

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS**  
**FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**  
**Programa de Pós-Graduação em História**

**Maria Paula Dias Couto Paes**

***A SOCIEDADE DO CORPO MÍSTICO***

***A Formação do Império e a Fundação da América Portuguesa***

**BELO HORIZONTE**  
**2006**



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS**  
**FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**  
**Programa de Pós-Graduação em História**

**Maria Paula Dias Couto Paes**

***A SOCIEDADE DO CORPO MÍSTICO***  
***A Formação do Império e a Fundação da América Portuguesa***

Tese de doutoramento apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Faculdade de Filosofia Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Júnia Ferreira Furtado

**BELO HORIZONTE**

**2006**

**Para o Marco Valério, por todas as razões que só o  
amor pode explicar.  
Para o Gabriel, o filho que ganhei como presente  
de casamento.  
Para a Paulinha, a filha que escolhi “adotar”.**

## Agradecimentos

Em primeiro lugar, quero agradecer à Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Júnia Ferreira Furtado, pelo privilégio de ter sido minha orientadora. À ela devo tantos e tantos agradecimentos que as palavras não podem exprimir. Acompanhou-me, desde o mestrado, e conduziu-me com uma firmeza e sabedoria exemplares. Agradeço sua generosidade intelectual, sua confiança incondicional, sua paciência em agüentar meus “ataques” de insegurança, sua amizade. Enfim, agradeço por ter me acompanhado em todas as “lutas” que travamos pelo bom combate. Sem o seu apoio, não há dúvida, a maior parte das boas coisas que marcaram minha vida acadêmica não teriam se tornado concretas. Gosto de pensar que ela é minha orientadora para a vida. Devo muitos agradecimentos ao Prof. Dr. Antônio Manuel Hespanha, com quem bastam poucas horas de conversa para aprender o inimaginável. A gentileza e a disponibilidade que me foram dispensadas por ele ultrapassam um mero muito obrigada. Sou especialmente grata ao Prof. Dr. Pedro Cardim pela recepção em Lisboa, pelas indicações bibliográficas, pelos livros que me ofereceu. À Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Ângela Xavier, agradeço a simpatia, o desprendimento, as conversas, os caminhos indicados. Ao Prof. Dr. Marco Antônio da Silveira, devo a “diversão”, o alto nível das discussões durante o tempo em que estivemos juntos em Lisboa. Agradeço a oportunidade de tê-lo como amigo. Por vários motivos sou muito grata ao Prof. Dr. João Adolfo Hansen. Afinal, foi ele quem me possibilitou vislumbrar aquele que acabou por se tornar o “tema” de estudo ao qual tenho me dedicado há mais de uma década. Para além, disso, devo-lhe a gentileza de atender sempre minhas solicitações de cartas de recomendação, suas sugestões bibliográficas, seu exemplo inspirador. À prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Guiomar de Grammont, minha primeira orientadora ainda no curso de pós-graduação em Ouro Preto, agradeço a sinceridade com que me disse: “De ‘barroco’ você não entende nada, mas o seu texto é excelente. Nunca deixe que a Academia modifique o seu modo de escrever”. Tenho certeza de que ela não se lembra desse episódio, mas, de fato, é inesquecível para mim. Espero, sinceramente, não tê-la decepcionado.

Agradeço à CAPES que me concedeu a bolsa de estudos, essencial suporte financeiro aos meus estudos na Europa. À Ana Lúcia Mercês, que foi secretária do Programa de Pós-Graduação em História da UFMG e tornou-se em uma amiga muitíssimo querida, obrigada pelo apoio logístico indispensável e por tudo o mais. À Elizabeth Parreiras, minha coordenadora no curso de História da PUC-MG, além da amizade, agradeço a presteza com que sempre providenciou a solução de todas as minhas solicitações institucionais. À Dr.<sup>a</sup> Sara Amado, amiga recente que vou levar comigo pela vida afora, agradeço o apoio, o carinho e a disponibilidade constante, as boas risadas. Aos meus amigos e parceiros da Nota 20 – em Lisboa – Susana Delgado, Vânia Nunes Paulus, Rodrigo Sacadura agradeço o incentivo e a compreensão quando nem sempre foi possível cumprir todas as “calendarizações”. À Susana Borges devo, a disponibilidade para realizar o trabalho das fotografias que integram esta tese. Ao Erik Soucasaux devo a excelência do trabalho fotográfico realizado na igreja de São roque em Lisboa, além de muitas outras coisas. À Cíntia Del Marco, agradeço a amizade e o companheirismo. Amiga querida que conheci na Casa do Brasil em Lisboa e que acabou por se tornar mais um membro da nossa família. Aos vizinhos do primeiro andar na casa das “Olaias”: Beto, Rinaldo, Nil e Gel – “abaixaaaa a músiicaaa!!!! – agradeço a amizade. Aos meus pais, Márcio e Lurdinha, devo o apoio incondicional. Não há palavras suficientes para expressar o meu agradecimento. Aos meus outros pais, tio Lula e tia Rita, obrigada para sempre e por tudo. À minha querida e amada irmã, Daniela, mais do que agradecer, porque isso não é necessário entre nós, deixo aqui registrado o meu amor imenso. Ao André, Bebel, Luís e Pedro, irmão, cunhada e sobrinhos agradeço o apoio e os incentivos. Foram todos vocês que tornaram este trabalho realizável.

No entardecer dos dias de verão, às vezes,  
Ainda que não haja brisa nenhuma, parece  
Que passa, um momento, uma leve brisa ...

Mas as árvores permanecem imóveis  
Em todas as folhas das suas folhas  
E os nossos sentidos tiveram uma ilusão,  
Tiveram a ilusão do que lhes agradaria ...

Ah! Os sentidos, os doentes que vêem e ouvem!

Fôssemos nós como devíamos ser  
E não haveria em nós necessidade de ilusão ...  
Bastar-nos-ia sentir com clareza a vida  
E nem repararmos para que há sentidos ...

As, graças a Deus que há imperfeição no Mundo

Porque a imperfeição é uma coisa,  
E haver gente que erra é original,  
E haver gente doente torna o Mundo engraçado.  
Se não houver imperfeição, havia uma coisa a menos,  
E deve haver muita coisa  
Para termos muito que ver e ouvir.

*Fernando Pessoa*  
*O guardador de rebanhos - XLI*

## SUMÁRIO

Introdução .....	15
Capítulo I – Desígnio e <i>Missão</i> .....	28
<i>Multitudo Ordinata</i> – A inserção da Ibéria na “Cristandade latina” .....	28
1. A vitória do <i>Bem</i> sobre o <i>Mal</i> .....	28
2. A formação da cristandade militante .....	38
3. A coroa portuguesa: <i>Defensor Fidei</i> .....	49
O Reino e a Metrópole – A constituição do Império.....	57
1 – <i>Rumo aos mares nunca d’antes navegados</i> .....	57
2. Visões sobre o reinado do <i>Piedoso</i> .....	62
3. D. João III e o Humanismo <i>à portuguesa</i> .....	66
Capítulo II – <i>Fabulosos</i> Descobrimentos .....	78
O <i>Império</i> das imagens .....	78
1 – Imagens para serem <i>lidas</i> .....	78
2. Visões do Novo Mundo.....	99
3. O Brasil no Império – O nascimento da América Portuguesa.....	117
Capítulo III – Entre a <i>conversão</i> e a <i>conquista</i> .....	136
Ad Majorem Dei Glorian – Para a maior glória de Deus .....	136
1. Inácio. <i>Ignem Patiens</i> - “Aquele que veio para suportar o amor divino” .....	136
2. Pedagogia da <i>Prudência</i> e da <i>Persuasão</i> .....	147
3. A <i>milícia</i> de Cristo.....	152
Confessionalização e missionação.....	160
1. Os jesuítas nas Terras dos <i>brasis</i> .....	160
2. No trato com os naturais da terra.....	179
Capítulo IV – De Romanitas a christianitas .....	193
De D. João III a D. João V – Um <i>livro</i> sobre três séculos.....	193
1 – O espaço <i>sacrum</i> .....	193
2. <i>Corpus Mysticum</i> .....	202
Considerações Finais .....	247
Fontes .....	252
Bibliografia.....	263



## **Abreviaturas**

### **1. DE INSTITUIÇÕES**

**AHU – Arquivo Histórico Ultramarino / Lisboa**

**ANTT – Arquivo Nacional da Torre do Tombo / Lisboa**

**BA – Biblioteca da Ajuda / Lisboa**

**BNL – Biblioteca Nacional de Lisboa**

**CHAM – Centro de Estudos de História do Além Mar / Universidade Nova de Lisboa**

**CUP – Cambridge University Press**

**FCSH – Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa**

**FAFICH – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais**

**FCG – Fundação Calouste Gurbenkian / Lisboa**

**IFAC – Instituto de Filosofia, Artes e Cultura da Universidade Federal de Ouro Preto / Minas Gerais**

**UFOP – Universidade Federal de Ouro Preto / Minas Gerais**

**IUE – Instituto Universitário Europeu / Itália**

**UNL – Universidade Nova de Lisboa**

**UFMG – Universidade Federal de Minas Gerais**

## **2. DE DOCUMENTOS**

**AUTO – Autobiografia de Santo Inácio de Loyola**

**CC – Corpo Cronológico / Arquivo Nacional da Torre do Tombo**

**CCJ – Constituições da Companhia de Jesus**

**Cód. – Códice**

**DE – Diário Espiritual de Santo Inácio de Loyola**

**EE – Exercícios Espirituais de Santo Inácio de Loyola**

**LA – Legenda Áurea de Jacopo Varazze**

**MB – Monumenta Brasiliae**

**Mç – Maço**

**MF – Microfilme**

**MHSI – Monumenta Historica Societatis Iesu**

**Mss – Missiva**

**OP – Cartas do Brasil e mais escritos do Padre Manuel da Nóbrega (Opera Omnia)**

**RH – Resumo Histórico da Ermida de São Roque e da sua Irmandade na Cidade de Lisboa**

## Lista de Figuras

Figura 1 – <i>Anunciação</i> - Óleo sobre madeira 131 x 81 cm. Acervo do Museu de Grão Vasco, Viseu, Portugal. ....	85
Figura 02 – <i>Visitação</i> - Óleo sobre madeira 131 x 81 cm. Acervo do Museu de Grão Vasco, Viseu, Portugal. ....	88
Figura 03 – <i>Última Ceia</i> - Óleo sobre madeira 131 x 81 cm. Acervo do Museu de Grão Vasco, Viseu, Portugal. ....	90
Figura 04 – <i>Natividade</i> - Óleo sobre madeira 131 x 81 cm. Acervo do Museu de Grão Vasco, Viseu, Portugal. ....	91
Figura 05 – <i>Circuncisão</i> - Óleo sobre madeira 131 x 81 cm. Acervo do Museu de Grão Vasco, Viseu, Portugal. ....	93
Figura 06 – <i>São Pedro</i> - Óleo sobre madeira de castanho. Acervo do Museu de Grão Vasco, Viseu, Portugal. ....	96
Figura 07 – <i>Adoração dos Reis Magos</i> - Óleo sobre madeira de castanho. Acervo do Museu de Grão Vasco, Viseu, Portugal. ....	108
Figura 08 – <i>Calvário</i> - Óleo sobre madeira, 238 x 240 cm Acervo em exposição no Museu de Grão Vasco, Viseu, Portugal. ....	111
Figura 09 – <i>Capela da Senhora da Doutrina</i> - Igreja de São Roque em Lisboa. ....	204
Figura 10 – <i>Lateral da Capela da Senhora da Doutrina</i> ....	205
Figura 11 – <i>Capela de São Francisco Xavier</i> - Igreja de São Roque em Lisboa. ....	208
Figura 12 – <i>Capela de São Roque</i> - Igreja de São Roque em Lisboa. ....	210
Figura 13 – <i>Aparição do Anjo a São Roque</i> - Capela de S. Roque. ....	212
Figura 14 – <i>Miraculização do Cardeal Inglês</i> - Capela de S. Roque. ....	213
Figura 15 – <i>Capela do Santíssimo Sacramento</i> - Igreja de S. Roque em Lisboa. ....	216
Figura 16 - <i>Capela do Menino Perdido</i> - Igreja de S. Roque em Lisboa. ....	217
Figura 17 – <i>Adoração dos Pastores</i> - Capela do Menino Perdido. ....	218
Figura 18 – <i>Adoração dos Reis Magos</i> - Capela do Menino Perdido. ....	219
Figura 19 – <i>Capela de Santo Antônio</i> - Igreja de São Roque em Lisboa. ....	221
Figura 20 – <i>Capela de Nossa Senhora da Piedade</i> - Igreja de São Roque em Lisboa. ....	223
Figura 21 – <i>Tarja superior do retábulo da Capela de Nossa Senhora da Piedade</i> ....	225
Figura 22 – <i>Imagem de Santa Verônica</i> - Capela de N. S. da Piedade. ....	226

Figura 23 – <i>Imagem de São Longuinho</i> - Capela de N. S. da Piedade .....	228
Figura 24 – <i>Batismo de Cristo</i> .....	230
Figura 25 – <i>Tarja do arco superior da Capela de São João Batista</i> .....	231
Figura 26 – <i>Base do retábulo da Capela de São João Batista</i> .....	233
Figura 27 – <i>Visitação</i> - Capela de S. João Batista.....	234
Figura 28 – <i>Pentecostes</i> - Capela de S. João Batista.....	235
Figura 29 – <i>Cimo central interior da Capela de São João Batista</i> .....	237
Figura 30 – <i>Imagens de São Mateus e São Marcos</i> - Igreja de São Roque em Lisboa .....	238
Figura 31 – <i>Imagens de São João e São Lucas</i> - Igreja de São Roque em Lisboa.....	241
Figura 32 – <i>Pinturas no transcepto</i> - Igreja de São Roque em Lisboa .....	243
Figura 33 – <i>Capela-mor</i> - Igreja de São Roque em Lisboa.....	245

## RESUMO

A expansão marítima e as grandes Descobertas ocasionaram modificações na visão de mundo que, até o início do século XV, garantiam inteligibilidade à organização político-social das nações ibéricas. Em Portugal, as conquistas no Oriente e a chegada dos portugueses ao Novo Mundo exigiram uma (re)construção do arcabouço cosmológico sob o qual se assentavam os princípios religiosos e político-sociais da nação e da sociedade. A partir das primeiras décadas do século XVI, com o início do reinado de D. João III, iniciou-se também um processo de confessionalização – recristianização – das sociedades no Reino e nas áreas coloniais do ultramar com o objetivo de proporcionar o compartilhamento de um mesmo conjunto de valores éticos, morais, religiosos e político-sociais entre todos os súditos do Império. Evidentemente, tal compartilhamento de valores não aconteceu sem embates e conflitos em função da própria especificidade das sociedades que integravam o Império. O papel da Igreja – única instituição que possuía meios de disseminar aquele conjunto de valores pela vastidão das áreas imperiais – foi preponderante. Nesse sentido, destaca-se a ação dos missionários jesuítas em território brasileiro. A terra dos brasis constituiu-se em um poderoso laboratório de aperfeiçoamento dos instrumentos que serviram ao domínio social que pretendia organizar a sociedade como um corpo místico, no qual o rei era a “cabeça” e os súditos integravam, hierarquicamente, os outros “membros” do corpo. Tal composição orgânica da sociedade deveria ser “harmonicamente” aceita porque o rei era o representante da vontade divina na Terra. O intercâmbio entre os poderes da Igreja e do Estado possibilitou a associação dos conceitos de bom cristão e bom súdito proporcionando, a partir do século XVII, a constituição teórica de uma razão de Estado teológico-política que marcou as ações da Coroa na condução dos negócios imperiais – como pode ser observado nas práticas de representação das sociedades no Reino e na América Portuguesa – notadamente até a primeira metade do século XVIII.

Palavras-Chaves: Estado Português - D. João III - Brasil Colônia

## ABSTRACT

The marine expansion and the great Discoveries caused changes in the world vision that, until the beginning of the XVth century, guaranteed intelligence to the political-social organization of the Iberian nations. In Portugal, the conquests in the East and the arrival of the Portuguese to the New World demanded a (re) building of the cosmological structure under which was settled the religious and political-social principles of the nation and of the society. Starting from the first decades of the XVIth century, with the beginning of the reign of D. João III, also began a process of confession – (re)Christianization - of the societies in the kingdom and in the colonial areas of the overseas with the objective of providing the sharing of a same group of ethical, moral, religious and political-social values among all the subjects of the Empire. Evidently, such sharing of values didn't happen without collisions and conflicts in function of the own specifics of the societies that integrated the Empire. The role of the Church - only institution that possessed means of disseminating that group of values for the vastness of the imperial areas - was preponderant. In that sense, outstands the Jesuits' missionaries action in the Brazilian territory. The land of brasís was constituted at a powerful laboratory of improvement of the instruments that served to the social domain that intended to organize the society as a mystic body, in which the king was the “head” and the subjects hierarchily integrated the other “parts” of the human body. Such an organic composition of the society should be “harmoniously” accepted because the king was the representative of the divine wish on Earth. The exchange of powers between Church and State made possible the association of the concepts of good Christian and good subject, and also provided from the XVIIth century the theoretical constitution of a theological-political reason of State that marked the actions of the Crown in the running of imperial businesses - as it can be noted in the practices of representation of the societies in Kingdom and in the Portuguese America - especially until the first half of the XVIIIth century.

Key-Words: Estate Portuguese – D. João III – Brazil Colonia

## Introdução

Já tinhas meio mundo na mão  
Quiseste impor a tua religião  
E acabaste por perder a liberdade  
A caminho da glória  
Ai, Portugal, Portugal  
De que é que tu estás à espera?  
Tens um pé numa galera  
E outro no fundo do mar  
Ai, Portugal, Portugal

*Portugal, Portugal*  
Jorge Palma

Este trabalho de tese originou-se a partir das percepções que se apresentaram durante o curso de mestrado. Naquela dissertação, o objetivo de investigação centrou-se no estudo das práticas de representação social que, como estratégias político-administrativas, foram empreendidas pela Coroa portuguesa com o objetivo de efetivar a submissão e consolidar o relativo domínio sobre a sociedade mineradora na primeira metade do século XVIII.<sup>1</sup> Como bem demonstra a historiografia, a questão é controversa. Oscilando entre a montagem de um eficiente aparelho administrativo-repressor que estabeleceu o rígido controle sobre a região e a noção de completa desorganização que evidenciava a incapacidade da Coroa em efetivar o domínio das Minas, a maioria dos autores menosprezou, em maior ou menor grau, a complexidade das relações entre colonizadores e colonizados.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> PAES, Maria Paula Dias Couto. *Teatro do controle. Prudência e Persuasão nas Minas do Ouro*. Belo Horizonte, UFMG, 2000 (Dissertação de mestrado – Departamento de História).

<sup>2</sup> Refiro-me aqui aos trabalhos de Caio Prado Júnior, *Formação do Brasil contemporâneo – Colônia*. (1979) e Fernando Novais, *Portugal e Brasil na crise do Antigo Sistema Colonial* (1979). Segundo Prado Júnior, a visão do Brasil colonial se apresentava como caótica em função da incapacidade de tudo governar. Tal incapacidade encontrava sua justificativa no fato de que Portugal teria instalado na Colônia um sistema

É inegável que consolidar o domínio sobre região economicamente tão importante foi preocupação central para Portugal. Entretanto, diante da impossibilidade de “tudo governar”, as posturas adotadas pela Coroa pautaram-se pela adoção da prudência na condução dos *negócios* nas Minas. E, tão logo se tornou possível – passadas as primeiras décadas do século XVIII marcadas pelos constantes conflitos entre os colonos e as autoridades metropolitanas – quando aquela sociedade de aventureiros começou a refletir o maior enraizamento da população, a estratégia de domínio empreendida pela Coroa pôde ser percebida através da tentativa de estabelecer laços de identificação entre colonizadores e colonizados.<sup>3</sup> Em outras palavras, a postura metropolitana buscou a persuasão dos súditos coloniais como forma de fazer da Colônia reflexo de sua Metrópole. É claro que a sociedade colonial não se constituiu como imagem direta da sociedade portuguesa, mas, como num espelho ondulado, a imagem da Colônia afirmava suas diferenças e especificidades refletindo a constituição de uma sociedade em que sempre coexistiram o colono rebelde e o súdito fiel.

