Juvenal. *A racionalidade jesuítica em tempos de arredondamento do mundo: o império português (1540-1599)*. 2004. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Metodista de Piracicaba, Piracicaba, 2004.

DANIEL-ROPS, Henri. *A igreja da Renascença e da Reforma: a reforma protestante*. São Paulo: Quadrante, 1996. v. 1.

_____. *A igreja das catedrais e das Cruzadas*. São Paulo: Quadrante, 1993.

_____. *A igreja dos tempos bárbaros*. São Paulo: Quadrante, 1991.

_____. *A igreja dos apóstolos e dos mártires*. São Paulo: Quadrante, 1988.

DAVIS, Natalie Zemon. *Culturas do povo: sociedade e cultura no início da França moderna*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

DELUMEAU, Jean. *A civilização do Renascimento*. Lisboa: Ed. 70, 2004.

_____. *La Reforma*. Barcelona: Labor, 1967.

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

FEBVRE, Lucien. *O problema da incredulidade no século XVI: a religião de Rabelais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

FIGUEIREDO, Cândido de. *Dicionário da língua portuguesa de Cândido de Figueiredo*. 14. ed. Lisboa: Livraria Bertrand; Rio de Janeiro: Mérito, 1949. v. 1.

FRANCO, José Eduardo; TAVARES, Célia Cristina. *Jesuítas e inquisição: cumplicidades e confrontações*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2007.

- FRANZEN, Beatriz Vasconcelos. *Os jesuítas portugueses e espanhóis e sua ação missionária no sul do Brasil e Paraguai (1580-1640): um estudo comparativo*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 1999.
- GAMBINI, Roberto. *O espelho índio: os jesuítas e a destruição da alma indígena*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1988.
- GRAMSCI, Antônio. *Cadernos do cárcere*. 3 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. v. 3.
- GROSSI, Vitorino; SESBOÛÉ, Bernar S.J. Graça e justificação: do concílio de Trento à época contemporânea. In: SESBOÛÉ, Bernar S.J. (Dir.). *História dos dogmas: o homem e sua salvação*. São Paulo: Loyola, 2003a. t. 2.
- _____; _____. Graça e justificação: do testemunho da Escritura ao fim da Idade Média. In: SESBOÛÉ, Bernar S.J. (Dir.). *História dos dogmas: o homem e sua salvação*. São Paulo: Loyola, 2003b. t. 2.
- GRUZINSKI, Serge. *A colonização do imaginário: sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol, séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- _____. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- HOORNAERT, Eduardo et al. *História da igreja no Brasil: ensaios de interpretação a partir do povo*. Primeira época. 3 ed. São Paulo: Paulinas; Petrópolis: Vozes, 1983. v. 1. t. 2.
- HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.
- LADARIA, Luis-F. A criação do céu e da terra. In: SESBOÛÉ, Bernar S.J. (Dir.). *História dos dogmas: o homem e sua salvação*. São Paulo: Loyola, 2003. t. 2.
- LATOURELLE, René; FISICHELLA, Rino. (Dir.). *Dicionário de teologia fundamental*. Petrópolis: Vozes; Aparecida: Santuário, 1994.
- LEITE, Serafim S.J. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: Livraria Portugália; Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938. 10 t.
- LOYOLA, Inácio de. *Constituições da Companhia de Jesus e normas complementares*. Anotações da Congregação Geral XXXIV (1995). São Paulo: Loyola, 1997.
- LUZ, Guilherme Amaral. *Carne humana: canibalismo e retórica jesuítica na América portuguesa (1549-1587)*. Uberlândia: EDUFU, 2006.
- MELO, Antônio Alves de. *A evangelização no Brasil: dimensões teológicas e desafios pastorais: o debate teológico e eclesial (1952-1995)*. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1996.
- MOREAU, Filipe Eduardo. *Os índios nas cartas de Nóbrega e Anchieta*. São Paulo: Annablume, 2003.
- MORSE, Richard M. *O espelho de próspero: cultura e ideias nas Américas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- NOVA Enciclopédia Barsa. São Paulo: Encyclopaedia Britannica do Brasil Publicações, 1999. v. 10.
- NOVINSKY, Anita. *A inquisição*. São Paulo: Brasiliense, 1996.
- PALOMO, Federico. *Fazer dos campos escolas excelentes: os jesuítas de Évora e as missões do interior em Portugal (1551-1630)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.
- PIERONI, Geraldo (Org.). *Heresias brasílicas: inquisição e purgatório no Brasil Colonial*. Curitiba: Ed. UTP, 2008.
- _____; MARTINS, Alexandre; SABEH, Luiz Antonio. *Boca maldita: blasfêmias e sacrilégios em Portugal e no Brasil nos tempos da Inquisição*. Jundiá: Paco, 2012.