---

administrativo que, transplantado do modelo português, extremamente centralizador, não considerava as especificidades coloniais. Novais utilizou-se do mesmo pressuposto de análise destacando o papel da Colônia no processo de acumulação primitiva de capitais nas potências européias e concluindo que a colônia brasileira permaneceu como projeção dos interesses de Portugal. Dessa forma, subordinou a dinâmica das relações internas da Colônia às condições externas que determinaram seu papel no sistema comercial capitalista. Tal argumentação acabou por relegar a um segundo plano a existência de uma lógica peculiar à sociedade colonial e, ainda, por menosprezar o fato de que essa lógica não foi exclusivamente determinada pela ação colonizadora da Metrópole. Para Raimundo Faoro – *Os donos do poder* (1976) – o controle das Minas deveu-se à aplicação sistemática e racional de um conjunto de mecanismos de controle sócio-políticos que tinha como base um complexo corpo legislativo. Laura de Mello e Souza – *Desclassificados do ouro* (1982) – aproximando-se em certa medida da análise de Faoro, creditou ao governo da Capitania das Minas, representante direto da Coroa e dos interesses metropolitanos, a capacidade de garantir a paz interna através de uma eficaz imposição da ordem pública. Para Francisco Iglesias – *Trajectoria política do Brasil* (1974) –, a descoberta do ouro levou o governo português a aprimorar a máquina do Estado com o propósito de impor a ordem e manter a estabilidade interna nas Minas. Conquanto tenha reconhecido as dificuldades enfrentadas pela Coroa nas primeiras décadas do século XVIII, o vitorioso foi o Estado que conseguiu impor-se aos poucos.

<sup>3</sup> Júnia Furtado salienta que para a efetivação do processo de colonização na região das Minas foi necessária a reprodução dos códigos e valores metropolitanos e a capacidade de compartilhamento desses códigos até com o mais humilde dos súditos. FURTADO, Júnia Ferreira. *Homens de negócio – a interiorização da Metrópole e do comércio nas Minas setecentistas*. São Paulo: HUCITEC, 1999, p. 17-27.



Para que se pudesse apreender a complexidade do processo de colonização nas Minas, foi necessário compreender a estruturação do Estado português como um Estado que tinha como base uma teologia política capaz de unir, num registro único, os preceitos da cristandade católica em que se destacava o aspecto missionário da sociedade portuguesa na expansão da Fé e as atitudes propriamente políticas de seus governantes. A estruturação desse Estado teológico-político remete-se às profundas transformações que marcaram a constituição e consolidação das nações ibéricas ao final da Guerra de Reconquista e no limiar das descobertas do Novo Mundo. Foi a partir da expansão para fora da Europa em direção ao Atlântico que a antiga cosmologia medieval precisou, por assim dizer, passar por uma reestruturação capaz de tornar “compreensível” às sociedades ibéricas dos Quinhentos os grandes descobrimentos e a própria expansão do *Orbis Christianus*.

Nesse sentido, descortinou-se o objeto de investigação aqui desenvolvido, ou seja, configurou-se a necessidade premente de compreender a relação entre a formação do Império português nos Quinhentos – a estruturação do arcabouço teórico do que viria a se constituir como a razão de Estado teológico-político que marcou as posturas da Coroa portuguesa até a primeira metade do século XVIII – e a fundação da América Portuguesa. Então, o trabalho que se apresenta aqui buscou aprofundar a análise teórica que possibilitou a elaboração dessa teologia política, a partir século XVI,<sup>4</sup> e apreender as influências que o cotidiano do “*viver em colônias*” e seus desdobramentos imprevistos exerceram na sua consolidação como a “razão de Estado” que passou a embasar todo o Império português como “mecanismo” de controle das sociedades no Reino e na Colônia.

---

<sup>4</sup> É preciso destacar que foi o jesuíta espanhol Francisco Suárez que, numa reinterpretação do tomismo, estabeleceu uma teoria de “razão de Estado” adequada à monarquia portuguesa, remetendo-se inclusive à teologia medieval. Cf. HANSEN, João Adolfo. Razão de Estado. In: MORAES, Adauto (Org.). *A crise da razão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 135-156.

Para que se pudesse, efetivamente, buscar a compreensão pretendida, foi necessário analisar até que ponto as noções gerais de “missão” e de “desígnio” foram importantes como fatores impulsionadores das grandes descobertas e para a constituição da sociedade portuguesa como desdobramento de uma cristandade militante que, por delegação “direta” de Deus, foi escolhida para a expansão da Fé por todos os povos do mundo.<sup>5</sup> Desse modo, procurou-se a construção de um resgate possível das relações entre o mundo árabe e o Ocidente cristão que se constituiu na Península Ibérica desde o início do século VIII, como forma de apreender as sociedades da Europa Ocidental às vésperas do processo de relativa inserção da Ibéria na Cristandade Latina<sup>6</sup> durante o século XV. Metodologicamente, pode-se tomá-lo como suprema pretensão de quem estuda o período pré-iluminista, um exercício de construção nos moldes do neotomismo, ou seja, de ordenar “arquiteticamente” de maneira quase hierárquica os códigos de compreensão utilizados por aquelas sociedades para operacionalizar as atividades da vida cotidiana e garantir significado cosmológico à época em que viveram, conquanto não tenha sido efetivamente possível “percorrer” todas as “salas do edifício”<sup>7</sup> e nem mesmo confirmar se foram devidamente ocupadas.<sup>8</sup>

---

<sup>5</sup> Evidentemente, aqui, refiro-me a constante utilização do *milagre de Ourique*, no qual D. Afonso Henriques teria tido uma visão divina a qual lhe foi conferida a si e ao seu povo a missão de expansão da fé católica pelo mundo.

<sup>6</sup> A questão da importância político-econômica dos Estados ibéricos, sobretudo Portugal que foi “precocemente” constituído a partir do século XIII, em relação às outras nações da Europa Ocidental requer sempre uma análise cuidadosa porque, seja pela localização geográfica – o que não era pouco à época – seja pelo fato de que a Península vivenciou a ocupação muçulmana por sete séculos, marcou seu distanciamento da área tradicionalmente considerada como o centro do mundo Ocidental europeu durante a segunda metade do período medieval. Tais aspectos serão devidamente apontados e discutidos neste texto. Cf. BARBOZA FILHO, Rubem. *Tradição e artifício. Iberismo e barroco na formação da América*. Rio de Janeiro: IUPERJ, 1998. MORSE, Richard. *O espelho de Próspero*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

<sup>7</sup> Cf. SPENCE, Jonathan D. *O palácio da memória de Matteo Ricci. A história de uma viagem: da Europa da Contra-Reforma a China da Dinastia Ming*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986. YATES, Francis. *L’art de la mémoire*. Paris: Gallimard, 1975.

<sup>8</sup> AQUINO, Santo Tomás. De Regno I, XII, 53. In: SANTOS, Arlindo Veiga dos. *Filosofia política de Santo Tomás de Aquino*, p. 33.

É claro que, as especificidades da história de Portugal foram analisadas tendo em mente o grande dilema constituído pela crise da visão de mundo medieval. Tal crise conduziu os portugueses à busca de tentativas diferentes para a construção de uma racionalidade cosmológica capaz de garantir inteligibilidade à vida terrena e às promessas da vida após a morte. Marcadamente, a partir do início do século XV, Portugal começou a empreender um movimento de expansão marítima que acabou por conduzir aquela nação à chegada no Oriente e a conquista do Novo Mundo. Estes feitos encontravam sua justificativa moral e religiosa na missão de expandir a fé católica.<sup>9</sup> Mas, de fato, a sociedade portuguesa estabeleceu um registro em que se enxergava como uma comunidade heróica, ao mesmo tempo em que se iniciava o processo de sua organização como uma comunidade religiosa e política. Nesse sentido, foi necessária a comunhão de todos nos valores da Fé, para promover a unidade do Reino – personificada no monarca como representação mais próxima visível da vontade divina – e confirmar o destino escolhido e abraçado pelo povo. A conquista do Oriente e a posse dos territórios no Novo Mundo tornaram-se objetivos político e religioso da Coroa porque pôde ser utilizada como instrumento de reafirmação constante, diante da sociedade, da certeza de que o povo português tinha sido escolhido por Deus. Então, a expansão ultramarina era parte do drama universal que dava sentido à vida de todos e que por isso deveria ser levada a cabo pelo rei a todo custo.

Entretanto, foi o próprio movimento de conquista e suas inerentes conseqüências relativas ao processo de colonização que redimensionaram a visão de mundo da sociedade

---

<sup>9</sup> HESPANHA, Antônio Manuel. *As vésperas do Leviathan – Instituições e poder político português – século XVII*. Coimbra: Almedina, 1994, p. 84-85.

portuguesa a ponto de colocar em cheque um conjunto de valores que passaram a não encontrar coerência no registro simplificado de uma estrutura social alicerçada, principalmente, na noção geral de aproximação entre a dimensão do sagrado e da ordem temporal. Era preciso mudar para garantir a própria sobrevivência. Nesse caso, é mais apropriado pensar que, a partir do século XIV, os portugueses empreenderam um movimento de modificação muito mais do que de mudança propriamente dito. Foi neste contexto que o neotomismo se apresentou como instrumento capaz de impedir qualquer ameaça ao edifício social, com suas “salas e andares” arquitetonicamente dispostos, cuidadosamente preservados ao longo dos séculos XIV e XV.<sup>10</sup> Em outras palavras: as alterações substanciais em relação às tradições originais da sociedade portuguesa não significaram definitivo rompimento com os laços do passado. Assim, é possível compreender a apropriação, pelos teóricos do Estado, do conceito de *corpus mysticum*<sup>11</sup> como doutrina política e social capaz de justificar o poder monárquico e a submissão dos súditos no Reino e nas colônias do ultramar. No limite, pode-se dizer que foi a apropriação do conceito de *corpus mysticum* que possibilitou à Coroa portuguesa a consolidação e operacionalização de seus territórios no registro de *Imperium*.

Entretanto, o papel de protagonista na construção do *Imperium* não cabe a D. Manuel, que governou ainda muito envolvido com as questões internas do Reino. Foram D. João III e sua corte os principais “arquitetos” da representação política e social de um

---

<sup>10</sup> Cf. HANSEN, João Adolfo. Razão de Estado. In.: MORAIS, Adauto (Org). *A crise da Razão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

<sup>11</sup> KANTOROWICZ, E. *Os dois corpos do Rei*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 47-53. Observe-se que a utilização deste conceito pôde ser utilizado em Portugal onde, tradicionalmente, a associação entre o poder temporal e o poder espiritual garantia o caráter sagrado da coroa desde o período medieval. A apropriação do conceito de *corpus mysticum* também ocorreu em outros países da Europa. Cf. BLOCH, Marc. *Os reis taumaturgos: o caráter sobrenatural do poder régio – França e Inglaterra*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

império em grande expansão cuja justificação moral e religiosa encontrava respaldo na missão de dilatar a Fé pelo mundo. Conquanto a depreciação historiográfica sobre seu reinado e sua pessoa,<sup>12</sup> na tentativa de legitimar-se perante a totalidade de seus súditos,<sup>13</sup> D. João III iniciou um processo interno de confessionalização<sup>14</sup> da sociedade portuguesa em que as representações da Fé e do poder político passaram a integrar um mesmo registro e a significar um mesmo conjunto de valores sócio-político, morais, éticos e religiosos que deveriam ser “harmonicamente” aceitos e compartilhados por todos os súditos do Império, para possibilitar o domínio e o controle das sociedades que o integravam pela Coroa. Tradutor de um “humanismo à portuguesa”,<sup>15</sup> D. João III preocupou-se com o estabelecimento de práticas de representações capazes de proporcionar aos súditos a

---

<sup>12</sup> Se, de maneira recorrente, a historiografia atribuiu ao *Venturoso* o ônus da criatividade imperial e, por isso, acabando por constituir as experiências posteriores como reações e adaptações aos projetos manuelinos, D. João III foi constante considerado como “hesitante, mas pragmático, muito menos eivado de ideologia que seu pai.” THOMAZ, Luís Filipe. A crise de 1565-1575 na história do Estado da Índia. In.: *O Estado da Índia e a Província do Norte. Actas do VII seminário Internacional de História Indo-Potuguesa*. Goa, 20-24 de janeiro de 1994, 1995, p. 483.

<sup>13</sup> Ângela Xavier trabalha com a hipótese de “durante o reinado de D. João III, se ter pretendido a uma reorganização político-administrativa do império que comportou a reformulação dos fundamentos da relação até então estabelecida pelos reis de Portugal, com as gentes que residiam nos diferentes territórios que estavam sob sua jurisdição.” XAVIER, Ângela Barreto. *A invenção de Goa. Poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII*. Florença: IUE, 2003, p. XII-XIII. Ainda, segundo Xavier, o século XVI despertou “urgências, algumas próprias ao reino, outras comuns ao contexto europeu, de entre as quais se destacam a ruptura de Roma com Lutero e o subsequente Concílio de Trento, a eleição de Carlos de Habsburgo como *Carlos V*, a conquista do México por Herman Cortés e do império inca por Francisco Pizarro, a descoberta das minas de Potosí, a crescente convicção de que os mares eram livres e de que o direito ao domínio sobre a terra devia assentar sobre outros critérios que não, apenas, a partilha sancionada pela internacionalmente fragilizada Igreja (ou seja, sobre o estabelecimento de gente, de casas, pelo cultivo da terra), contribuíram para que a percepção do império português se alterasse.” *Ibid.*, p. 5.

<sup>14</sup> O conceito de confessionalização utilizado por – XAVIER, Ângela Barreto. *A invenção de Goa. Poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII*. Florença: IUE, 2003, p. XII-XIII –, neste texto relaciona-se ao processo de “cristianização” das sociedades, no Reino e nas áreas coloniais, a partir de diretrizes teológico-políticas capazes de traduzir para todos os súditos um conjunto de valores éticos, morais, sócio-políticos e religiosos de modo a garantir a legitimidade do monarca como condutor das sociedades do Império. No limite, tratou-se de um processo que tinha como objetivo possibilitar o domínio político e social a partir do compartilhamento de um mesmo conjunto de valores pelos súditos no Reino e nas colônias, integrando-os como “membros” do corpo místico do Império.

<sup>15</sup> Nesse sentido, um humanismo fortemente católico e alinhado às propostas do Concílio de Trento o que, mais tarde, justificaria a aproximação entre D. João III e os padres da Companhia de Jesus e a própria conservação dos papéis assumidos pelos membros da Ordem nos governos que se seguiram.

elaboração mental, bem como sua futura apropriação, de uma visão de mundo que acabaria por lançar as bases do que viria a ser, no século XVII, devidamente teorizados pelos intelectuais e pensadores como uma razão de Estado teológico-política – cujos princípios mais importantes foram a prudência e a persuasão neoaristotélica – que passou a valer para nortear as ações de governo adotadas pela coroa portuguesa marcadamente até a primeira metade do século XVIII, durante o reinado de D. João V.<sup>16</sup>

D. João III tratou de “adquirir” a designação de *O Piedoso*, protetor e mecenas das artes e das letras, empenhado em fazer de Portugal objeto de admiração pelas outras cortes européias e, também, pelos seus súditos espalhados pelas diferentes áreas coloniais porque cabeça de seu vasto Império. Estabeleceu a representação de um *príncipe* letrado de marcante *engenho e agudeza*, embora talvez não o fosse de fato, fazendo-se rodear de um círculo de literatos. O que importa ressaltar, aqui, é que a construção da sua representação como governante, “cabeça” do Império português, parece ter sido eficiente para efetivar suas pretensões civilizadoras. E, por civilização é preciso compreender confessionalização – (re) cristianização – e conversão por meio do trabalho de missionação com vistas à formação de uma sociedade dominada e controlada a partir do registro de que todos integravam, como membros, um todo “orgânico harmônico” que refletia a vontade divina.

Embora as terras do Novo Mundo não tenham, nas primeiras década do século XVI, despertado o interesse exploratório dedicado às áreas do Oriente, a situação começou a se alterar em função do perigo das invasões empreendidas por outras nações européias, sobretudo a França. Além da conquista do território, era preciso estabelecer a posse. Não

---

<sup>16</sup> Cf. HANSEN, João Adolfo. *A sátira e o engenho. Gregório de Matos e a Bahia do século XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. PAES, Maria Paula Dias Couto. *Teatro do controle. Prudência e Persuasão nas Minas do Ouro*. Belo Horizonte, UFMG, 2000 (Dissertação de mestrado – Departamento de História).

obstante, as constantes determinações da Coroa de que era necessário povoar o Brasil – mas, entenda-se, povoá-lo com “súditos”, ou seja garantir a permanência de populações alinhadas ao processo de confessionalização iniciado por D. João III – era mesmo humanamente impossível cumprir tais determinações fosse pela falta de *gentes* no Reino para serem enviadas, fosse em função do relativo desinteresse no deslocamento até àquelas terras longínquas e comercialmente ainda pouco atrativas e que requeriam investimentos exploratórios de grandes *cabedais*. Diante deste contexto, o Rei primeiramente enviou a expedição de Martim Afonso de Sousa, em 1530, marco do início da ocupação e exploração mais sistemática do território da América portuguesa, e instituiu a divisão do território em Capitânicas que foram entregues a donatários para povoamento e exploração.<sup>17</sup> Esta última medida ficou longe de alcançar os objetivos reais visto que os donatários que efetivamente se lançaram ao empreendimento colonial no Brasil escreveram ao Rei dando notícias da precariedade com a qual tinham que se haver no trato com os *brasis* selvagens e com os invasores franceses.<sup>18</sup> Daí a opção pelo aumento da presença estatal no Brasil, a partir de 1548, com a criação do governo geral.<sup>19</sup>

Para além dos aspectos administrativos, importa destacar que a chegada do governador Tomé de Sousa, em 1549, marcou também a chegada da Missão jesuíta no Brasil e, mais, o início dos trabalhos de confessionalização – junto aos colonos – e de missionação – com os naturais da terra – significaram o estabelecimento de uma relação

---

<sup>17</sup> Cf. WEHLING, Arno & WEHLING, Maria José. Processo e procedimentos de institucionalização do Estado português no Brasil de D. João III 1548-1557. In.: *D. João V e a formação do Brasil*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 2004, p. 43-55.

<sup>18</sup> TAPAJÓS, Vicente. *A política administrativa de D. João III*. Brasília: FUNCEP, 1983, p. 181-183.

<sup>19</sup> Há que se ressaltar, nesse caso, o esforço empreendido pelo conde de Castanheira, autor do regimento do primeiro governador. O envolvimento do conde com a implantação do governo geral no Brasil foi grande. Ele conseguiu, inclusive, a nomeação de seu primo, Tomé de Sousa, para o cargo de primeiro governador geral do Brasil. WETZEL, Herbert E. *Mem de Sá, terceiro governador geral do Brasil*. Rio de Janeiro: CFC, 1972, p. 22.

poderosa de intercâmbio constante e atuante entre os poder temporal e o poder espiritual no Novo Mundo – relação que acabaria por se reproduzir, com maior ou menor intensidade de acordo com as condições conjunturais, no Reino – a ponto de efetivar a integração da Colônia ao “todo orgânico” – membro do *corpus mysticum* – do Império português e, no limite, possibilitando a “fundação” da América Portuguesa.

Diante de perspectivas de análise tão pretensiosas, este trabalho de tese se apresenta apenas como um elemento catalizador para o aprofundamento de discussões outras, geralmente desprezadas pela historiografia menos afeita à elaboração de estudos de matriz cultural. No entanto, espera-se poder contribuir para o incentivo ao aprofundamento e/ou à constituição de estudos sobre o tema. O período temporal que delimitou as análises está compreendido entre os anos de 1500 e 1580, conquanto a ênfase principal tenha sido os anos do governo de D. João III (1521-1557) em função do fato de que se trabalhou com o pressuposto de que foi este monarca o responsável pelo início do processo de formação do *Imperium* e de fundação da América Portuguesa.

O primeiro capítulo, *Desígnio e Missão*, em sua primeira parte, “*Multitudo Ordinata* – A inserção da Ibéria na “Cristandade latina”, pretendeu construir uma inteligibilidade para as construções cosmológicas das sociedades ibéricas a partir da análise dos pressupostos teóricos que possibilitaram a (re)formulação do conjunto de valores e tradições capazes de garantir, por sua vez, a (re)construção de uma cosmologia adequada à expansão do mundo conhecido em função das guerras de Reconquistas, das batalhas dos Cruzados e, mais tarde, por causa das grandes navegações. Tratou-se, então, de uma tentativa de reconstituição acerca dos princípios éticos, morais, sócio-políticos e religiosos que nortearam a visão de mundo compartilhada pela sociedade portuguesa nos Quinhentos.



Na segunda parte, O Reino e a Metrópole – A constituição do Império, foram analisadas e discutidas as questões pertinentes à inserção de Portugal em meio ao cenário europeu contemporâneo em tensão com as conseqüências inerentes às grandes navegações e à própria ampliação dos territórios conquistados pela Coroa portuguesa. Além disso, empreendeu-se uma proposta de apreensão do período joanino, discutindo suas especificidades de modo a relacioná-las a tradução do humanismo em Portugal, para que fosse possível compreender as pretensões governamentais de D. João III quanto à efetiva constituição do Império.

No segundo capítulo, intitulado “*Fabulosos Descobrimentos*”, na primeira parte, procurou-se, a partir da análise das práticas de representação que podem ser observadas no conjunto de obras que compõem o acervo do Museu de Grão Vasco – Viseu / Portugal – produzido, na sua maior parte, durante a primeira metade do século XVI, o estabelecimento cada vez mais crescente do intercâmbio entre o poder temporal e o poder espiritual que não tardariam a valer como pressuposto único no registro “bom cristão e bom súdito”. Na segunda parte deste capítulo, foram analisadas algumas das representações alegóricas construídas pelos europeus sobre aquele *outro* desconhecido que vivia no Novo Mundo, de modo a possibilitar a construção da noção de aceitabilidade daquele *outro* – exótico e incomparável diante do que era conhecido pelas sociedades europeias contemporâneas – e torná-lo passível de também se integrar, em alguma medida, no registro do corpo místico do Estado. Trata-se da construção da visão do colonizador sobre os habitantes das terras do Novo Mundo. Na última parte do capítulo, todo o esforço foi empreendido no sentido de compreender a efetiva tomada de posse, a conquista, ainda que apenas nominalmente, do território brasileiro a partir da análise dos rituais de representação que garantiam, pelo

menos sob o ponto de vista dos europeus, a integração do território conquistado ao Império português.

No terceiro capítulo, “Entre a conversão e a conquista”, na primeira parte, pretendeu-se analisar o estabelecimento das relações – que viriam a ser bastante duradouras – entre D. João III e os padres da Companhia de Jesus, principais protagonistas no processo de confessionalização e missionação na América Portuguesa. Na tentativa de identificar o elo comum entre as pretensões sócio-políticas e religiosas do Monarca e o *modus operandi* dos jesuítas, procedeu-se a uma sucinta reconstrução dos principais pressupostos teológicos desde os aspectos ligados à conversão do cavaleiro de Loyola, a instituição da Ordem e seus pressupostos, até a constituição da Companhia de Jesus. Além disso, foram apresentados e discutidos os princípios de caráter mais prático que direcionavam os procedimentos dos integrantes da Companhia de Jesus de modo a identificar seus conceitos fundadores, quais sejam, a prudência e a persuasão. Finalmente, tentou-se apreender no “nosso modo de proceder” jesuítico a característica eminentemente política – no sentido em que o conceito era compreendido no século XVI – e militante daqueles que se intitulavam a *milícia* de Cristo com o objetivo de compreender a própria atuação missionária dos membros da Ordem na América Portuguesa. Na segunda parte do capítulo, trabalhou-se a atuação religiosa e política dos padres da Missão do Brasil através da análise das correspondências trocadas entre seu chefe – e depois primeiro geral da Província do Brasil – Padre Manuel da Nóbrega com os irmãos da ordem na Europa, com seus superiores em Portugal, com o próprio Rei. Analisou-se, também, a atuação de Nóbrega na resolução das questões de caráter notavelmente político nos acontecimentos marcantes que ocorreram no período em que viveu no Brasil: a questão da pacificação dos

*brasis*, a expulsão dos invasores franceses, a fundação da capital da Colônia – São Salvador da Baía – e da cidade do Rio de Janeiro. Por fim, o foco central das averiguações foi a análise das práticas vivências pelos jesuítas no convívio com os *brasis*, a elaboração de estratégias de adaptação de modo a elucidar, ainda que incompletamente, a influência da experiência adquirida *in loco* pelos padres na posterior teorização da razão de Estado teológico-política que determinaria as ações da coroa portuguesa na condução dos *negócios*, no Reino e nas áreas coloniais, até a primeira metade do século XVIII.

No quarto e último capítulo, “De *Romanitas* a *christianitas*”, procedeu-se à análise das alegorias que se encontram na igreja de São Roque em Lisboa – cujos modelos de representação foram amplamente utilizados na América Portuguesa. A idéia foi a de demonstrar as formas de apropriação da mensagem geral de que os membros das sociedades do Império integravam o Estado do corpo místico, através do compartilhamento do mesmo conjunto de valores ético, morais, sócio-políticos e religiosos pelos fiéis/súditos, possibilitando o aparente domínio sobre aquelas sociedades e garantindo a relativa “manutenção” do Império por cerca de três séculos.

## Capítulo I – Desígnio e *Missão*

*SABIDURÍA.* [...] Yo, para quien el presente  
tiempo solamente es fijo,  
pues si miro hacia el pasado,  
es tiempo presente todo [...]

*La vida es sueño* (Auto Sacramental).  
Calderon de la Barca

### ***Multitudo Ordinata* – A inserção da Ibéria na “Cristandade latina”**

#### 1. A vitória do Bem sobre o Mal

A grande aventura dos Descobrimentos, iniciada a partir da navegação do Atlântico no século XV, aparece na literatura coeva justificada pela noção geral da *Missão* delegada e destinada ao povo e à *nação* portuguesa. Seja nas narrativas do acontecimento de Ourique,<sup>20</sup> seja nos relatos e crônicas mais relacionados à expansão marítima<sup>21</sup> o que se

---

<sup>20</sup> Segundo a tradição, o fundador do reino D. Afonso Henriques, teria presenciado, no século XII, aparições divinas que conferiam a ele, à sua descendência e ao seu povo, a missão de combater os inimigos da Fé e reconstruir o *Imperium*. AZZI, Riolando. *A cristandade colonial, mito e ideologia*. Petrópolis: Vozes, 1987, p. 46-47. Sobre o milagre de Ourique ter se transformado em um dos mitos fundadores da legitimidade dos monarcas portugueses após a Restauração, Cf. CURTO, Diogo Ramada. *O discurso político em Portugal (1600-1650)*. Lisboa: Centro de Estudos de História e cultura Portuguesa, 1988.

<sup>21</sup> É importante destacar que os relatos sobre os *Descobrimentos*, sobretudo as expedições portuguesas no século XV, foram escritos por autores estrangeiros, notadamente italianos. ANDRADE, António A. Banha, *Mundos novos do Mundo*, p. 54. Foi a partir da tentativa de consolidar a importância do “lugar” político de Portugal em meio as Cortes europeias que surgiram os primeiros relatos “nacionais”. Entre outros, Cf. ZURARA, Gomes Eanes. *Crônica da Guiné* (1450). Porto: Livraria Civilização, 1927. CASTANHEDA, Lopes de. *História do descobrimento e conquista da Índia pelos portugueses* (1551). Porto: Lello & Irmão Editores, 1975. BARROS, João de. *Ásia ... Dos feitos que os portugueses fizeram no descobrimento e conquista dos mares e terras do Oriente – Primeira Década* (1552). Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1988. RESENDE, Garcia. *Cancioneiro geral* (1563). Lisboa: Centro do Livro Brasileiro, 1973.

pode observar é que a missão religiosa era apreendida de forma indissociável do ideal civilizacional. E por civilizacional pode-se compreender a consolidação de um *modus* de viver no qual Fé, domínio político-social e exploração econômica compõem um mesmo registro. Entretanto, na maior parte da documentação, a exploração do ultramar era quase sempre uma questão de destino e de desígnio. Vários indícios apontavam para o caráter inevitável dos descobrimentos enquanto por vir. Por exemplo:

Em 16 de agosto de 1505, Valentim Fernandes, ou da Moravia, impressor régio e correspondente em Lisboa do Dr. Conrado Peutinger, célebre arqueólogo alemão, escreveu a este uma carta com a nova do achamento (em 9 desse mês), em Sintra (Cabo da Roca), de três colunas de pedra de forma quadrada, em que se lia uma inscrição profética sobre os descobrimentos portugueses.<sup>22</sup>

Entretanto, faz-se necessário analisar a tradição missionária do povo português inserindo-a na maneira como as sociedades na Europa Ocidental da Idade Média percebiam o mundo a partir dos acontecimentos dramáticos<sup>23</sup> que marcaram o intenso deslocamento dos povos, as constantes invasões, os embates entre os poderes político e religioso e, sobretudo no caso da Ibéria, a convivência em maior ou menor grau com os árabes/muçulmanos.<sup>24</sup> Nesse sentido, é preciso, minimamente, vislumbrar a construção cosmológica que garantia àquelas pessoas a compreensão do mundo terreno e, como não

---

<sup>22</sup> BRITO, Frei Bernardo de. *Da Monarchia Lusytana* (1597). Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1973, liv. 1, fo. 67, l.7.

<sup>23</sup> Vale a pena ressaltar que a palavra “dramáticos” aparece aqui muito mais como forma retórica, uma vez que aos contemporâneos os acontecimentos só cabiam como tal dentro do registro de que a vida desenrolava-se como um drama, qual seja, a própria vida dos Homens sobre a Terra após a Queda.

<sup>24</sup> Vale citar que Gomes Eanes de Zurara escreveu a biografia do infante D. Henrique, depois desenvolvida na chamada *Crónica de Guiné*, e com o conjunto de textos, nos quais se manifesta uma visível presença da cultura árabe do Magreb, que são a *Crónica da tomada de Ceuta* (1450), a *Crónica de D. Pedro de Meneses* (1458-1463) e a *Crónica de D. Duarte de Meneses* (1464-1468). ACENHEIRO, Cristóvão Rodrigues. *Croniqua dos reis de Portugal*, In: *Collecção de Ineditos de Historia Portugueza*. Lisboa: Academia das Ciências, 1824, v. 4, p. 3.

poderia deixar de ser, do mundo divino ligado as instâncias do sobrenatural e lugar privilegiado na constituição de suas utensilagens mentais.<sup>25</sup>

O encontro entre a Europa cristã e o Islã, a partir da Espanha em princípios do século VIII, teve como consequência mais imediata o desmoronamento do reino visigótico aparentemente imerso em profunda crise.<sup>26</sup> Entretanto, há que se destacar que o contato entre cristandade e islamismo iniciado em 711 acabou por exercer notável influência sobre o Ocidente medieval.<sup>27</sup> Parte das elites do reino visigótico refugiaram-se no Império Carolíngio não sem levar na bagagem elementos de sua tradição cultural que, mais tarde, viriam a constituir um significativo legado para a cristandade. No noroeste da Espanha, já a partir de 718, constitui-se um “reduto cristão” que permaneceria um tanto isolado culturalmente em relação aos “grandes” centros da Europa ocidental e que, justamente por causa disso, pôde preservar de forma mais homogênea aquela mesma tradição.<sup>28</sup> Foi na fronteira dos territórios conquistados pelo Islã – fronteira que em muita medida foi imposta aos invasores pela autoridade franca que os fez recuar diante das pretensões de ocupação da Francia Ocidental,<sup>29</sup> ao redor da antiga cidade fortificada de Barcelona – que se formou uma região ligada politicamente ao domínio franco, mas com marcante independência jurídica – baseada no direito de origem visigótica – e com particularidades culturais outras,

---

<sup>25</sup> A título de exemplo: “Para Jacopo de Varazze, verdadeiro, não era a correspondência com a realidade externa, objetiva e concreta, e sim com tudo aquilo que escapava à esfera humana, que revelava o magnífico destino do Santo simbolicamente [alegoricamente] anunciado por seu nome”. Franco Júnior aponta para o fato de que a esse respeito o grande modelo era o *Etimologias* de Isidoro de Sevilha, obra da segunda metade do século VII. FRANCO JÚNIOR, Hilário, Apresentação. In: *A Legenda Áurea*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003 p. 17.

<sup>26</sup> RUCQUOI, Adeline, *História medieval da Península Ibérica*. Lisboa: Estampa, 1995, p. 61-62.

<sup>27</sup> Parte das elites do reino visigótico refugiaram-se no Império Carolíngio levando na bagagem elementos de sua tradição cultural que, mais tarde viriam a constituir um significativo legado para a Cristandade. LE GOFF, Jacques. *Os intelectuais na Idade Média*. São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 26.

<sup>28</sup> GUICHARD, Pierre, Islã. In: LE GOFF & SCHMITT (Org.). *Dicionário temático do Ocidente medieval*. São Paulo: EDUSC, 2002, v. I, p. 633.

<sup>29</sup> LE GOFF, Jacques, *A civilização do Ocidente medieval*. Lisboa: Estampa, 1983, v. I, p. 72.

evidenciando características populacionais e sociais que serviriam de fundamentação para a futura Catalunha. Ainda no século VIII, sobretudo no início do século IX, começaram a surgir os condados pirenaicos como entidades políticas muito frágeis. O principal deles foi Aragão, com Navarra – país dos bascos – realmente se constituindo como reino apenas no século X.<sup>30</sup>

O processo de repovoamento iniciado pelos núcleos de reconquista do norte da Península Ibérica foi, cada vez mais, ampliando o território cristão em direção ao sul a partir ainda do século VIII.<sup>31</sup> Com a tomada do poder aos Omíadas de Damasco pelos Abássidas de Bagdá, absorvidos por sua própria reorganização interna, os muçulmanos assistiram a diminuição de seu ímpeto expansionista na Europa ocidental, com exceção da Sicília, conquistada entre 827 e o fim do século IX.<sup>32</sup>

Concretizada a ocupação, iniciaram-se alguns poucos contatos diplomáticos entre os soberanos carolíngios e otônidas com o califado de Bagdá e com os emirados formados na Espanha. Contudo, o fenômeno que dominou as relações entre a Cristandade ocidental e o mundo muçulmano nos séculos IX e X foram os episódios de pirataria sarracena no mediterrâneo ocidental. Esses ataques contra as ilhas do litoral do Império Carolíngio, da Itália central e meridional – desencadeados principalmente de al-Andalus, mas também de Magreb – parecem ter sido organizados fora das esferas dos poderes governamentais dos muçulmanos.<sup>33</sup>

---

<sup>30</sup> GUICHARD, Pierre, Islã. In: LE GOFF & SCHMITT (Org.). *Dicionário temático do Ocidente medieval*, v. I, p. 633-635.

<sup>31</sup> LE GOFF, Jacques, *A civilização do Ocidente medieval*, v. I, p. 95-96.

<sup>32</sup> LEWIS, Bernard, *O Oriente Médio. Do advento do cristianismo aos dias de hoje*. Rio de Janeiro: Zahar, 1996, p. 79-87.

<sup>33</sup> Os sarracenos conquistaram Tarento em 840 e Bari em 841, mas a ocupação só durou até a recuperação bizantina nas últimas décadas do século IX. Depois se seguiu o despovoamento dos grandes mosteiros e o ataque a Roma, que chegou a ser parcialmente pilhada em 846. As devastações provocadas pelos piratas se

Durante todo o século X até o início do século XI – quando a conquista da Sardenha em 1015-1016 foi rechaçada por pisanos e genoveses, marcando uma alteração na relação de forças em proveito dos cristãos – os embates foram constantes: as vitórias dos Kalbidas na Sicília, as belicosas expedições contra os reinos cristãos do norte<sup>34</sup> empreendidas pelo poderoso ministro do califado, al-Mansur. Na Itália, era delineada uma espécie de embrião da doutrina da “guerra santa”, cuja elaboração levaria aos movimentos de cruzada.<sup>35</sup>

Mas o episódio crucial do avanço cristão sobre o território conquistado pelos muçulmanos na Europa foi a tomada de Toledo nas últimas décadas do século XI, por Afonso VI de Castela.<sup>36</sup> Paradoxalmente, essa época marcou uma interrupção do avanço cristão sobre a Península Ibérica, pois provocou a entrada dos Almorávidas em al-Andalus em socorro dos reis das *taifas* – desmembramentos do poder centralizador dos muçulmanos na Península – apavorados diante dos avanços da cristandade. Apenas em Aragão, protegido dos Amorávidas por causa do domínio do Cid de Saragoça a Valência, a progressão da Reconquista pôde continuar com a tomada de Huesca, em 1096. Note-se que em 1095, Urbano II já havia lançado em Clermont o apelo à cruzada, acentuando o evidente paralelismo, cronológico até, entre os movimentos de cruzada e de Reconquista.<sup>37</sup> Tanto a leste quanto a oeste a cristandade fortalecida e consciente de seu crescente poder sabia ter que enfrentar, de um lado, os turcos seldjúcidas. A expansão no Oriente se consolidou entre

---

alastraram por uma área geográfica extensa – chegavam a interceptar caravanas de mercadores e peregrinos nos Alpes – e demandou grande esforço dos poderes cristãos locais ou distantes, como italianos e germânicos. Foi uma reação da aristocracia provençal após a captura do abade São Maiol de Cluny pelos muçulmanos, que pôs fim a ocupação da região em 972. GUICHARD, Pierre, Islã, In: LE GOFF & SCHMITT (Org.). *Dicionário temático do Ocidente medieval*, v. I, p. 635.

<sup>34</sup> RUCQUOI, Adeline. *História medieval da Península Ibérica*. p. 122.

<sup>35</sup> LE GOFF, Jacques. *A civilização do Ocidente medieval*, v. I, p. 100.

<sup>36</sup> RUCQUOI, Adeline. *História medieval da Península Ibérica*. p. 167.

<sup>37</sup> LE GOFF, Jacques. *A civilização do Ocidente medieval*, v. I, p. 102. GUICHARD, Pierre, Islã. In: LE GOFF & SCHMITT (Org.). *Dicionário temático do Ocidente medieval*, v. I, p. 638.



1098 e 1199, tendo como ponto culminante a ocupação de Jerusalém (1099), conquanto retomada por Saladino em 1187. Em 1204, a tomada de Constantinopla e o estabelecimento das colônias cristãs do Oriente demandaram o apoio ocidental, no mais das vezes mal organizado, para amenizar a forte pressão muçulmana diante das fracas possibilidades demográficas das Colônias latinas. Do outro lado, a oeste, havia os berberes Almorávidas.<sup>38</sup>

A retomada da expansão cristã na primeira metade do século XII se concretizou a partir dos avanços catalães, aragoneses e portugueses,<sup>39</sup> estes últimos haviam fundado um Estado e uma dinastia apoiados nas vitórias de Ourique (1139),<sup>40</sup> Lisboa e Santarém. O ponto culminante que marcou o êxito decisivo da Reconquista pode ser localizado na grande derrota infringida aos muçulmanos na batalha de Las Navas de Tolosa, em 1212.<sup>41</sup> A partir daí, o espírito cruzadista que inspirava os combatentes espanhóis começava a ser substituído, no decurso do século XIII, por um sentimento pré-nacional que acabou por configurar as políticas fundadoras das “Espanhas” no alvorecer da Modernidade.<sup>42</sup>

Ao que parece, as formas de contato entre o Islã e a cristandade na Alta Idade Média deixam transparecer que o desconhecimento sobre o islamismo no Ocidente era, até então, significativo.<sup>43</sup> Esta situação se modificou, de maneira bastante lenta, a partir da Reconquista. Nas partes meridionais do reino de Leão e nos limites do califado de Córdoba instalaram-se populações cristãs arabizadas. Nos mosteiros destas regiões desenvolveu-se a

---

<sup>38</sup> LE GOFF, Jacques, *A civilização do Ocidente medieval*, v. I, v. I, p. 97-102.

<sup>39</sup> RUCQUOI, Adeline, *História medieval da Península ibérica* p. 177-195.

<sup>40</sup> “D. Afonso Henriques é, talvez, um dos reis mais referidos: rei Santo, fundador da nacionalidade, surge essencialmente ligado ao milagre de Ourique; [...] A sua difusão, suportada por discursos e gravuras impressas, desenvolve-se ao longo da primeira metade de Seiscentos e, após a restauração, passa a funcionar como um dos elementos da legitimidade do novo monarca.” CURTO, Diogo, *O discurso político em Portugal (1660-1650)*. Lisboa: Centro de Estudos de História e Cultura Portuguesa, 1988, p. 23.

<sup>41</sup> GUICHARD Pierre, Islã. In: LE GOFF & SCHMITT (Org.). *Dicionário temático do Ocidente medieval*, v. I, p. 639.

<sup>42</sup> RUCQUOI, Adeline, *História medieval da Península ibérica*, p. 175-194.