_____.; PALAZZO, Carmen Lícia; SABEH, Luiz Antonio. *Entre Deus e o diabo: santidade reconhecida, santidade negada na Idade Média e Inquisição portuguesa*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

PIO V (Papa). *Catechismo romano do papa Pio Quinto de gloriosa memória*. Nouamente tresladado de latim em lingoagem pello padre doctor Christouão de Mattos. Lisboa: Antonio Alvarez, 1590. Disponível em: <<http://purl.pt/14262/2/>>. Acesso em: 10 nov. 2010.

POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru: EDUSC : ANPOCS, 2003.

PRODI, Paolo. *Christianisme et monde moderne: cinquante ans de recherches*. Paris: Seuil: Gallimard, 2006.

_____. *The papal Prince: one body and two souls: the papal monarchy in early modern Europe*. Cambridge: CUP, 1987.

PROSPERI, Adriano. *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*. Turim: G. Einaudi, 1996.

RAMINELLI, Ronald. *Imagens da colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da filosofia: do humanismo a Kant*. São Paulo: Paulus, 1990. v. 2.

RIBAS, Maria Aparecida de Araújo Barreto. *O leme espiritual do navio mercante: a missão calvinista no Brasil holandês (1630-1645)*. 2007. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2007.

RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SABEH, Luiz Antonio. *Colonização salvífica: os jesuítas e a Coroa portuguesa na construção do Brasil (1549-1580)*. 2009. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2009.

SILVA, Maria B. N. da (Dir.). *Dicionário da história da colonização portuguesa no Brasil*. Lisboa: Verbo, 1994.

SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

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

_____. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. Do milenarismo idolátrico ao sabá tropical: a demonização das santidades bráslicas nos escritos jesuíticos (séculos XVI e XVII). In: COSTIGAN, Lúcia Helena (Org.). *Diálogos da conversão: missionários, índios, negros e judeus no contexto ibero-americano do período barroco*. Campinas: Ed. UNICAMP, 2005.

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

WRIGHT, Jonathan. *Os jesuítas: missões, mitos e história*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.

- ¹ O presente trabalho foi realizado com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) – Brasil. Este artigo é um pequeno universo da pesquisa de doutorado em curso desde 2010 no Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal do Paraná (PGHIS-UFPR) sob a orientação da Prof^ª. Dr^ª. Andréa Doré. A ela e aos demais professores do PGHIS agradeço pelas leituras atentas e pelas valiosas sugestões dadas a esse e outros textos resultantes da pesquisa.
- ² Já na instalação da Companhia de Jesus em Portugal e Espanha, a ordem enfrentou a reação de teólogos que usaram o púlpito e folhetins para refutar os princípios teológicos que norteavam os fundamentos da nova congregação e os Exercícios Espirituais de Inácio de Loyola. Membros do alto clero, assim como as ordens religiosas e os mercadores, também reagiram contra os benefícios materiais cedidos pelas Coroas à ordem inaciana e à sua consequente expansão na Península Ibérica, Oriente e Novo Mundo. Esses, evidentemente, eram apenas alguns dos muitos opositores que a Companhia ganharia também fora da Península com o passar do tempo. Entre eles, os mais representativos talvez tenham sido os protestantes e os iluministas do século XVIII, que baseavam suas críticas à intolerância religiosa da Santa Sé na conduta e nas práticas religiosas dos inacianos e do Santo Ofício da Inquisição. Em diferentes locais e momentos, os membros da Companhia também protagonizaram vários escândalos políticos e muitos foram alvos da própria Inquisição. Sobre estas questões, ver diferentes passagens de ASSUNÇÃO, 2004, p. 105-120; ASTRAIN, 1912, t. 1, p. 259-278, 321-340, 385-437, 1914, p. 501-552; FRANCO; TAVARES, 2007, na íntegra, WRIGHT, 2006.
- ³ A Companhia de Jesus foi aprovada em 27 de setembro de 1540 através da bula *Regimini Militantis Ecclesiae*. Sobre a atribuição à ordem de oferecer amparo à expansão das Coroas ibéricas ver Carta Apostólica *Regimini militantis Ecclesiae*, dada em 27 de setembro de 1540, ou Fórmulas do Instituto da Companhia de Jesus aprovadas e confirmadas pelo Sumo Pontífice Paulo III. (LOYOLA, 1997, p. 24-25). Tão logo começou a funcionar, a Companhia de Jesus iniciou atividades em Portugal e Espanha e, pouco depois, na Ásia (1542), África (1547), na porção portuguesa da América (1549) e na América espanhola (1566).
- ⁴ São sugestivos, dentre esses estudos, a tese RAMINELLI, 1996; e capítulos de SOUZA, 1986, p. 21-85; VAINFAS, 1995, p. 39-69, 2005, p. 45-81.
- ⁵ Esses foram os temas de estudo, respectivamente, de ASSUNÇÃO, 2000, 2004; LUZ, 2006; POMPA, 2003; AGNOLIN, 2007; FRANZEN, 1999.
- ⁶ Por oferecerem uma gama variada de informações, as cartas trazem também múltiplas possibilidades de análise para as Ciências Humanas e fundamentam estudos que buscam compreender as ações dos inacianos e suas influências nos campos da literatura, das ciências políticas, da educação, bem como aqueles preocupados em desvelar o teor destrutivo da catequese para as culturas indígenas. Ver, a exemplo e respectivamente, MOREAU, 2003; EISENBERG, 2000; COSTA, 2004; GAMBINI, 1988.
- ⁷ Esta tese é difundida por duas obras clássicas da historiografia mundial que inspiraram a historiografia brasileira dedicada ao estudo do fenômeno evangelizador e da expansão ibérica: *The Portuguese seaborne empire* (1969) e *The Church militant and iberian expansion* (1987), de Charles R. Boxer. Sobre o regime do Padroado ver, na íntegra, CALDAS, 1923; e Padroado (VAINFAS, 2000, p. 466-467); e Padroado (SILVA, 1994, p. 606).
- ⁸ Ainda no período colonial, no momento em que os holandeses se instalaram no litoral brasileiro, os missionários calvinistas começaram a evangelizar os ameríndios que viviam na região e que já haviam sido aldeados pelos jesuítas. No entanto, somente em fins do século XIX e início do XX é que os protestantes lograram êxito na evangelização em terras brasileiras. Sobre a missionação calvinista no Brasil holandês ver RIBAS, 2007.
- ⁹ Em seu estudo clássico sobre a visão de mundo do europeu Quinhentista, Lucien Febvre demonstra que não podemos confundir a crítica humanista à religião com ceticismo, descrença ou ateísmo. Isso porque essas eram ideias que ainda não existiam, ou seja, eles não questionavam a existência de Deus e a necessidade de salvação do homem, mas sim a forma autoritária como a Igreja impunha sua visão de mundo; as explicações não racionais que a Igreja oferecia sobre a origem do homem e do universo; e as práticas e dogmas religiosos católicos fundamentados na superstição. Nesse caso, os humanistas não se opunham à religião, mas sim à instituição “Igreja Católica”. Ver, na íntegra, FEBVRE, 2009.
- ¹⁰ O Concílio de Trento foi realizado em três períodos distintos, já que suas sessões foram interrompidas por razões das mais diversas. O encontro ecumênico foi finalizado em 4 de dezembro de 1563 sob a presidência do papa Pio IV.
- ¹¹ Para aqueles missionários que não haviam frequentado as universidades, a cúria romana oferecia catecismos que traziam sermões, métodos de pregação e demais orientações para as práticas religiosas do catolicismo. A exemplo ver PIO V, 1590.
- ¹² Referimo-nos, a partir daqui, à evangelização católica, pois as religiões protestantes, ainda no século XVI, também adotaram a evangelização como princípio da fé cristã, inclusive inspirada pelo mesmo