<sup>43</sup> GUICHARD, Islã. In: LE GOFF & SCHMITT (Org.). *Dicionário temático do Ocidente medieval*, v. I, p. 640.

arte extremamente original dos moçárabes, entre os séculos IX e X.<sup>44</sup> Ao contrário do que se imaginou por muito tempo, o movimento de cruzada, embora tenha possibilitado a familiarização com os muçulmanos, constituiu relações essencialmente militares – daí o próprio nascimento das Ordens Militares –<sup>45</sup> mas parecem não ter contribuído profundamente para enriquecer o conhecimento do Ocidente sobre o Oriente, nem alterado substancialmente suas condições materiais.<sup>46</sup> Por outro lado, nas margens meridionais da cristandade, populações muçulmanas relativamente numerosas foram integradas aos reinos criados ou aumentados às custas do Islã.<sup>47</sup>

O exemplo mais notável da convivência entre cristãos e muçulmanos foi, sem dúvida, o da Sicília árabe-normanda. Entretanto, o “arabismo” da corte de Palermo não foi exportado. De fato, ali a coexistência entre muçulmanos e cristãos durou cerca de um século, degradando-se progressivamente no fim do século XII e nas primeiras décadas do século XIII. A exceção foi a Espanha onde a permanência das comunidades mudejares foi posta em causa somente depois do fim da Idade Média. Não se deve supervalorizar a convivência entre muçulmanos e cristãos a ponto de se atribuir uma idéia de quase harmonia. Nas cidades subsistiram apenas pequenas “morerías” integradas principalmente por artesãos. Significativas populações de origem árabe só continuaram a existir no

---

<sup>44</sup> GUICHARD, Islã. In: LE GOFF & SCHMITT (Org.). *Dicionário temático do Ocidente medieval*, v. I, p. 641.

<sup>45</sup> “Assim nasceram as militiae (‘Ordens Militares’) de São Jerusalém e do Templo – Ordens Militar-religiosas. Bernardo redigiu para a Ordem do Templo o Liber de laude novae militiae, tratado que distinguia a nova militia Christi (‘exército de Cristo’) da velha militiae saeculi (‘exército secular’) mundana e viciada, e que iria inclusive dar ao combate um significado místico-ascético: os verdadeiros inimigos do templário eram o mal e o pecado, sendo o sarraceno apenas seu símbolo exterior. Esta leitura espiritualista da cavalaria tornou-se rapidamente um dos topoi característicos do gênero épico-alegórico: ela está presente em certos romances do ciclo do Graal e em certos opúsculos didáticos relativos à missão cavaleiresca, como o Livro da Ordem de Cavalaria, de Raimundo Lúlio.” CARDINI, Franco. Guerra e Cruzada. In: LE GOFF & SCHMITT (Org.), *Dicionário temático do Ocidente medieval*, v. I, p. 481.

<sup>46</sup> LE GOFF, Jacques, *A civilização do Ocidente medieval*, v. I, p. 97.

<sup>47</sup> LE GOFF, Jacques, *A civilização do Ocidente medieval*, v. I, p. 96.

campo.<sup>48</sup> Foi nas *huertas* do leste e do sul da Península que tais populações transmitiram aos cristãos as técnicas de irrigação que haviam preservado.<sup>49</sup>

Notadamente no âmbito intelectual, a influência da cultura islâmica, herdeira de uma Antiguidade com a qual a Europa ocidental parecia querer restabelecer contato, foi significativa.<sup>50</sup> Conquanto os contatos diretos com os autores árabes tenham sido prejudicados pela barreira lingüística, não há como não dar importância à posição – entre o desprezo e a admiração – de um Raimundo Lúlio, partidário do aprendizado do árabe para tratar da conversão dos muçulmanos. Morreu como mártir em Bugia no esforço da pregação cristã aos islâmicos. No princípio do século XIV, Anselmo Turmeda chegou mesmo a se converter ao islamismo. Antes deles, Frederico II, rei na corte de Palermo, se interessou tanto pela cultura árabe a ponto de formular questões filosóficas e científicas aos eruditos do mundo muçulmano.<sup>51</sup>

O fato mais marcante do contato intelectual entre a Europa cristã e o Islã foi o movimento das traduções do árabe para o latim, sobretudo nos séculos XII e XIII, conquanto seja necessário apontar o trabalho anterior – na segunda metade do século XI – de Constantino o Africano, que realizou traduções de obras de medicina a partir da escola de Salerno. Na Espanha, as traduções do século XII foram essencialmente de textos árabes adquiridos em al-Andalus, sobretudo em Toledo. Ao que tudo indica, teriam sido principalmente os judeus – capazes de traduzir o árabe para a língua românica vulgar – que

---

<sup>48</sup> GUICHARD, Pierre, Islã. In: LE GOFF & SCHMITT (Org.). *Dicionário temático do Ocidente medieval*, v. I, p. 641.

<sup>49</sup> RUCQUOI, Adeline, *História medieval da Península Ibérica*, p. 90-92.

<sup>50</sup> GUICHARD, Pierre, Islã. In: LE GOFF & SCHMITT (Org.). *Dicionário temático do Ocidente medieval*, v. I, p. 642-643.

<sup>51</sup> LE GOFF, Jacques, *A civilização do Ocidente medieval*, v. II, p. 111-114. LE GOFF, Jacques, *Os intelectuais na Idade Média*, p. 23-29. GUICHARD, Pierre, Islã. In: LE GOFF & SCHMITT (Org.). *Dicionário temático do Ocidente medieval*, v. I, p. 641.

serviram de intermediários para os tradutores em latim antes que estes tivessem aprendido, ou pelo menos alguns deles, o árabe.<sup>52</sup> Como se vê, a importância cultural do movimento das traduções foi considerável nos séculos XII e XIII . Como se discutirá mais adiante, não foi desprezível o papel desempenhado pelo pensador árabe Averróes, grande comentador de Aristóteles no século XII, na constituição da racionalidade ocidental a partir de uma visão laica do mundo.<sup>53</sup>

O Ocidente tirou, por assim dizer, o melhor proveito das inovações – materiais e intelectuais – que conheceu por intermédio do mundo muçulmano, valendo-se dele, em muita medida, para a constituição do que viria a se tornar a nossa tradição greco-romana-judaico-cristã. Quando no início do século XIV, Dante - na sua “Divina Comédia”<sup>54</sup> livrou do inferno Avicena e Averróes, únicos “modernos” ao lado dos heróis e sábios da Antiguidade - anunciou a reformulação da idéia de santidade aviceniana como base da concepção medieval do enobrecimento do homem através do exercício do pensamento.<sup>55</sup> Entretanto, a Europa tentava nesse momento se conceber, por oposição ao mundo islâmico, como legítima herdeira do legado da Antiguidade Clássica. Ao fim e ao cabo, foi através do espírito “gótico” da Idade Média, tão desprezado pelos humanistas – com destaque para

---

<sup>52</sup> Entre os grandes tradutores se destacaram Adelardo de Barth, que em 1126 traduziu as tabelas astronômicas de al-Khuwarizmi, e Geraldo de Cremona, que fixou residência em Toledo como cônego da catedral, aprendeu árabe e traduziu diversas obras. GUICHARD, Pierre, Islã, In: LE GOFF & SCHMITT (Org.), *Dicionário temático do Ocidente medieval*, v. I, p. 642.

<sup>53</sup> ALESSIO, Franco. Escolástica, In: LE GOFF & SCHMITT (Org.), *Dicionário temático do Ocidente medieval*, v. I, p. 376.

<sup>54</sup> Cf. ALIGHIERI, Dante. *Da monarquia* (1298). São Paulo: Tecnoprint S.A., 1997.

<sup>55</sup> Aqui, pode-se pensar, para além de qualquer supervalorização, na influência aviceniana no *modus operandi*, claramente proposto no texto dos Exercícios Espirituais de Santo Inácio de Loyola. Ainda vale destacar que, segundo Guichard, A divina comédia de Dante “deve muito a escatologia muçulmana”. GUICHARD, Pierre, Islã. In: LE GOFF & SCHMITT (Org.), *Dicionário temático do Ocidente medieval*, v. I, p. 642-643.

Petrarca, que tinha aversão por obras árabes e também pelo averroísmo –<sup>56</sup> que a Europa preparou a sua entrada em um novo tempo.

Foi justamente a partir do século XVI que os países ibéricos passaram a assumir o papel de protagonistas dentro do contexto europeu.<sup>57</sup> Tal aspecto mantinha estreita relação com os episódios vividos pelos povos da Península durante as guerras de Reconquista e depois na conquista do Novo Mundo, reafirmando para estes povos sua posição de defensores da *res publica*, da justiça e da fé cristã, defensores de uma ordem universal fundada no poder de um Deus supramundano que a eles havia entregado esta tarefa.<sup>58</sup>

Para esta sociedade a vida humana era percebida como um drama de longo alcance no qual ocorria a eterna luta cósmica entre o bem e o mal. Foi o cristianismo, numa visão judaico-cristã, que consolidou o drama da humanidade a partir do estabelecimento de uma perspectiva triádica do tempo: um começo, a criação divina, a queda e o pecado original; um centro, a vinda de Cristo; um fim, o retorno ao Criador.<sup>59</sup> Assim, a sociedade ibérica integrava um processo de constituição marcado por um desígnio, qual seja, a vitória do bem sobre o mal.

Os portugueses que se lançaram contra os muçulmanos na Reconquista e mais tarde contra judeus, protestantes e os gentios nos mundos novos e desconhecidos, tiveram como

---

<sup>56</sup> Cf. LEMOS, Éster de (Dir.). *Francesco Petrarca*. Lisboa: Verbo, 1972.

<sup>57</sup> É notório que os escritores portugueses dos Quinhentos procuraram descrever que os feitos de Portugal superavam em tudo os dos Antigos, Gregos e Romanos. AVELAR, Ana Paula. A Cronística joanina da Expansão – Discursos de um poder imperial. In: *D. João III e o Império. Actas do Congresso Internacional Comemorativo do seu Nascimento*. Lisboa: CHAM/UNL, 2004, p. 76.

<sup>58</sup> Segundo Adeline Rucquoi “O poder dos príncipes hispânicos vinha-lhes sobretudo de uma missão divina, a da reconquista da península aos infiéis para a entregar à cristandade. [...] Fosse em Aragão, em Castela ou em Portugal e, indiretamente em Navarra, os reis eram justificados por essa tarefa, e a extensão de seu território às terras retomadas aos muçulmanos constituía apenas a prova da sua submissão a Deus e aos seus mandamentos. Esta concepção de poder, que é igualmente uma justificação para os príncipes que o exercem, foi elaborada no decorrer do século XII e deve muito ao direito romano e à noção de Imperium.” RUCQUOI, Adeline, *História medieval da Península Ibérica*, p. 215.

<sup>59</sup> Cf. DELUMEAU, Jean. *O que sobrou do paraíso?* São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

fonte de inspiração e sentido este registro da história fornecido pelo cristianismo. Ou seja, era o “batismo” católico desses feitos que confirmavam e justificavam à nação portuguesa, como parte de um plano divino, a posição de “escolhida” para a realização da expansão da Fé. Os portugueses eram detentores de uma missão universal, de um desafio que solidarizava reis, nobres, povo, possibilitando a constituição de uma tradição original e particular. Para realizar sua missão, Portugal, como parte da Ibéria, transformou-se, num deslocamento do processo de Reconquista, em cristandade militante.<sup>60</sup>

## 2. A formação da cristandade militante

Durante todo o período medieval a cosmovisão cristã compreendia o universo como um todo organizado e orgânico, onde Deus era essência por excelência e tinha vontade soberana. Para efetuar uma associação possível entre um Deus de vontade soberana e o universo harmônico e arquitetônico dos gregos, Santo Agostinho transubstanciou o cosmos helênico como um todo não criado em obra de um Deus pessoal e voluntarioso.<sup>61</sup> Entretanto, o cosmos como criação divina é inexistente no pensamento platônico. Diante desta dificuldade, Santo Agostinho lançou mão da cosmologia de Dionísio, o Areopagita, para a construção do universo teológico e histórico do cristianismo: “Sabia Dionísio, [...] que la transcendência de la Deidad se concilia com el mundo al indentificarse la Idea,

---

<sup>60</sup> Aqui se evidencia a tarefa completamente integrada à cosmologia das sociedades ibéricas com relação à figura dos monarcas como *defensor fidei*.

<sup>61</sup> Cf. EVANS, Gillian Rosemary. *Agostinho sobre o mal*. São Paulo: Paulus, 1995.

pensamiento de dios, com el Logos personal, Dios de Dios, por quien todo há sido hecho.”<sup>62</sup>

Para Santo Agostinho, Deus estaria contido nos arquétipos – idéias consubstanciais do próprio ser – que existiam desde sempre para serem utilizados segundo uma seqüência determinada por Ele. Assim, Deus era a origem de tudo e a criação do mundo foi um ato de pura bondade, dádiva divina. As *idéias* platônicas passaram a ser propriedade de Javé, o antigo deus dos judeus, e a partir daí construiu-se o perfil do Deus dos cristãos.<sup>63</sup>

A filosofia como instrumento dos homens para ascender a Deus perde o *status* de amor pela sabedoria para assumir-se enquanto amor a Deus, aceitando seus limites quanto à completa compreensão da natureza divina e da criação. A razão, então, ganhou significado através da iluminação divina a partir da possibilidade de participar da compreensão da luz verdadeira que era Deus.<sup>64</sup> Tal como em Platão, o processo de conhecimento se dava pelo exercício de reminiscências das idéias impressas na alma humana.

Com o pecado original o corpo tornou-se a prisão da alma, levando os homens à incessante busca da liberação da culpa. Nessa busca de liberação a liberdade humana afastou-se dos ideais da democracia grega para alojar-se no interior de cada homem. Cabia a cada um, segundo Santo Agostinho, tornar essa “casa interior” receptáculo da graça divina, efetivando a liberdade através da redenção, da superação do desejo – ausência de perfeição – da busca de sua plenitude na participação da verdade divina. Só a verdade

---

<sup>62</sup> MARTIN, Teodoro (org.). *Obras completas Del Pseudo Dionísio, o Areopagita*. Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, 1990, p. 67.

<sup>63</sup> AGOSTINHO, Santo. *A trindade*. Tradução de Augustinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1995, p. 378-382.

<sup>64</sup> AGOSTINHO, Santo. *Confessiones de San Agustín*. Tradução de Augustinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1995, p. 522. Cf. CALATRONI, Maria Teresa. Alguns aspectos de la dialética e Platon y Agustín. *Proyeccion actual*. In: *Veritas*, v. 43, n. 4, p. 885-896, dez-1998.

divina era capaz de preencher a infinitude do desejo humano.<sup>65</sup> Então, o homem possuía o livre arbítrio apenas como caráter trágico, ou seja, ele só era efetivo para a recusa do pecado. Ao cair em pecado, espontaneamente, o homem afastava-se de Deus, mas sua liberdade não era suficiente para reaproximá-lo. Para recuperar-se, o homem necessitava da graça divina porque era esse socorro divino que emprestava ao livre arbítrio a capacidade de evitar o pecado, mantendo a liberdade humana que era a de buscar seu Criador.<sup>66</sup> Como se sabe, foi na questão da liberdade humana agostiniana que mais tarde Lutero construiu o significado protestante para a predestinação.

Na visão agostiniana, as cidades eram resultado da inclinação natural dos homens para a vida em comunidade e tinham como função realizar o bem comum, a unidade e o fim comum do corpo político. Mas para viver em sociedade, levando-se em conta que após o pecado original o homem perdeu o contato imediato com a lei divina, os homens foram obrigados a criar a lei temporal, forma imperfeita de justiça.<sup>67</sup> A lei temporal deveria buscar inspiração na lei divina para que pudesse, minimamente, efetivar o exercício da justiça. Nesse sentido, a política perdeu a dimensão moral da realização humana – tal como para os gregos – para remeter-se à prática das virtudes cristãs, como a fé e a caridade.

Nessa sociedade dividida, entre a lei divina e a lei humana – mesmo que teoricamente ambas mantivessem constante concordância – era possível pensar a existência de uma cidade de Deus e uma cidade terrestre, onde cada homem teria dupla cidadania. À cidade terrestre cabia a organização da sociedade com vistas à realização do bem comum e

---

<sup>65</sup> Cf. AGOSTINHO, Santo. *Confessiones de San Agustín*. Traducidas por Eugenio Ceballos. Buenos Aires: Poblet, 1941.

<sup>66</sup> AGOSTINHO, Santo. *O livre arbítrio*. Tradução de Nair Assis de Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995, p. 57-61.

<sup>67</sup> Cf. AGOSTINHO, Santo. *De correptione et gratia. Secundum textum Maurinorum*. S/d., 1951.



da justiça, à manutenção da harmonia e da paz entre as várias partes do todo do corpo político como um corpo orgânico. A cidade de Deus era *Congregatio Fidelium*, construída pelos homens no amor de Deus.<sup>68</sup>

Perante a lei divina, todos eram iguais e as diferenças entre governantes e governados apenas se explicava pela necessidade de que cada um cumprisse sua função para a efetivação da justiça. O mundo da política estava completamente subordinado à lei divina porque a tarefa central do cristão era a construção da cidade de Deus, ou seja, tudo deveria ser hierarquizado para o fim último do homem: a salvação espiritual. O rei era o encarregado de Deus na terra para cuidar do povo cristão.

O longo reinado da teologia agostiniana anunciou o fim de sua supremacia quando um novo espírito especulativo foi incrementado com a introdução dos textos de Aristóteles levados pelos árabes à Península Ibérica.<sup>69</sup> Foi Abelardo quem inaugurou um método, herdado por Santo Tomás de Aquino, em que a razão foi revalorizada como instrumento para o esclarecimento das questões da Fé e dos dogmas. Abelardo abandonou a teoria da “iluminação” agostiniana, que vinculava a capacidade cognoscitiva concreta e humana à dádiva de um Deus transcendente, para tentar levar ao máximo a autonomia da ação humana sem negar a precedência da vontade de Deus.<sup>70</sup>

A chegada das obras de Aristóteles à Península marcou o início do estabelecimento de uma certa primazia intelectual dos ibéricos que se irradiava a partir da cidade de Toledo,

---

<sup>68</sup> Cf. AGOSTINHO, Santo. *A cidade de Deus (contra os pagãos)*. Petrópolis: Vozes, 1990.

<sup>69</sup> Notadamente: *Liber Ysagogarum Alchorismi* de Al Khwarizmi traduzido por Adelardo de Bath (século XII), *De Aluminibus et Salibus* de Rhazes traduzido por Gerardo de Cremona (século XII), *De Proprietatibus Elementorum* de Pseudo-Aristóteles traduzido por Gerardo de Cremona (século XII), *Opticae Thesaurus* de Ibn Al-Hazen (fim do século XII), a parte física e filosófica de *Kitab al-Shifa* – Comentário sobre Aristóteles de Avicena (século II), Comentários sobre a física de Averroes traduzido por Michel Scot (século XIII) *Meteorologia IV, Phusica, De Generatione et Corruptione, Parva Naturalia, metaphysica* de Aristóteles (século XII), entre outros de Hipócrates, Euclides, Arquimedes, Galeno, Ptolomeu.

<sup>70</sup> GILSON, Etienne. *A filosofia da Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 414-416.

causando grande impacto nos centros mais tradicionais de reflexão do cristianismo como a Universidade de Paris, Bolonha e Oxford <sup>71</sup>. Entretanto, foi Tomás de Aquino quem conferiu à filosofia o papel de buscar as verdades acessíveis ao entendimento humano. Para ele, a teologia baseava-se na Revelação e na autoridade da palavra divina. Desse modo, estabeleceu uma distinção fundamental entre a razão e a Fé, afirmando a autonomia de ambas ao mesmo tempo em que destacava a necessidade de sua concordância e de sua complementaridade. Teologia e filosofia, diferentes quanto à natureza e aos métodos, tinham a necessidade permanente de acordo entre elas.

Para Santo Tomás de Aquino, Deus criou o universo do nada por um ato livre, adequado à sua perfeição absoluta, e nesse ato de criação, comunicou a cada criatura parte de sua perfeição. Se os seres eram diferentes, essa diversidade se justificava porque eles foram criados como emanações divinas orientadas para um fim, que era o retorno ao Criador. O universo físico era um gigantesco palco para o movimento do homem em busca de uma perfeição possível porque a alma encontrava no corpo físico a oportunidade de construir sua plenitude. Nesse sentido, o elemento básico da liberdade era a vontade, e o objeto da vontade humana era o bem, para o qual o homem teria tendência natural.<sup>72</sup> Mas a liberdade não era a realização automática do bem e sim fruto da ordenação consciente dos homens que, para atingi-lo, utilizavam o auxílio da razão.

Com Santo Tomás, a cidade ganhou nova dignidade, justificando a produção de uma teoria política. O homem, como animal social e político, naturalmente inclinado à vida

---

<sup>71</sup> Sobre a fundação das Universidades Cf. GILSON, Etienne, *A filosofia da Idade Média*, p. 482-493. VERGER, Jacques, Universidade, In: LE GOFF & SCHMITT (Org.). *Dicionário temático do Ocidente medieval*, v. II, p. 573-587. LE GOFF, Jacques. *Os intelectuais da Idade Média*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

<sup>72</sup> Nas questões referentes ao livre arbítrio, a mente humana era orientada pela *sindérese*. Cf. AQUINO, Santo Tomás. *Summa Theologica*. Tradução de Alexandre Correa. São Paulo: Indústria Gráfica Siqueira, 1959. 2<sup>o</sup>, I, 79, artigo XII.

social necessitava da cooperação de outros homens. Assim, o homem deveria construir voluntária e conscientemente a sociedade. A cidade era uma aquisição a ser realizada pela razão e pela vontade para constituir-se como comunidade perfeita, obra da razão prática e da liberdade humana.<sup>73</sup> Nesse ponto, Santo Tomás de Aquino se afastava radicalmente das teorias agostinianas e escatologizantes do passado cristão e da idéia de imperfeição da cidade terrestre.

A cidade deveria funcionar como um corpo. A autoridade concentrada na cabeça-rei tinha como função manter a harmonia entre as partes-súditos heterogêneas e múltiplas, ordenando-as para o bem comum, promovendo a virtude de seus cidadãos.<sup>74</sup> O exercício da autoridade, o “legislar”, era a arte principal da política porque era dela a responsabilidade de manter o ordenamento e a harmonia do todo social, perfeitamente. O objetivo da política era fazer com que os cidadãos pudessem desfrutar ativamente da vida, realizando ações nobres e virtuosas. “Não é o príncipe, mas a justiça que reina por meio de ou em um príncipe”.<sup>75</sup> Ora, se a justiça era entendida como o poder intermediário entre Deus e o mundo, o rei passou a representar esse papel intermediador.<sup>76</sup>

O mundo era formado por uma série de “comunidades” hierarquicamente dispostas e governadas por uma lei proporcional às suas naturezas. Existiam uma lei divina que era matéria da Revelação e dos desígnios de Deus, uma lei natural vinculada à perfeição que fora impressa na alma dos homens por Deus, e uma lei humana elaborada com a ajuda da

---

<sup>73</sup> AQUINO, Santo Tomás, De Regno I, XII, 53. In: SANTOS, Arlindo Veiga dos. *Filosofia política de Santo Tomás de Aquino*. São Paulo: José Busharsky Editor, s/d., 3ª. edição, p. 21.

<sup>74</sup> AQUINO, Santo Tomás, *Summa Theologica*, III, q., VIII, a 1, ad 2.

<sup>75</sup> KANTOROWICZ, E. *Os dois corpos do rei*, p. 77.

<sup>76</sup> “Há de haver leis, que presidam aos homens, que isto é dar presidência a Deus, não hão de presidir os homens com seu arbítrio à lei, e à razão, que isto é dar a presidência às feras, à cobiça, à ira e às paixões, como disse Aristóteles.” *Tratado analítico e apologetico*, escrito por Manuel Rodrigues Leitão em meados do século XVII e publicado em 1715. HESAPANHA & XAVIER. A representação da sociedade e do poder. In: MATTOSO, José (Org.), *História de Portugal – O Antigo Regime*. Lisboa: Editorial Estampa, 1993, p.121.

razão. A lei natural, como parte da razão divina, não podia ser alterada pela lei humana. Era a lei natural<sup>77</sup> que orientava e normatizava o comportamento humano na sociedade, determinando as virtudes fundamentais à vida comunitária: moderação, valor, justiça, prudência.<sup>78</sup>

A cosmovisão tomista apresentava-se como ampla e sistemática tentativa de unir as verdades da Fé às ordens do mundo físico e forneceu os princípios básicos para a construção dos eixos do pensamento político medieval como as idéias de unidade do cosmos, da humanidade como corpo místico, da concordância entre *civitas* e a Igreja. Foi a apropriação do tomismo agregado a outros princípios teológicos e políticos que possibilitou a Portugal construir uma racionalidade para a organização da sociedade e do poder monárquico.<sup>79</sup>

Foi a partir do século XIV que os italianos redescobriram o rico tesouro da tradição clássica e latina como instrumentos de referência teórica e prática. Petrarca foi quem, principalmente, patrocinou a revalorização da tradição clássica, e a importância que seus trabalhos adquiriram é o testemunho do claro processo de fragmentação da antiga unidade da reflexão cristã.<sup>80</sup> Demonstrando pouco interesse no jogo escolástico de Santo Agostinho e Santo Tomás de Aquino, Petrarca mergulhou na exploração dos clássicos latinos com o

---

<sup>77</sup> A importância da lei natural para o tomismo teve inspiração em Cícero e Sêneca mais do que em Aristóteles porque inexistia no aristotelismo a idéia de uma ordem cósmica governada pela providência divina.

<sup>78</sup> São as mesmas virtudes cardeais já estabelecidas pela tradição neoplatônica agostiniana do cristianismo. Santo Tomás de Aquino preservou as virtudes agostinianas em substituição às virtudes aristotélicas.

<sup>79</sup> “Tudo decorre da Providência Divina, de uma lei superior. A ela se tem de subordinar as leis da terra. O universo humano é o universo moral e a ética política inseparável da moral cristã. Em Deus está o arquétipo dos governantes. Como Ele é a justiça devem estes [os príncipes] realizá-las na terra. E como o Senhor devem também ser temidos e amados.” ALBUQUERQUE, Martim de. *A sombra de Maquiavel e a ética tradicional portuguesa*. Lisboa: FLUL/Instituto Histórico Infante D. Henrique, 1974, p. 69.

<sup>80</sup> GILSON, Etienne, *A filosofia da Idade Média*, p. 897-908.

propósito de constituir estratégias para o fortalecimento das cidades italianas.<sup>81</sup> Para tanto, ele retomou os temas da virtude e da fortuna a partir de Cícero, para quem a verdade podia ser alcançada pela filosofia e comunicada pela retórica. Então, a virtude estava ligada à prática política e, latinamente, revestida de patriotismo.<sup>82</sup> Em detrimento das virtudes cristãs agostinianas e tomistas, reaparece a crença, segundo a noção clássica, de que o acesso à virtude poderia ser garantido pela educação, de acordo com os padrões pré-cristãos ciceronianos. Por seu lado, a fortuna desligava-se dos designios misteriosos da providência divina, possibilitando aos italianos encará-la como um dado real passível de ser controlado pela *virtú* humana.<sup>83</sup> Ao reconstruir o confronto da *virtú* com a *fortuna*, numa perspectiva anti-agostiniana, Petrarca proporcionou à capacidade humana a possibilidade de mudar as circunstâncias adversas da vida e do acaso. Dessa forma, descortinou-se o palco para o maquiavelismo.

Maquiavel criticava a ingênua suposição de que o príncipe deveria governar através da persuasão, abrindo mão da coação. Ao contrário, imaginava o príncipe metade “leão” – força –, metade “raposa” – astúcia –, combinadas para o alcance do objetivo final.<sup>84</sup> Com Maquiavel, a política se emancipou da religião e da moral, ambas reduzidas a instrumentos de poder e manutenção do Estado. Tudo na política passou a ser intrinsecamente humano. Eram os poderes humanos agindo sobre a *fortuna* que colocavam por terra a noção de uma providência divina capaz de explicar a vida.

---

<sup>81</sup> LEMOS, Éster de (Dir.). *Francesco Petrarca*. Lisboa: Verbo, 1972, p. 82.

<sup>82</sup> Cf. FVERGEAT, Maurice. *Cicéron. Traités de rhétorique extraits, texte latin*. Paris: A. Hatier, 1973. CÍCERO. Da Republica. In: EPICURO. *Antologia de textos*. Tradução de Agostinho da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

<sup>83</sup> BARBOZA FILHO, Rubem. *Tradição e artifício. Iberismo e barroco na formação da América*. Rio de Janeiro: IUPERJ, 1998, p. 252-256.

<sup>84</sup> ALBUQUERQUE, Martin de, *A sombra de Maquiavel e a ética tradicional portuguesa*, p. 84.

Evidentemente, Maquiavel foi fortemente combatido, sobretudo pelo humanismo não italiano marcadamente cristão.<sup>85</sup> Pode-se imaginar seu impacto sobre a Ibéria, conquanto seja interessante observar que, segundo Richard Morse, Maquiavel despertou menos interesse em Portugal do que na Espanha. Morse atribui esta constatação ao fato de que Portugal possuía uma maior integração política e ambições ultramarinas mais concretas, o que reduzia a necessidade de “diagnósticos” políticos mais elaborados.<sup>86</sup>

Em uma outra vertente, Erasmo pode ser apontado como o personagem central no combate dos humanistas ao maquiavelismo. Através de um “evangelismo político”, Erasmo procurou recuperar as verdades imperfeitas da cultura clássica de modo a conferir-lhes um novo valor a partir das premissas do cristianismo.<sup>87</sup> Esse esforço explicava-se na percepção clara que Erasmo tinha acerca da separação entre a herança grega e a tradição judaica, o que, no limite, poderia justificar a crise das antigas visões de mundo do cristianismo. O objetivo que ele perseguia era promover uma síntese entre classicismo e cristianismo e, no âmbito da política, significou a tentativa de reassociar as virtudes cristãs e o poder.<sup>88</sup>

Segundo Erasmo, para bem desempenhar seu papel, os príncipes deveriam obter uma educação fortemente marcada pelos valores morais do cristianismo e pelo desenvolvimento das virtudes necessárias ao bom governo. Cada príncipe era *Imago Dei*, representante da imagem de Deus na terra, o que tornava imperioso uma perfeita coerência

---

<sup>85</sup> MORSE, Richard. *O espelho de Próspero*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 57.

<sup>86</sup> Cf. MORSE, Richard. *O espelho de Próspero*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

<sup>87</sup> LINS, Ivan. *Erasmo, a Renascença e o humanismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967, p. 166-168.

<sup>88</sup> Cf. FEBVRE, Lucian. *Erasmo la contrarreforma y el espíritu moderno*, s/ed., 1970.

entre as virtudes encarnadas na pessoa do príncipe e sua prática de governo, levando-o à busca sistemática da afeição dos súditos.<sup>89</sup>

É interessante pensar que a dissolução das grandes sínteses racionalizadoras do cristianismo a partir do final da Idade Média já anunciava uma reforma católica, se não anterior pelo menos concomitante à própria reforma protestante. É claro que não se trata de menosprezar o movimento de contenção do avanço do protestantismo empreendido, sobretudo nos países ibéricos – no qual os jesuítas tiveram importância decisiva – que caracterizou a teologia tridentina e a “contra reforma” mas, ao mesmo tempo, é imprescindível levar em consideração que a divergência das tradições católica e protestante não foi propriamente um divórcio no sentido em que ambas construíram seu arcabouço em fontes teóricas muito próximas e não de todo contraditórias. Desse modo, é possível compreender tanto a reforma católica quanto o protestantismo fora de um registro do tipo causa e efeito. O que de fato determinou o surgimento desses movimentos foi a necessidade premente de construir ou reconstruir uma visão de mundo capaz de abarcar a nova complexidade do cosmos que se apresentava aos homens, principalmente a partir do século XV.<sup>90</sup> E, nesse sentido, ambas não significaram o surgimento de grandes transformações, mas antes aquilo que resultou das especulações teológicas e filosóficas que se vinham processando nos séculos anteriores.

Apesar do substrato comum, a interpretação destas obras imprimiria significados diferentes no contexto católico e no protestante. Enquanto as sociedades na Ibéria reafirmaram sua tradição de *Defensor Fidei*, aprofundando o cristianismo católico como

---

<sup>89</sup>ERASMO na *Biblioteca Nacional, século XVI*. Lisboa: A biblioteca, 1987, p. 93. BARBOZA FILHO, Rubem. *Tradição e artifício*, p. 263.

<sup>90</sup>BURKE, Peter. *A cultura popular na Idade Média: Europa 1550-1800*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 288.

raiz de sua identidade e aceitando as premissas teológico-políticas de um tomismo crítico e analítico, o luteranismo e o calvinismo voltaram-se para a adoção do modelo agostiniano em que os homens marcados pelo pecado não podiam compreender os desígnios divinos e nem tinham autonomia para buscar a salvação e a redenção. São perspectivas simetricamente inversas. No protestantismo a verdadeira Igreja era invisível, *Congregatio Fidelium*, e o poder temporal, criado pela sabedoria divina, exigia a completa obediência dos súditos.<sup>91</sup> Essa teoria da origem divina do poder temporal transformava a desobediência à autoridade em ofensa a Deus; portanto, pecado. Assim, os governos tirânicos deveriam ser suportados porque eram consequência dos pecados dos homens. Aos homens só restava a resistência passiva porque o julgamento e o castigo dos soberanos eram atribuições divinas. Desaparece o direito de resistência à autoridade injusta tão caro à tradição ibérica e ao tomismo suareziano. Na teoria de Suárez, o poder temporal era transferido ao governante pelos súditos e ao recebê-lo, também o governante, submetia-se ao reino – sociedade – como parte integrante do corpo místico que devia funcionar como um todo harmonioso. Se o governante por meio de seus atos concorria para a quebra da harmonia era legítima a sua deposição.<sup>92</sup>

---

<sup>91</sup> Cf. AGOSTINHO, Santo. *A cidade de Deus (contra os pagãos)*. Petrópolis: Vozes, 1990.

<sup>92</sup> SUÁREZ, Francisco. De Legibus, 4,4,2. In: ROBLEDO, Ignácio Gomes., *El origen Del poder político según Francisco Suárez*. México: Editorial Jus, 1948. Em Portugal, o pacto de sujeição pressupunha, como disse Suárez, a *quasi alienato* do poder, a quase alienação do poder estava na população que o transferia para o rei. O modelo dessa alienação era o modelo jurídico da escravidão. O rei era sagrado não só porque sua pessoa imortal era teorizada segundo o modelo da pessoa mística de Cristo, mas porque representava a soberania popular alienada nele. HANSEN, Adolfo. Razão de Estado. In: MORAES, Adauto (Org.), *A crise da razão*, p. 165. MONTEIRO, Rodrigo Bentes. *O rei no espelho: a monarquia portuguesa e a colonização na América*. São Paulo: HUCITEC, 2002, p. 167-171.



### 3. A coroa portuguesa: *Defensor Fidei*

O grande dilema constituído pela crise da visão de mundo medieval levou os ibéricos à busca de diferentes tentativas para a construção de uma racionalização e sistematização cosmológicas. E o que acabou por se caracterizar como uma especificidade da visão de mundo das sociedades ibéricas está vinculado ao conjunto das próprias especificidades da história de Portugal e Espanha, suas tradições visigóticas, as circunstâncias da guerra santa contra os muçulmanos, a convivência forte e marcante com mouros e judeus.<sup>93</sup>

Sobretudo até o século XV, Portugal e Espanha recebiam da Europa Central e de Roma as grandes cosmovisões do cristianismo, mas estabeleciam sua diferença em relação a esses centros na forma como se apropriavam delas.<sup>94</sup> A missão de vencer o Islã, associada à idéia de povo missionário escolhido por Deus para a expansão da Fé, distanciou a Ibéria do centro da cristandade europeia justamente para que séculos mais tarde ela viesse a assumir esse lugar como centro do mundo moderno, responsável pela conquista do mundo em nome da Europa.

É interessante ressaltar que nesse momento, no início do século XV, Portugal e Espanha começaram a empreender um movimento de expansão marítima. Em outras palavras, a conquista do Novo Mundo e suas implicações sócio-políticas levaram os países ibéricos à ampliação de suas fronteiras para fora da Europa, para além das fronteiras

---

<sup>93</sup>As especificidades das guerras de Reconquista, as tradições visigóticas que marcaram a constituição das sociedades ibéricas acabaram por conduzir à constituição de um outro arcabouço cosmológico. Cf. PAES, Maria Paula Dias Couto. O príncipe Cristão. In: *Teatro do controle. Prudência e Persuasão nas Minas do Ouro*. PPG em História. FAFICH/UFMG, 2000.

<sup>94</sup> LE GOFF, Jacques, *Os intelectuais na Idade Média*, p. 107-111.

meramente geográficas. A conquista do Novo Mundo, assim como havia ocorrido com as guerras de Reconquista, encontrava justificativa moral e religiosa na missão de expandir a fé católica.<sup>95</sup> É importante levar em consideração esse aspecto para compreender que Portugal e Espanha “retornaram” ao contexto europeu para protagonizar uma outra guerra santa contra o protestantismo, reacendendo o espírito cruzadista na Europa. Portugal e Espanha só adquiriram um papel central na vida europeia depois de terem se expandido e conquistado os “confins” do mundo. Então, o processo de ocidentalização desses países não se confundiu com a sua europeização.

Quando as sociedades Ibéricas voltaram sua atenção para a Europa, a tentação foi a de hispanizá-la através de sua religiosidade e de seus valores específicos e, nesse momento, Portugal começou a constituir-se metageograficamente como extremo ocidente da Europa, distanciando-se, na proporção em que isso foi possível, das propostas do reino espanhol para construir sua “identidade” nacional. Não interessaram a Portugal as guerras de conquista na Europa nas quais se envolveu a Espanha.<sup>96</sup> Portugal projetou-se para fora do território europeu empreendendo a conquista e o domínio no Oriente e na América onde pôde forjar a manutenção e a renovação do significado providencialista e cristão, consolidando a unidade do reino. A constante expansão territorial possibilitou a Portugal a

---

<sup>95</sup> É preciso ter em mente que a conquista e colonização do Novo Mundo puderam proporcionar aos monarcas ibéricos a capacidade de “neutralização” dos embates entre os grupos aristocráticos através da distribuição de cargos no Império marítimo inclusive se utilizando dos conflitos de interesses que coexistiam dentro da sociedade para a própria manipulação de suas rivalidades. ELIAS, Norbert. *A sociedade de Corte*. Lisboa: Editorial Estampa, 1995, p. 195. Hespânia reforçou o mesmo aspecto: “[...] a divisão política do espaço constitui também um instrumento de poder [...] que serve tanto para a organização e perpetuação do poder de certos grupos sociais como para a expropriação de outros grupos”. HESPANHA, Antônio Manuel. *As vésperas do Leviathan – Instituições e poder político português – século XVII*, p. 87.

<sup>96</sup> PAES, Maria Paula Dias Couto, *Teatro do controle. Prudência e Persuasão nas Minas do Ouro*, p. 17.

união da sociedade em torno do rei,<sup>97</sup> como figura dirigente e instrumentalizadora desse processo, e foi nesse sentido que o neotomismo pôde ressurgir como premissa possível para a organização da visão de mundo da sociedade portuguesa, quando “Também se evidencia a magnitude da virtude régia, disto: que traz principalmente, semelhança com Deus, por fazer no reino o que Deus faz no mundo[...].”<sup>98</sup>

Como sociedade de fronteira em permanente expansão e movimento, em Portugal a sociedade estava envolvida na conquista de um mundo novo e distante, num tempo em que as aventuras ultramarinas estavam cercadas pelo incerto e pelo inesperado. Prevalencia a mentalidade peculiar do guerreiro medieval ligada à valorização dos feitos da aristocracia guerreira, em que o homem amava a vida, seus prazeres e evitava grandes elucubrações sobre a morte, uma vez que ela se apresentava eminente.<sup>99</sup> Todo o esforço do conquistador, e os perigos que envolviam esse esforço, justificava-se pelo plano divino do qual era personagem central. Daí o embelezamento da guerra e a celebração da morte honrosa em combate,<sup>100</sup> típicos da literatura da época. Transformar esse mundo em paisagem rotineira e previsível significaria negar o objetivo missionário da sociedade portuguesa: dominar o mundo e expandir a fé católica. Mais do que racionalizar o mundo, o que entusiasmava os portugueses era a possibilidade de enobrecimento na oferta da vida pela Fé e pelo reino e, é claro, o rápido enriquecimento vislumbrado na exploração colonial.

---

<sup>97</sup> HESPANHA, António Manuel. As estruturas políticas em Portugal na época Moderna. In: TENGARRINHA, José (Org.). *História de Portugal*. São Paulo: EDUSC, 2000, p. 88-121.

<sup>98</sup> AQUINO, Santo Tomás, De regno, I, IX, 40. In: SANTOS, Arlindo Veiga dos, *Filosofia política de Santo Tomás de Aquino*, p. 99.