ideal salvífico que motivava os católicos. Essas religiões também adotaram, tal como a Igreja de Roma, mecanismos de repressão às heresias, apostasias e heterodoxias definidas por seus teólogos. O assunto é discutido em RIBAS, 2007.

¹³ Esse olhar foi consolidado quando da circulação do conceito de “hegemonia” de Antonio Gramsci, que defendeu a ideia de que o Estado se vale de agentes de poder político e militar para estabelecer sua hegemonia, mas que também combina suas formas de poder a dispositivos mais suaves que permitam aos indivíduos reconhecerem sua supremacia. Isso quer dizer que o Estado utiliza-se de outras instituições que trabalham na educação e na assistência como uma forma de disseminar, à população, as práticas sociais adequadas à conservação da hegemonia do Estado. O filósofo definiu o conceito de “hegemonia” em GRAMSCI, 2002.

¹⁴ O batismo, por exemplo, assinalava a primeira salvação (justificação do pecado original). Já a penitência significava a reconciliação com Deus daquele indivíduo que foi batizado e que voltou a pecar. A extrema-unção, por seu lado, era a oportunidade derradeira da pessoa ser salva arrependendo-se dos seus pecados para um padre. Em momento oportuno voltaremos a discutir, mais profundamente, os dogmas católicos da salvação.

¹⁵ A indulgência, na tradição católica, significa a prática de uma obra como forma de reparar os danos causados por um pecado já perdoado através do sacramento da confissão. Nesse caso, ela não representa a salvação tal como os sacramentos, mas sim a atenuação da penitência que pode livrar o indivíduo do purgatório.

¹⁶ Tradução nossa. O autor se refere, especificamente, à monarquia dos Habsburgo quando de sua análise das ações dos castelhanos na conquista espiritual do Novo Mundo. No entanto, podemos aqui atribuir esta mesma característica à monarquia lusa, já que portugueses e castelhanos baseavam-se nos mesmos princípios para a constituição de seus impérios.

Artigo recebido em 30/09/2013. Aprovado em 11/03/2014.