<sup>99</sup> DUBY, Georges. *Idade Média, idade dos homens*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p.172-174.

<sup>100</sup> “A sua difusão, no âmbito dessa ‘civilização de combate’, posterior a Trento, deve impregnar os sermões, o teatro e a iconografia a ponto de fornecer um dos quadros mais difundidos da memória coletiva.” CURTO, Diogo Ramada, *O discurso político em Portugal (1600-1650)*, p. 22.

A sociedade portuguesa do início da época Moderna compreendia suas ações no mundo como parte de uma determinação divina. A dimensão do sagrado encontrava-se muito próxima de suas vidas e do poder temporal.<sup>101</sup> A intimidade dos portugueses com o sagrado era produzida por uma enorme variedade de estratégias, tais como a aparição de Cristo a D. Afonso Henriques, a retórica reforçadora do milenarismo e da vocação de Portugal ao *Imperium*, a crença na intervenção dos Santos e da Virgem Maria para solucionar os problemas mais cotidianos. Na tradição portuguesa, a proximidade do sagrado, num registro marcadamente anti-agostiniano e latino, remete-se ao caráter providencialista da guerra contra os muçulmanos quando os Santos, permanentemente invocados, “desciam” às batalhas para garantir-lhes a vitória como os antigos deuses gregos na guerra de Tróia. A noção de que os portugueses estariam sempre prontos a sacrificar a vida para a maior glória de Deus acabou por imprimir na sociedade a idéia de que possuía relações privilegiadas com Deus e com os Santos.<sup>102</sup>

A aproximação entre o sagrado e as ordens do mundo significou a constituição de premissas muito específicas no âmbito da política. Ao soberano cabia a função de condutor de uma tarefa sagrada, incorporando à autoridade temporal o carisma do sagrado e associando num registro único a expansão do reino e a expansão do cristianismo. Dessa forma, a figura do rei não era apenas a de um *Defensor Fidei*, mas ele também era o responsável pela salvação de seu povo e pela integridade de sua Fé. Os soberanos exploraram essa associação para fortalecer suas posições, misturando *regnum* e

---

<sup>101</sup> ALBUQUERQUE, Martin de, *A sombra de Maquiavel e a ética tradicional portuguesa*, p. 69.

<sup>102</sup> Para se ter uma idéia da importância dessa noção de privilégio em meio à sociedade portuguesa basta lembrar que, segundo Alcir Pécora, a fundação do primeiro povoado português, Setúbal, era atribuída tradicionalmente a Tubal, filho de Javé, neto de Noé. PÉCORA, Alcir. *Teatro do sacramento. A unidade teológico-retórico-política dos sermões de Antônio Vieira*. São Paulo: EDUSP, 1994, p. 249.

*sacerdotium*.<sup>103</sup> A unidade na Fé era a garantia da unidade do reino e também da realização da tarefa que justificava a sociedade diante de Deus. Por isso, foi possível aos reis tornar indissociáveis essas duas funções, o que acabou por imunizá-los diante das intromissões papais. Mais tarde, esta prática permitiu à Inquisição um poderoso controle sobre a consciência dos súditos.

A sociedade portuguesa se enxergava como uma comunidade heróica, ao mesmo tempo em que se organizava como uma comunidade religiosa e política. A comunhão de todos nos valores da Fé, além de promover a unidade do reino, personificada na figura do rei – representação mais próxima visível da vontade divina – evidenciava o destino escolhido e abraçado pelo povo. A conquista do Oriente e do Novo Mundo tornou-se um objetivo político e religioso da Coroa como instrumento de reafirmação constante, perante a sociedade, da certeza de ter sido escolhida por Deus. A expansão era parte de um drama universal que dava sentido à vida de todos e que o rei deveria preservar a todo custo.

Por seu lado, o movimento de expansão e conquista e seus desdobramentos no processo de colonização ampliaram o mundo daquela sociedade até o ponto em que seus valores, instituições e mesmo seus objetivos já não encontravam coerência na imaginação simplificada de uma estrutura social alicerçada, principalmente, na idéia de aproximação entre a dimensão do sagrado e da ordem temporal. A partir do século XVI os portugueses

---

<sup>103</sup> No limite, o fato de que o rei concentrava na sua pessoa o *regnum* e o *sacerdotium* resultou na nacionalização precoce – no sentido em que essa “nacionalização” foi anterior ao movimento estimulado pelos protestantes ao norte da Europa no século XVI – das Igrejas portuguesas e Roma foi obrigada a reconhecer este controle do soberano sobre as igrejas locais. D. João I (1385-1433) obteve do Papa Bonifácio IX o direito de padroado, fato confirmado pelo Papa Adriano VI em favor do rei D. João III, em 1522. A concessão do direito de padroado significava que os Papas cediam à Coroa portuguesa o controle sobre a Igreja em terras ultramarinas para melhor promover a expansão da fé católica. Cf. MATOS, Henrique Cristiano José. O padroado régio no Brasil colonial. In: *História do cristianismo*. Belo Horizonte: Editora O Lutador, 1989.

foram compelidos a um exercício de reconstrução de suas premissas básicas, debatendo-se no movimento de modificar-se para não mudar, ou ainda, mover-se para garantir a própria imobilidade. É nesse horizonte que o neotomismo se apresentou como instrumento adequado para impedir qualquer ameaça ao edifício social, com suas “salas e andares” arquitetonicamente dispostos, cuidadosamente preservados ao longo dos séculos XIV e XV.<sup>104</sup> Desse modo, as alterações substanciais em relação às tradições originais da sociedade portuguesa não significaram definitivo rompimento com os laços do passado.

Assim, o conceito de *corpus mysticum*,<sup>105</sup> por exemplo, foi apropriado pelos teóricos do Estado como doutrina política justificadora do poder monárquico em Portugal, o que ocorreu também em outros países da Europa.<sup>106</sup> Não é complicado compreender que esse conceito pôde ser diretamente utilizado no caso de Portugal uma vez que, tradicionalmente, a associação entre o poder espiritual e o poder temporal reforçava o carisma sagrado da coroa desde o período medieval.

A figura do rei era compreendida a partir da idéia de que no soberano estavam integrados dois corpos indissociáveis e indivisíveis, cada um inteiramente contido no outro. Então: o rei possuía um corpo natural, sua pessoa física e mortal – *persona personalis* – e um corpo político, imortal e sagrado – *persona idealis* ou *persona mystica*. Por analogia, os dois corpos do rei comparavam-se a dupla pessoa de Cristo, homem e Deus ao mesmo tempo. O rei era “deificado” por causa do recebimento da graça, embora o Rei celestial continuasse a ser Deus eternamente por natureza.<sup>107</sup> Como cabeça do corpo político, o rei

---

<sup>104</sup> HANSEN, João Adolfo, Razão de Estado, In: MORAES, Adauto (org.), *A crise da razão*, p. 136.

<sup>105</sup> KANTOROWICZ, *Os dois corpos do rei*, p. 51.

<sup>106</sup> Cf. BLOCH, Marc. *Os reis taumaturgos: o caráter sobrenatural do poder régio - França e Inglaterra*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

<sup>107</sup> KANTOROWICZ, *Os dois corpos do rei*, p. 25. HANSEN, João Adolfo, Razão de Estado, In: MORAES, Adauto (Org.), *A crise da razão*, p. 144.

era *legibus absolutus*<sup>108</sup> porque sua pessoa moral estava fundida numa pessoa pública, representada pelo povo que se alienava do poder em favor do rei, o que Suárez chamou de “pacto de sujeição”, *pactum subjectionis*.<sup>109</sup> Portanto, enquanto pessoa pública<sup>110</sup> o rei deveria atuar na promoção do bem comum.

Foi a apropriação deste conceito que possibilitaria a constituição de uma “razão de Estado”, a partir das interpretações escolásticas, para uma sociedade hierarquizada e entendida como uma metáfora organicista nos moldes doutrinários do tomismo, ou seja, a idéia de que havia uma integração entre as partes do corpo e a cabeça – *caput* – sede da razão. Assim, a sociedade portuguesa podia ser compreendida metaforicamente como corpo, tendo como membros os súditos e como cabeça o rei. Como o corpo se submetia à cabeça, a sociedade se submetia ao rei e o mundo se submetia a Deus.<sup>111</sup>

A integração harmônica dos membros, apesar de suas inerentes diversidades, garantia a unidade do corpo. Assim como a função da cabeça era dirigir racionalmente o corpo, era função do rei dirigir a sociedade com vistas à ordem do corpo político com o objetivo de atingir o bem comum. Entretanto, não cabia ao rei exercer todas as funções, porque assim como entre a cabeça e as mãos existiam os braços, entre o soberano e seus súditos deveriam atuar instâncias intermediárias. Cada uma deveria exercer a função que lhe era própria, embora todas devessem estar subordinadas ao rei.<sup>112</sup> Na sociedade, de

---

<sup>108</sup> O rei estava livre das leis, mas cabia a ele obedecer a razão e sujeitar-se a ela, ou seja, estava sujeito à equidade, e não às penas da lei.

<sup>109</sup> Suárez defendia a idéia de que a sociedade como um todo, numa espécie de “quase alienação”, transferia o poder ao rei em troca da administração do bem público.

<sup>110</sup> A importância da pessoa pública do rei foi evidenciada no estudo detalhado realizado por Norbert Elias sobre o reinado de Luís XIV em França. CF. ELIAS, Norbert. *A sociedade de Corte*. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

<sup>111</sup> AQUINO, Santo Tomás, *Summa Theologia*, III, q., VIII. A1, ad 2.

<sup>112</sup> HESPANHA, António Manuel & XAVIER, Ângela Barreto. A representação da sociedade e do poder, In: MATTOSO, José (Org.), *História de Portugal – O Antigo Regime*, p. 123.

forma natural, cada súdito deveria obedecer à hierarquia, o que estava vinculado à idéia de uma ordem universal que era a expressão da lei eterna de Deus. O universo era entendido como uma “unidade de ordenação”<sup>113</sup> em que todas as partes eram indispensáveis para a manutenção do corpo social – *multitudo ordinata* – na sua tarefa de efetivar o bem comum.

Uma vez que a vontade popular unificada transferia o poder ao rei, surgia a necessidade de constituição de uma lei positiva que refletisse a lei natural, que significava a própria vontade de Deus. O homem, apesar de ter inscrita em sua consciência por Deus a lei natural, necessitava de leis que o governassem. Para Suárez a sociedade era natural e perfeita, regida pela unidade moral e cada súdito tinha, naturalmente, a virtude para formar essa sociedade. A necessidade de uma autoridade “legisladora” pode ser compreendida como fator de coesão entre os membros, possibilitando a realização do bem comum.<sup>114</sup>

Dessa forma, teoricamente, os homens subordinavam-se ao poder temporal do príncipe cristão e, ao mesmo tempo, ao poder espiritual representado pelo Sumo Pontífice. Toda a estrutura hierárquica que sustentava essa subordinação dos homens aos poderes temporal e espiritual remetia-se à própria subordinação desses poderes à essência Divina. Hierarquicamente, tudo e todos se encontravam, em última instância, subordinados a Deus.

Cabe, então, proceder ao desenvolvimento das análises que podem elucidar, em maior ou menor grau, a vida cotidiana – as principais práticas de representação – da sociedade portuguesa Quinhentos, no Reino e no ultramar. Trata-se, portanto, da compreensão acerca das experiências vivenciadas no primeiro século do processo colonizador do Brasil e de em que medida tais experiências, por sua vez, vieram a

---

<sup>113</sup> HESPANHA, António Manuel & XAVIER, Ângela Barreto. A representação da sociedade e do poder, In: MATTOSO, José (Org.), *História de Portugal – O Antigo Regime*, p. 121.

<sup>114</sup> SUÁREZ, Francisco, De Legibus, In: Robledo, Ignácio Gomes, *El origen del poder político según Francisco Suárez*, p. 63.



contribuir para a constituição da América Portuguesa. Ou seja, como se tornou concreta a integração dos súditos coloniais ao Reino a partir do compartilhamento dos mesmos códigos morais éticos e religiosos,<sup>115</sup> na tarefa de construção do Império. Questões imprescindíveis para apreender alguns dos aspectos em que, como em uma via de mão dupla, a dinâmica do processo colonizador pôde influenciar aquela construção.

## **O Reino e a Metrópole – A constituição do Império**

### *1 – Rumo aos mares nunca d’antes navegados*

Ao iniciar-se o processo de expansão marítima, no século XV, não foi preocupação primordial dos reis portugueses dar a conhecer à Europa os avanços das navegações no Atlântico e menos ainda os projetos de atingir a Índia. Mesmo a partir do século XV, durante o reinado de D. Manuel (1495-1521), a falta de interesse em tornar amplamente conhecidas as “descobertas” portuguesas demonstra, em muita medida, o fato de que a noção de Império ainda estava a ser construída em meio a sociedade portuguesa conquanto devam ser descontados os tão alardeados temores e cuidados estratégicos inerentes ao

---

<sup>115</sup> Quanto à importância do compartilhamento do conjunto de códigos e valores entre os súditos metropolitanos e coloniais para a efetivação do processo colonizador na América Portuguesa, destaca-se o trabalho pioneiro de Júnia Ferreira Furtado, *Homens de negócio – A interiorização da metrópole e do comércio nas Minas setecentistas*, São Paulo: HUCITEC, 1999 (tese, 1996). Posteriormente, Maria Fernanda Bicalho realizou um interessante cotejamento entre alguns dos expoentes da historiografia brasileira (Caio Prado Júnior, Evaldo Cabral de Mello, Fernando Novais, João Fragoso, Ilmar R. de Mattos, Luiz Felipe de Alencastro, Stuart Schwartz, entre outros) que, a partir de variáveis diferenciadas, a autora considera abordarem em alguma medida a mesma questão. Cf. BICALHO, Maria Fernanda Baptista, *Elites coloniais: a nobreza da terra e o governo das conquistas*, História e historiografia. In: MONTEIRO, CARDIM & CUNHA (Orgs.). *Optima Pars – elites Ibero-americanas do Antigo Regime*. Lisboa: ICS/UL, 2005, p. 73-97.

próprio projeto expansionista.<sup>116</sup> Ao que parece, os pensadores portugueses encontravam-se, então, um tanto impermeável ao humanismo laudatório dos escritores portugueses pelo menos no âmbito que extrapolava os limites geográficos do Reino.<sup>117</sup> O humanismo alcançaria seu apogeu em Portugal durante o longo reinado de D. João III. Um humanismo à portuguesa, bem entendido. Relido e reinterpretado de modo a manter uma ténue, e não pouco conflituosa, “concordância” com o papel protagonizado e com os compromissos assumidos pela Coroa quanto às deliberações da Reforma Católica do século XVI como se discutirá mais adiante.

Em Espanha, ao contrário de Portugal, os Reis Católicos pareciam muito mais interessados em marcar no contexto contemporâneo europeu a expansão espanhola. É claro que eram momentos políticos muito distintos aqueles vividos por Espanha e Portugal. Ao que tudo indica, a publicidade acerca dos feitos espanhóis foi muito importante para garantir a própria constituição do reino. Ou seja, as conquistas do Reino, da sociedade como parte integrante dessas empresas, fortalecia a consolidação da Espanha. À esse respeito, é importante notar que os humanistas, mesmo que estrangeiros a exemplo do milanês Pedro Mártir d’Anghiera, obtiveram sempre livre acesso às informações sobre os feitos marítimos espanhóis. Pedro Mártir não teve dificuldades em obter dados oficiais ao

---

<sup>116</sup> Num primeiro momento, em termos externos, as notícias e informações sobre a expansão portuguesa limitavam-se as reiteradas declarações de orações de obediência e nas cartas oficiais enviadas a Roma.

<sup>117</sup> Na oração de abertura das aulas na Universidade de Lisboa, em outubro de 1504, D. Pedro de Menezes declarou diante do rei D. Manuel, da Corte e da comunidade universitária: “[...] que os portugueses do seu tempo nada tinham a invejar aos heróis da Antiguidade Greco-latina de que enumerava alguns dos mais significativos. [...] Só faltava aos portugueses de seu tempo, para igualarem os maiores de gregos e romanos, – dizia – os escritores e poetas que os imortalizassem.” RAMALHO, Américo da Costa, Os humanistas e D. João III, In: *D. João III e o Império*, p. 891. Ainda na primeira década do século XVI, depois da chegada dos portugueses ao Brasil, o humanista Cataldo Parísio escreveu no segundo volume de seu epistolário endereçado ao rei D. Manuel e aos grandes do Reino, queixas sobre o que ele considerava o muro de silêncio que se havia erguido diante dos seus pedidos de informação sobre acontecimentos que pudesse celebrar em prosa e verso. Cf. SÍCULO, Cataldo Parísio. *Epistolae et orationes*. Coimbra: Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, 1988.

entrevistar aqueles que os podiam fornecer junto aos grandes do Reino e a quaisquer outros, sobretudo sob a forma de cartas a intelectuais e políticos sobre as novidades e o “exotismo”<sup>118</sup> das terras onde aportou Cristóvão Colombo.<sup>119</sup> Tais cartas começaram a ser escritas em 1494 e circularam sob forma manuscrita. Em 1504 foram impressas em Veneza em grupos de dez e assim surgiram as famosas *Decades de Orbe Nouo*. A primeira publicação em Espanha data de 1511 possibilitando aos Reis Católicos e ao seu Reino consolidar a noção da falsa prioridade das navegações de Colombo e, é claro, dos espanhóis.<sup>120</sup>

O pioneirismo português foi afirmado com a impressão em Coimbra, em 1561, do *Commentarius De Ophyra Regione* publicado por Gaspar Barreiros :

[...] a navegação parece ter feito alguns progressos até ao tempo de Plínio. Mas eles foram muito maiores até os nossos. A este respeito, são justamente louvados os portugueses que parecem ter estabelecido grandes alicerces do seu prestígio e fama, e ter alcançado memória sempiterna para o seu nome [...] Foram eles quem, navegando o mar Atlântico, primeiro exploraram toda a costa da Mauritània e da Etiópia até àquele grandioso e vasto promontório da Boa Esperança, que irrompe com grande ímpeto pelo mar dentro e foi ignorado pelos antigos geógrafos.<sup>121</sup>

---

<sup>118</sup> Cristóvão Colombo coloca a Índia, o Paraíso Terrestre e a bíblica Ofir que forneceu o ouro a Salomão.

<sup>119</sup> Cf. GAUVIN, Brigitte. *Pierre Martyr d'Anghiera: De Orbe Nouo. Les quatre voyages de Christotophe Colomb*. Caën: Université de Caën, 1993.

<sup>120</sup> Em 1530, foi publicada a edição póstuma e definitiva do *De Orbe Nouo* em oito *Dedadas*. Em 1508, foi publicado na Itália um *Itinerarium Portugalensium* sobre a expansão portuguesa, mas, segundo Américo Ramalho sem termos de comparação com a importância da obra de Pedro Mártir acerca dos espanhóis. RAMALHO, Américo da Costa, Os humanistas e D. João III, In: *D. João III e o Império*, p. 894.

<sup>121</sup> “[...] verum tamem multo ampliores usque as nostram aetatem. In quo genere iure laudantur Lusitani qui magnum fundamentum perpetuae suae commendationis et famae fecisse atque memoriam nominis sempiternam consecuti esse uidentur [...] Qui primi maré Atlanticum nauigantes, cunctam mauritaniae et Aethiopiae oram usque ad magnum et uastum illud Bonam Spem promontorium maris interiora magno impetu irrumpens atque ab antiquis geographis ignoratum.” LUSITANO, Gaspare Varreiro, *Commentarius de Ophyra regione apud diuinam scripturam commemorata ...* Coimbra: Impresso por João Álvares, impressor da Universidade de Coimbra, 1561, fl. I 8v.

É ainda interessante observar que Gaspar Barreiros escreve: “E deixaram [os portugueses] aos homens futuros um caminho tão seguro que por ele se conseguiu depois navegar de Lisboa para a Índia, como agora acontece, **com a maior facilidade**”<sup>122</sup> De fato, as viagens para a Índia nunca foram fáceis mesmo sob condições climáticas e/ou atmosféricas muito favoráveis conforme atestam diversos relatos.<sup>123</sup> Nota-se, então, um exagero retórico conquanto seja imprescindível levar em consideração a noção de “facilidade” que integrava o imaginário contemporâneo completamente diverso do sentido que lhe é atualmente atribuído.

Não obstante, a prioridade dos portugueses já se encontrava eclipsada pela intensa propagação entre italianos e espanhóis, desde fins do século XV e durante todo o século XVI, em torno das *Décadas* de Pedro Mártir – o *De Orbe Nouo* – mesmo que, a 28 de novembro de 1490, muito provavelmente por ordem de D. João II, Cataldo Parísio tivesse afirmado perante a comitiva que assistiu à entrada solene em Évora da princesa Isabel, filha dos Reis Católicos e recém-casada com o príncipe D. Afonso, que os portugueses já haviam determinado o caminho marítimo para as Índias quando Bartolomeu Dias já alcançara o Oceano Índico desde 1488. Mesmo porque a oração solene proferida durante a entrada da princesa só foi publicada em 1500 no livro I das *Epistolae* de Cataldo.<sup>124</sup> Portanto, a notícia do pioneirismo português teve pouca notoriedade nos círculos externos ao Reino.

---

<sup>122</sup> “[...] uiamque munitam posteris reliquere, qua perfectum est, ut postmodum in Indiam ab Vlissipone, summa, ut hodie fit, facilitae nauigaretur.” LUSITANO, Gaspare Varreiro, *Commentarius de Ophyra regione apud diuinam scripturam commemorata ...*, fl I 8v. Sobre os relatos das dificuldades inerentes às viagens, Cf. RAMALHO, A. Costa, A vida a bordo de uma nau em fins do século XVI. In: *Boletim de Estudos Clássicos*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1996, no. 25, p. 65-67. Grifo meu.

<sup>123</sup> Cf. BRITO, Bernardo Gomes de. *História trágico-marítima* (1758). Barcelos: Companhia Editora do Minho, 1942, publicado sob a direção de Damião Peres, 3 v.

<sup>124</sup> SÍCULO, Cataldo Parísio. *Epistolae et Orationes* (1568). Coimbra: Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, 1988.

O que parece mais provável é que as poucas e insuficientes informações sobre as navegações portuguesas chegaram a alguns círculos estrangeiros fechados a partir das orações e cartas de obediência escritas ao Papa. Vale destacar que tais escritos eram em latim “oficioso” o que, muito possivelmente, dificultassem ainda mais sua divulgação. Fato é que o conhecimento da opinião pública estrangeira acerca daquelas navegações só começou a acontecer durante o reinado de D. João III, de forma mais intensa na terceira década do século XVI quando os relatos e as notícias começaram a chegar por via do latim, linguagem universal dos humanistas. Era um latim ágil, marcado pela emotividade e devedor da vivacidade com que eram narradas as novidades.

Foram portugueses, como André de Resende e Damião de Góis, que do estrangeiro, notadamente do Império de Carlos V, começaram a divulgar os acontecimentos relacionados com a expansão portuguesa no Oriente. Os escritos não se referiam mais aos relatos que marcaram a chegada, mas aos combates navais e terrestres. Pode-se imaginar a “paixão” com que foram relatados. Em 1531 foi publicado em Lovaine, o livro de André Resende: *Resumo dos feitos praticados na Índia pelos portugueses no ano anterior, segundo o modelo da carta que Nuno Cunha, designado governador-geral da Índia, enviou ao Rei, da cidade de Cananor, a 13 de outubro de 1530.*<sup>125</sup> Também publicado em Lovaine, em 1539, de Damião de Góis: *Crônica dos Feitos Portugueses na Índia aquém Ganges, no ano de 1538.*<sup>126</sup> De Diogo de Teive, foi publicada em Coimbra em 1548, a sua *Crônica dos*

---

<sup>125</sup> RESENDE, André. *Epítome Rerum Gestarum in Índia a Lusitanis, anno superiori, iuxta exemplum epistolae quam Nonnius Cugna dux Indiae Max, designatus, ad regem misit ex urbe Cananorio III. Iduas Octobris. Anno MDXXX.* Biblioteca da Universidade de Coimbra. O título sugere que se trata de um relatório, feito sob encomenda régia, para se tornar público os feitos portugueses na Corte de Carlos V e em outros importantes círculos da Europa. Vale ainda lembrar que, em uma época em que não havia imprensa regular, cartas e relatórios cumpriam enorme incumbência quanto à informação que se queria transmitida.

<sup>126</sup> GÓIS, Damião. *Commentarii rerum Gestarum in Índia citra Gangem a Lusitanis anno 1538.* Biblioteca da Universidade de Coimbra.

*Feitos praticados na Índia, em Diu, pelos Portugueses no ano de Nossa Salvação de 1546.*<sup>127</sup>

## 2. Visões sobre o reinado do *Piedoso*

Note-se, então, que foi durante o reinado de D. João III que a constituição “mental” e, portanto político-social, do império português começou a ganhar importância vital. Seja através das publicações que pudessem propagar notícias sobre o Império entre as outras Cortes europeias, seja a partir da (re)organização das coisas do Estado que o monarca empreendeu. Mais do que os aspectos propriamente administrativos,<sup>128</sup> interessa agora a caracterização de D. João III e de sua Corte como os principais “arquitetos” da construção de uma representação política, social de um império em grande expansão e cuja justificação moral e religiosa estava assentada no registro da dilatação da Fé. Afinal, foi ele – mais do que D. Manuel ainda muito absorto com o contexto interno e depois D. Sebastião empenhado na chamada viragem para a África – quem, no papel de rei, protagonizou os acontecimentos mais importantes para a consolidação do Império no século XVI.

Ao que parece, D. João III compreendia a noção de que para fazer de Portugal uma voz necessária a ser ouvida nas grandes questões europeias era preciso dar visibilidade aos

---

<sup>127</sup> TEIVE, Diogo. *Comentarius de Rebus a Lusitanis apud dium gestis anno Salutis Nostrae MDXLVI*. Nesse caso uma monografia sobre o cerco de Diu, traduzida para o português por ANDRÉ, Carlos Ascenso. *Diogo de Teive: Relação das proezas levadas a efeito pelos portugueses na Índia, junto a Diu, no ano da nossa salvação de 1546*. Lisboa: Cotovia-Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1995.

<sup>128</sup> Apenas para mencionar as atitudes administrativas mais estruturais, D. João III incrementou a política de construção de um aparelho burocrático mais eficaz. O Reino foi dividido em novas correições e foram criados novas dioceses e novos tribunais (Mesa de Consciência e Ordens e o Santo Ofício da Inquisição). Foram redefinidas as funções de chanceler-mor, de chanceler da casa de suplicação, de juiz da chancelaria e o novo regimento dos desembargadores do paço. MAGALHÃES, Joaquim Romero. Os régios protagonistas do poder. In: MAGALHÃES, J. R. (Coord.). *No alvorecer da Modernidade (1480-1620)*, v. 3. MATTOSO, José (Dir.). *História de Portugal*. Lisboa: Estampa, 1993, p. 530.

seus feitos nos grandes centros político-intelectuais contemporâneos. E, evidentemente, não se pode menosprezar a influência que a Corte de Carlos V, politicamente muito mais poderoso, sob o seu longo reinado (1521-1557). Às estratégias de afirmar-se no contexto europeu dos Quinhentos, pode-se acrescentar o empenho do monarca em europeizar Portugal. É claro que isso significou, por sua vez, cuidados especiais com a intelectualidade dos grandes do reino tanto como instrumento formador de quadros governamentais capazes de levar adiante a sua missão expansionista, quanto porque – como mecenas das letras – interessava-lhe da parte daqueles aos quais protegeu o elogio explícito na representação do seu reinado, da sua Corte e do seu Império. Tratava-se claramente de enaltecer a grandeza do Império.

Como protetor da Universidade, D. João III parece nas orações de sapiência em referências elogiosas. Na Universidade de Coimbra, o elogio ao monarca tornou-se parte obrigatória da *oratio* pois foi ele quem restituiu os Estudos Gerais a uma cidade que se considerava o *locus* por excelência da intelectualidade.<sup>129</sup> O Rei empreendeu consideráveis esforços para prover aquela Universidade com renomados mestres – muitos deles com reputação europeia - com novos edifícios. Seu esforço não foi em vão. Nas orações de abertura, a expansão ultramarina era exaltada em meio às menções à Matemática e à Astronomia usadas como mote para abordar as navegações marítimas portuguesas.<sup>130</sup> Uma representação que, por associação, “concretizava” o império português.

---

<sup>129</sup> É preciso destacar que, no século XVI, a transferência da Universidade para Coimbra significou a fundação de uma nova escola inovadora, moderna em oposição à antiga Universidade medieval. MAGALHÃES, Joaquim Romero, Os protagonistas do poder, In: MAGALHÃES, J. R. (Coord.). *No alvorecer da Modernidade (1480-1620)*, v. 3. MATTOSO, José (Dir.). *História de Portugal*, p. 539.

<sup>130</sup> MATTOSO, José (Dir.). *História de Portugal*, p. 540.

De mecenas da intelectualidade, D. João III adquiriu por parte da historiografia a representação de homem intelectual. Mesmo que não sejam notáveis seus feitos neste campo, e há quem o justifique em razão das muitas ocupações do monarca.<sup>131</sup> Importa, de fato, a representação. Ainda que se admita, em um acordo mais ou menos tácito, que o Rei não possa ser comparado quanto às suas habilidades literárias e científicas com alguns de seus nobres súditos.<sup>132</sup> Não falta quem coloque a lisonja acima da prudência para fazer de D. João III o modelo de soberano perfeito, vitorioso e letrado apto a fazer inveja ao próprio Alexandre.<sup>133</sup>

Na poesia novilatina, são exaltadas outras virtudes do Monarca, que era abstinente. Manuel da Costa, jurista e notável poeta contemporâneo, personificou o elogio da sobriedade: D. João III, o “rei dos *Lusíadas*”, não era inferior a nenhum outro em virtude e (re)conduz Portugal à Idade do Ouro e seus súditos são um povo “*glorioso na guerra, domador do Oceano.*”<sup>134</sup> O poema de Manuel da Costa descreve com apurado *engenho e agudeza* –<sup>135</sup> no registro da *ut pictoria poesis* de Horácio –<sup>136</sup> o duque de Bragança,

---

<sup>131</sup> Este é o argumento de Martim Figueiredo baseando-se no humanista Luís Teixeira, mestre do soberano. RAMALHO, A. Costa. *Latim renascentista em Portugal*. Lisboa: FCG-JNICT, 1993, p. 143.

<sup>132</sup> Notadamente entre outros, D. Jorge, duque de Coimbra e mestre de Santiago; D. Pedro de Meneses, 3º. marquês de Vila Real e 2º. conde de Alcoutim; D. Miguel da Silva; João Rodrigues de Sá Meneses.

<sup>133</sup> Tal foi a representação construída por António Luís, médico e erudito, na sua *Epistola Panagyrica* dirigida a D. João III. Note-se que, Alexandre da Macedônia foi educado por Aristóteles e, no Renascimento, era o exemplo completo de líder ilustrado e capaz de conduzir homens. Em *Os Lusíadas*, Camões toma-o como modelo de D. Sebastião que poderá superá-lo como o Aquiles homérico. Cf. CAMÕES. *Os Lusíadas*. Lisboa: Popular, 1936, X, 156, 7-8.

<sup>134</sup> COSTA, Manuel da. *De Nuptiis Eduardi Infantis Portugaliae, atque Isabellae, illustrissimi Theodosii, Brigantiae Ducis, germanae Carmen*, (1552). Coimbra: Biblioteca da Universidade de Coimbra, vv. 104-108.

<sup>135</sup> Com *engenho e agudeza*. Nesse caso, pode-se dizer com mais propriedade: com *agudeza*, virtude daquele que era *agudo*. Para uma boa compreensão acerca do conceito é preciso pensar naquele que possuía erudição, ou seja, conhecimento dos autores da Antigüidade. Dominava a tal ponto o conhecimento da retórica aristotélica, que podia compreender as representações mais herméticas, porque era capaz de reconhecer os símbolos empregados na representação alegórica e interpretar as metáforas. No mais das vezes, a *agudeza* era uma virtude do cortesão por excelência tal como parece ter sido o poeta Manuel da Costa. Cf. CASTIGLIONE, Baldassare. *O Cortesão*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

<sup>136</sup> Segundo a tópica horaciana em que a poesia mostra, como imagem, e a imagem significa, como discurso. Cf. HANSEN, João Adolfo. Teatro da memória: monumento barroco e retórica. In: *Revista do IFAC*. Ouro



observando as alegorias representadas nas tapeçarias que adornam o palácio de D. Theodósio, em Vila Viçosa. São descritas as representações pictóricas da batalha de Cochim tendo como figura central Duarte Pacheco; D. Francisco de Almeida, como vice-rei da Índia, destruindo Quíloa e Mombaça; a vingança de D. Francisco desencadeada no ataque a Diu após a morte de seu filho Lourenço batido pelas forças inimigas. Seguem-se a descrição da fuga das tropas dos turcos e indianos e a representação de D. Francisco vitorioso, coroado de louros.<sup>137</sup> No entanto, a parte mais significativa aparece na tapeçaria que representa os deuses do Olimpo tomando parte nos festejos das bodas principescas. Segundo Manuel da Costa, só Apolo encontrava-se ausente porque conduzia em Coimbra as construções dos novos edifícios universitários como que construindo “*em favor do rei Lusitano [...] uma nova Atenas*”.<sup>138</sup> Observe-se, aqui, a mesma tópica greco-romana – em consonância com as especificidades do contexto europeu durante o passar dos séculos – que permeia os textos laudatórios e/ou literários do século XVI até, notadamente, a primeira metade do século XVIII no reinado de D. João V.<sup>139</sup>

---

Preto: IFAC/UFOP, 1995, p. 40-48. “Numa carta para o pintor holandês Justus Sustermans, que lhe pedia explicação de ‘**Os Horrores da Guerra**’, tela pintada entre 1637 e 1638, Rubens informa que imita tópicos homéricos e que não deve apenas ser vista, mas lida e interpretada como uma alegoria [...]”. HANSEN, João Adolfo. A categoria “Representação” nas festas coloniais dos séculos XVII e XVIII. In: *Congresso Festa, Cultura e Sociabilidade na América Portuguesa*. São Paulo: USP, 1999, p. 14-15. Vale destacar, ainda, que Horácio afirmava a supremacia da visão sobre a audição. Cf. HORÁCIO. *Arte poética*. In: ARISTÓTELES, HORÁCIO & LONGINO. *A poética clássica*. São Paulo: Cultrix, 1997, p. 60 e 65.

<sup>137</sup> COSTA, Manuel da. *De Nuptiis Eduardi Infantis Portugaliae, atque Isabellae, illustrissimi Theodosii, Brigantiae Ducis, germanae Carmen*. (1552). Biblioteca da Universidade de Coimbra, vv. 317-339.

<sup>138</sup> COSTA, Manuel da. *De Nuptiis Eduardi Infantis Portugaliae, atque Isabellae, illustrissimi Theodosii, Brigantiae Ducis, germanae Carmen*. (1552). Biblioteca da Universidade de Coimbra, vv. 372-374.

<sup>139</sup> Cf. PAES, Maria Paula Dias Couto, Vislumbres do Sol. In: *Teatro do Controle – Prudência e Persuasão nas Minas do Ouro*. Belo Horizonte: UFMG, 2000.

### 3. D. João III e o Humanismo *à portuguesa*

Claro é que a construção da representação de D. João III como “condutor do povo português à Idade de Ouro” é tributária da sua formação, sua ligação com os principais humanistas portugueses e a contribuição desses últimos nas reinterpretações do próprio humanismo apreendido nos grandes centros intelectuais da Europa – notadamente na Itália e em França. Entretanto, a historiografia mais ortodoxa não foi condescendente ao tratar da figura e, conseqüentemente, do reinado de D. João III. Exemplo notório é o texto de Alexandre Herculano, *História da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal*. Herculano que, com notável antipatia e rejeição, retrata o Monarca como um fanático, intelectualmente limitado, de curto *engenho* e ignorante. Segundo Herculano: “Durante o seu reinado as questões fradescas figuraram sempre entre os mais graves negócios do Estado, e, apenas, ao sair da infância, o seu primeiro enlevo foi a edificação de um convento de dominicanos. [...] presságios que anunciavam um rei inquisidor”.<sup>140</sup>

Então, vejamos: aos quatro anos de idade, D. João teve por preceptor, segundo designação paterna, o mestre de primeiras letras, Álvaro Rodrigues.<sup>141</sup> Para o aprendizado da escrita esteve sob o magistério de Martim Afonso que tinha, em Lisboa, uma escola para ensinar aos moços. Depois de demonstrado bom *engenho*, o príncipe teve como mestre de Gramática D. Diogo Ortiz de Vilhegas, bispo de Tângere e prior de São Vicente de Fora. D. Diogo era um pregador famoso e teólogo respeitado chegando depois a se tornar Bispo de

---

<sup>140</sup> HERCULANO, Alexandre. *História da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal*. Lisboa: Bertrand, 1975, p. 166.

<sup>141</sup> Álvaro Rodrigues exerceria igual função na educação da infanta D. Isabel, futura Imperatriz de Espanha depois de seu casamento com Carlos V. Rodrigues chegou a ser deão de sua capela.

Viseu. “[...] este começou de insinar a Gramática ao Príncipe em companhia d’alguns moços fidalgos, que el-Rei mandou que aprendessem com ele, assi para a boa criação deles, como porque a emulação e a competência nos honestos exercícios dão estímulos e forças para as virtudes [...]”.<sup>142</sup> Com o Bispo, estudou os *Conselhos de Catão*, Terêncio, Vírgilio, Salústio, partes da Bíblia. Sobre a teoria dos planetas e um pouco de astrologia aprendeu com o médico e astrólogo Tomás de Torres. Quando da morte do Bispo D. Diogo, teve por mestre o Dr. Luís Teixeira – fidalgo que obtivera muita fama em Itália onde estivera estudando direitos Canônico e Civil além de Humanidades com Ângelo Poliziano em Florença . Com o Dr. Teixeira, aprendeu as epístolas de Ovídio, alguma coisa de Plínio e de Tito Lívio, princípios de grego e também algum conhecimento de leis – *Instituta* – “[...] pois c’os homens práticos nelas havia de ministrar **justiça** a seus vassalos [...]”.<sup>143</sup>

Do relato de Andrada, é possível apreender que o príncipe D. João teve uma educação pautada pelos modelos mais elevados nos primórdios do humanismo em Portugal.<sup>144</sup> Note-se que os textos sabidamente estudados compõem um conjunto de autores latinos escolhidos em meio a poetas, oradores e historiadores que deram uma marca indelével à pedagogia que o humanismo renascentista português iria consagrar, como demonstram os programas do Colégio das Artes criado por D. João três décadas mais tarde.

---

<sup>142</sup> ANDRADA, Francisco de. *Crônica de D. João III* (1571). Porto: Lello & Irmão, 1976, p. 5.

<sup>143</sup> *Ibid.*, p. 6. Grifo meu. Note-se que, para Botero, as virtudes da Justiça e da Liberalidade eram os principais meios para obter o amor dos súditos. A prudência era considerada a “virtude política” por excelência. Tal virtude podia ser adquirida pela experiência através do conhecimento da História e da realidade contemporânea. Prudência e Justiça tinham que se fundamentar principalmente na religião e na ética católicas. “Ora, a primeira maneira de fazer bem aos súditos é conservar e assegurar cada um o que é seu através da justiça. [...] Faz-se também com a liberalidade, e isto de duas maneiras: uma é libertar os necessitados da miséria, outra é promover a virtude.” Quanto à Prudência: “[...] Não descuide de pequenas desordens. [...] Não se oponha diretamente à multidão.” BOTERO, João. *Da razão de Estado*. Coimbra: Universidade de Coimbra-Instituto nacional de Investigação Científica, 1992, p. 19, 32, 50.

<sup>144</sup> Cf. CASTRO, Anibal Pinto de. D João III e a literatura do Império. D João III e a literatura do Império. In: *D. João III e o Império. Actas do Congresso Internacional Comemorativo de seu Nascimento*. Lisboa: CHAM/UNL, 2004, p. 1063.

Mas, talvez, mais importante que a educação formal tenham sido os anos de convivência com os outros moços, a saber: Damião de Góis, D. João de Castro, Martim Afonso de Sousa, João de Barros. Homens que muito viriam a destacar-se nas Letras ou nas campanhas militares de conquista no ultramar durante o século XVI.<sup>145</sup>

Segundo Fr. Luís de Sousa, “Para tudo teve o príncipe bom natural, acompanhado de grande memória, que é uma das partes que mais se requerem nos que estudam qualquer ciência”.<sup>146</sup> Entretanto, de fato, empreendeu pouco esforço no conhecimento do latim o que não impediu o Monarca de alimentar seu interesse pelas letras. Pelo contrário, favoreceu aqueles que se encontravam ligados a elas e não deixou de lhes fazer honras e mercês. E, não só aos nacionais tal como comprova a *Carta Em Que Erasmo Dedica a D. João III As Chrysostomi Lucubrationes*:

Entretanto, a virtude do vosso coração não é despojada do louvor que lhe é devido. Na verdade, todos os que são favoráveis ao nome cristão aplaudem estes mui belos feitos, mas a nós toca-nos mais de perto o facto de, com tamanha benignidade e zelo, ter acalentado não só os que se dedicam a todas as Belas-Letras, mas sobretudo à Teologia. Pois já, em cartas vindas a lume, testemunhou piedade digna de um Rei cristão.<sup>147</sup>

Bastante interessante é um outro trecho da mesma carta em que Erasmo, aparentemente por motivos retóricos – afinal trata-se de uma carta laudatória – depois de uma sucinta relação dos feitos “ilustres” do Rei:

---

<sup>145</sup> Cf. CASTRO, Aníbal Pinto de. *Damião de Góis e o seu tempo*. Lisboa: Academia Portuguesa de História, 2002, p. 123.

<sup>146</sup> *ANAIS de D. João III*. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1951, p. 10.

<sup>147</sup> *CARTA em que Erasmo dedica a D. João III as Chrysostomi Lucubrationes* (1527). Porto: Faculdade de Letras/Universitas Portucalensis, 1972, p. 9.

Pois, mal subiste ao trono, reorganizasse a administração judiciária um tanto viciada pela ganância dos advogados, aumentaste os salários destinados aos cultores dos estudos, tornaste segura a navegação por meio de uma frota muito bem apetrechada, limpaste os teus domínios de todo joio, que infestava a feracíssima seara da verdadeira peidade.<sup>148</sup>

acabe por enaltecer os predicados intelectuais de D. João III para além do que se sabia verdadeiramente correspondente a realidade. Vale a pena a citação:

E não contente com teres **favorecido e patrocinado tanto professores como alunos** de todos os ramos de ensino, mas sobretudo de Teologia, tu próprio, em tão boa hora, aprendeste, desde tenra idade, o Grego e o Latim, sob a orientação de varões muito eruditos [...] além disso, és tão erudito em Ciências Matemáticas, em Astrologia, em Geografia e em História, que é a principal Filosofia dos Reis, que bem podes, pelo teu exemplo, levar ao amor do estudo não só os indolentes, mas também aqueles que lhe são contrários.<sup>149</sup>

Nesse trecho, de tal forma a formação erudita de D. João III é enaltecida que nos faz pensar se à hora do agradecimento dos favores e mercês dispensados aos intelectuais já não se fazia evidente e, é claro, necessária.

Conquanto, certamente, não fosse o erudito descrito por Erasmo, o apreço do Rei pela literatura não deixa dúvidas. O gosto pelas novelas de cavalaria era patente o que se pode comprovar pelo conhecido envolvimento do rei na elaboração da *Crônica do Imperador Clarimundo*, de João de Barros, que “ele mesmo [o príncipe] lhe ia revendo e emendando os cadernos que compunha.”<sup>150</sup> Segundo Fr. Luís de Sousa, não raro, João de Barros escreveu trechos daquele texto utilizando como mesa as arcas do guarda-roupas do príncipe. Ao avançar da juventude para a idade adulta, as histórias ingênuas deixam de agradar sobremaneira o futuro rei. É o que se pode notar nas palavras de um trecho do

---

<sup>148</sup> *CARTA em que Erasmo dedica a D. João III as Chrysostomi Lucubrationes* (1527). Porto: Faculdade de Letras/Universitas Portucalensis, 1972, p. 9.

<sup>149</sup> *CARTA em que Erasmo dedica a D. João III as Chrysostomi Lucubrationes*, p. 9-10. Grifo meu.

<sup>150</sup> *DISCURSOS Vários políticos*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1999, p. 33.

prólogo da *Tragicomédia de D. Duardos* de autoria de Gil Vicente: “Como quiera [...] que las comedias, farsas y moralidades que he compuesto em servicio de la reina vuestra tia [...] fueron figuras baxas, em las cuales no había conviniente retórica que pudiese satisfacer al delicado espíritu de vuestra alteza, conocí que me cumplía meter más velas a mi pobre fusta.”<sup>151</sup>

Tal apresentação acerca da relação de D. João III com a literatura parece necessária para que se possa compreender que, não obstante seu pouco interesse pelos estudos, ele tenha acumulado uma bagagem literária que, por sua vez, refletiu-se na proteção e no mecenato dispensado à impressão de obras, lançando os alicerces do que poderia atualmente ser designado como uma espécie de “política cultural”<sup>152</sup> e definindo os rumos sócio-políticos para um longo período de tempo. Nesse sentido, pode-se pensar, para além da ação de incentivador da intelectualidade desenvolvida durante os 35 anos do reinado de D. João III, na reforma da Universidade, com a sua transferência para a cidade de Coimbra em 1537 e também na criação do Colégio das Artes cerca de dez anos depois naquela mesma cidade, como marcos fundamentais para o movimento de internacionalização de Portugal tanto em meio as Cortes europeias quanto no que isso significou na afirmação do reino como metrópole de um império. Ainda que se deva considerar as influências da instalação da Inquisição em Portugal dada as especificidades relacionadas às diferenças no grau de rigor e nas intervenções preventivas que se verificaram no século XVI.<sup>153</sup>

---

<sup>151</sup> *As Obras de Gil Vicente*, V. II. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda/Centro de Estudos de Teatro, v. I, 2002, p. 595. Gil Vicente foi grandemente favorecido por favores régios da parte da rainha D. Leonor, de D. Manuel e, depois de D. João III.

<sup>152</sup> Cf. DIAS, Silva. *A política cultural da época de D. João III*. Coimbra: Instituto de Estudos Filosóficos, 1969.

<sup>153</sup> Note-se os casos de Damião de Góis e também de Gil Vicente, nos quais nem o Rei nem seu irmão, o Cardeal D. Henrique, se mantiveram indiferentes.

A partir de 1551, a perseguição empreendida pela Inquisição aos professores do Colégio das Artes de Coimbra e a conseqüente entrada da Companhia de Jesus, obviamente, modificaram o futuro inicialmente planejado para aquela instituição. Entretanto, é importante destacar que, e nesse aspecto a historiografia é quase consensual, a qualidade do ensino e a preparação dos mestres não sofreram, por assim dizer, quebras acentuadas, pois os professores que partiram<sup>154</sup> foram substituídos por quem nada lhes ficava a dever em matéria de erudição e de preparação humanística. Tal como os que foram retirados de suas cátedras, estes últimos também tinham freqüentado os Colégios de Santa Bárbara, em Paris, ou de Guienne, em Bordeaux.<sup>155</sup> Parece acertado dizer que boa parte daqueles que eram mais influentes na Corte de D. João III pretendia retirar da formação dos jovens portugueses o demasiado paganismo dos textos greco-latinos do Humanismo Renascentista. A questão perpassava pela impossibilidade de conciliar os ideais de vida – o hedonismo manifesto no *Carpe Diem* horaciano, os prazeres carnis preconizados na *Ars Amatoria* ovidiana ou o conceito de glória apenas como triunfo da humanidade – da Antigüidade com a exegese cristã. Coube aos jesuítas selar a síntese dos valores humanísticos dos Antigos com as atitudes de vida que o cristianismo exigia.

Nesta perspectiva, no reinado de D. João III, não houve “retrocesso” ou “atraso” no sentido em que contemporaneamente são compreendidos tais conceitos. Ao contrário, pode-se pensar na importância do surgimento de um movimento organizador e impulsionador do conjunto de valores ético, morais e político-religiosos que possibilitou a continuidade da

---

<sup>154</sup> Entre outros, Diogo de Gouveia, Nicolau de Grouchy – primeiro tradutor de Castenha para o francês –, Georges Buchanan, Diogo de Teive, João da Costa.

<sup>155</sup> Em Guienne, segundo Michel de Montaigne, Diogo de Gouveia se afirmara como “le plus grand principal de France”. MONTAIGNE, Michel. *Essais*, Livre I, Chap. 26. In: *Ouvres completes*. Paris: Ed. du Seuil, 1967, p. 85.

expansão e das conquistas no além mar. Em Portugal, sobretudo nos Quinhentos, a maior parte da atividade nacional estava orientada em função da empresa ultramarina. Ao rei, cabeça do corpo da Nação, cabia a tarefa de vislumbrar a totalidade de seus súditos, das terras e das *gentes* que viviam sob seu poder, ou seja, cabia-lhe a consciência acerca das outras partes do corpo político-social. As atenções do monarca não podiam ficar restritas a origem de seu território geográfico senão por motivos de “sobrevivência” em meio ao contexto europeu, porque os Descobrimentos lançaram uma luz ofuscante e definitiva sobre certezas até então inquestionáveis – a efemeridade da vida, a grandeza pequena do Homem, a supremacia do transcendente na relação do Homem com Deus – embora o humanismo já houvesse lançado suas novas proposições.<sup>156</sup> Trata-se, aqui, do contato e do conhecimento, obrigatório e incontornável, com outras formas de vida, ainda que consideradas “inferiores” em termos civilizacionais. Tais contatos transportaram a Europa para lugares tão distantes até um ponto em que o compartilhamento de códigos acabou por gerar códigos outros que, por sua vez, refletiram-se na matriz, ou seja, no Reino. A distância, o isolamento, as condições de conservação de territórios muito dispersos, com populações muito diferenciadas, propiciou uma dinâmica por demais específica a partir das relações cotidianamente vivenciadas. E, nesse sentido, não se pode desprezar a importância do texto manuscrito e impresso que difundiu/traduziu, de um lado para o outro, aquela dinâmica.

Durante a primeira metade do século XVI, sobretudo no Reino, foram os textos literários, as cartas, os relatos que possibilitaram àqueles que não conheciam os territórios ultramarinos a construção de uma “imagem” compreensível daqueles outros lugares e daquelas outras *gentes*. Nesse sentido, pode-se pensar nos textos, marcados por forte

---

<sup>156</sup> Cf. DIAS, J. S. da Silva. *Os descobrimentos e a problemática cultural do século XVI*. Lisboa: Editorial Presença, 1982.



exaltação épica, de João de Barros sobre a Ásia depois continuados por Diogo do Couto.<sup>157</sup> Relatos mais próximos da realidade quotidiana, tal como ela era percebida pelos portugueses, surgiram a partir da presença daqueles autores nos “locais dos acontecimentos”. Tal é o caso da obra de Fernão Lopes de Castanheda, *História do Descobrimento e Conquista da Índia pelos Portugueses* – publicada a partir de 1561 – e de Gaspar Correia, *Lendas da Índia*, elaboradas até a morte do autor em 1565 conquanto só viessem a ser editadas a partir da segunda metade do século XIX. A narração historiográfica que então se praticava, ou seja, a narração dos acontecimentos da história nacional, ordenados de acordo com a sucessão dos reinados, acaba por propiciar, ao longo dos Descobrimentos, a inclusão cada vez mais significativa do acontecido às áreas de “prolongamento” do Reino como o Oriente e o Brasil.<sup>158</sup> Tome-se como exemplo a *Crónica de D. Manuel*, escrita por Góis, ou a *Crónica de D. João III*, de Francisco de Andrada. Nestas obras, pode-se observar um certo preterimento dos acontecimentos da história relativos ao Reino e das personalidades que os protagonizaram em favor das narrações das guerras do Oriente e alguns poucos extensos capítulos dedicados ao Norte da África e ao Brasil.<sup>159</sup> Há ainda que se destacar as obras de carácter propriamente épico como *Os Lusíadas* de Luís de Camões.

Era, sem dúvida, a Ásia, que atraía a atenção, a imaginação e, é claro, proporcionava à nação o vislumbre de uma riqueza imediata. O interesse pelo Brasil, seu natural exotismo para a sociedade portuguesa dos Quinhentos, só viria a concretizar-se quando se tornou

---

<sup>157</sup> João de Barros inicia a escrita do texto enquanto era feitor da Casa das Índias. As três primeiras *Décadas* foram publicadas entre 1552 e 1563. A continuação elaborada por Diogo do Couto mostra os sinais das experiências vivenciadas *in loco*.

<sup>158</sup> Cf. CASTRO, Aníbal Pinto de. D. João III e a literatura do Império. In: *D. João III e o Império. Actas do Congresso Internacional Comemorativo de seu Nascimento*. Lisboa: CHAM/UNL, 2004, p. 1070-1072.

<sup>159</sup> Cf. ANDRADA, Francisco de. *Crónica de D. João III*. Porto: Lello & Irmão, 1976.

patente a possibilidade de perda da conquista diante dos interesses de outros povos europeus, notadamente os franceses e suas intenções de consolidar a França Antártica na região sudeste do território e, depois, quando a necessidade de exploração econômica passou a ser imperiosa seja em função das riquezas minerais que se acreditavam existentes a partir da “proximidade” das descobertas espanholas no Potosí, seja em função das complicações inerentes à manutenção das conquistas orientais. Em outras palavras, conquanto Pedro Álvares Cabral tivesse aportado na costa brasileira no início do ano de 1500, a importância do Brasil foi “descoberta” décadas mais tarde.

Há ainda que se considerar o intenso movimento de traduções, notoriamente patrocinado pelo poder político, que funcionaram como instrumento disseminador e legitimador do próprio poder português e do seu vasto Império. Nesse movimento, a Europa culta e erudita pôde reconhecer a constituição do Império, ainda que tenha servido também para reforçar tal noção para a própria sociedade portuguesa.<sup>160</sup> Nesse caso, interessava, sobretudo, reafirmar perante a Espanha de Carlos V os direitos de domínio e exploração sobre as terras e mares conquistados pelos portugueses.

---

<sup>160</sup> Destacam-se a versão francesa elaborada por Nicolau de Grouchy do primeiro tomo da *História do Descobrimento e Conquista da Índia*, de Lopes de Castanheda, intitulada *L'Histoire des Indes de Portugal contenant comment l'Inde a été découverte par le commandement du Roy Emanuel, & la guerre que les Capitaines Portugalois ont menée pour la conquête d'icelles*, publicada pela primeira vez em Antuérpia no ano de 1533 e depois em Paris nos anos de 1554 e 1581. Os dois primeiros tomos da obra de Castanheda foram traduzidos em italiano por Afonso Ulhoa com o título “*Historia delle Indie Orientali scoperte, e conquistate da'Portoghesi di commissione dell'invittissimo Rey Dom manuelle di gloriosa memória*”, publicados em Veneza no ano de 1578. Ainda outra tradução em espanhol apenas do primeiro tomo, foi publicada em Antuérpia em 1554, com o título *Historia Del descubrimiento y conquista de la Índia por los Portugueses*. Cf. CURTO, Diogo Ramada, Língua e Memória. In: MATTOSO, José, *História de Portugal – No alvorecer da Modernidade (1480-1620)*. Lisboa: Estampa, v. 3, 1993, p. 369-370. É importante observar que a proximidade das datas de publicação espelham tanto o reflexo do interesse europeu por este tipo de narrativa, quanto a intenção deliberada de propagação dos feitos portugueses pela Coroa. Nesse sentido, pode-se lembrar que foi o próprio D. João III quem chamou, em 1548, Nicolau de Grouchy para ensinar no Colégio das Artes em Coimbra.

Sendo D. João III, como rei, a cabeça “orgânica” do corpo do reino e do império, é possível tomar como certo que toda essa produção literária teve sua chancela e aprovação ainda mais levando-se em consideração a relativa pobreza da nobreza portuguesa e/ou sua manifesta inapetência para o mecenato. Então, mais do que aprovação, os escritores contaram com a proteção do Rei, para as pessoas e instituições, através de privilégios, tenças, moradias e outras formas de proteção moral e material. Tais constatações comprovam-se na quantidade de obras em que aparecem dedicatórias a D. João III. Para citar exemplos bastante conhecidos: João de Barros dedicou ao Monarca a primeira década de *Ásia e Castanheda*, endereçou-lhe o Prólogo do primeiro livro do seu *História do Descobrimento e Conquista da Índia pelos Portugueses*.<sup>161</sup>

Entretanto, para esta análise, o mais interessante parece ser o Prólogo que Gil Vicente escreveu para a edição de suas Obras e que seu filho, Luís, inseriu no começo do volume da *Copilaçam* impresso por João Álvares entre 1562 e 1563:

Porém, querendo eu no presente preâmbulo ajudar-me do seu costumado estilo [dos escritores Antigos] em querer louvar as excelências de vossa alteza como eles fazem aos senhores a quem suas obras endereçam, que farei? Sendo certo que ainda fosse em mi só a sua oratória tam fecunda como em todos eles e me fosse traspassado o spirito de David, nam presumiria escrever de vossa alteza a mínima parte de sua magnífica bondade, de sua nobilíssima condição, de sua discreta mansidão, do perfeito zelo de sua **justiça**, da paz, da guerra, da sua graça, gravidade, conselho, **sabedoria**, **liberalidade**, **prudência** e finalmente do seu cristianíssimo firmamento [...].<sup>162</sup>

Observe-se que ao rei D. João III são atribuídas pelo autor as virtudes greco-latinas com as quais o humanismo renascentista viria a abastecer as reinterpretações neotomísticas que, por sua vez, possibilitariam a constituição de uma teologia política em que o príncipe cristão garantia sua legitimidade perante a sociedade porque passava a valer como

---

<sup>161</sup> Cf. *DISCRUSOS Vários Políticos*, p. 68. CASTENHA, Fernão Lopes de, *História do descobrimento e conquista da Índia pelos Portugueses*, p. 3-5.

<sup>162</sup> *AS OBRAS de Gil Vicente*, v. I, p. 14.

representante de Deus na Terra e condutor de seus súditos, bem como a construção de uma razão de Estado que acabou por ser adotada em Portugal marcadamente até a primeira metade do século XVIII.<sup>163</sup> Não cabe, evidentemente, compreender o reinado de D. João III, nem o de D. Sebastião, no registro de uma razão de Estado teológico-política funcionando como um instrumento de condução da política e da sociedade, mas as bases já estavam a ser lançadas.

D. João III personificou o orgulho nacional como desbravador dos mares, com qualidades que permitiram que fosse representado como os heróis antigos. Parece possível pensar que consciente dessa representação aproveitou para retirar lições que se refletiram pragmaticamente na sua ação governativa, apreciou o grande teatro da vida que era a Corte, contrariou-se com os empecilhos que minimizavam seus ideais de empreender uma empresa nacional voltada à dilatação do Império de Cristo e ao enriquecimento da Metrópole.

Entretanto, antes que se possa empreender quaisquer análises sobre o desenvolvimento do processo colonizador no Brasil do século XVI, faz-se necessário percorrer o “caminho” historiográfico que pode explicitar a consolidação do reino português como um império. Tal caminho passa, necessariamente, pela compreensão das ocorrências relacionadas às modificações político-sociais que marcaram a vida no reino e nas áreas coloniais. Mas, nos primeiros tempos do reinado de D. João III, as principais

---

<sup>163</sup> A razão de Estado, vinculada a uma teologia política, teve como significativa referência doutrinária o livro de Giovanni Botero, *Della ragion di stato*, publicado em 1588. Botero apresentava um príncipe persuadido e comprometido com as premissas do catolicismo. Natural do Piemonte, Botero nutria pelos portugueses uma notável admiração, conquanto essa admiração fosse comum ao pensamento político católico dos autores italianos dos Quinhentos. Segundo ele, nenhuma nação estava tão empenhada em servir com tanto zelo, tanta honra, a Jesus Cristo, nenhuma era tão pródiga na propaganda da fé católica quanto Portugal. Para Botero, as virtudes da Justiça, da Liberalidade (significando magnificência) e da Prudência (como sabedoria) eram as principais virtudes políticas. Cf. TORRALBA, Luís Reis, Introdução, In: BOTERO, João, *Da razão de Estado*, p. XXV.

áreas coloniais eram as conquistas na África e, sobretudo, na Ásia. O Brasil permanecia ainda quase como território agregado.

## Capítulo II – *Fabulosos* Descobrimientos

Parecían venir todas de um largo viaje, y detenerse com gusto en los prados como en un punto de reunión. Las que se conecián, se pedían unas as otras, al saudarse noticias acerca do que se pasaba en el cielo y en la terra.

*La República* (Libro Decimo)  
Platón

### O *Império* das imagens

#### 1 – Imagens para serem *lidas*

Uma vez que seja possível pensar que as práticas de representação políticas e sociais que interessavam à Coroa portuguesa nos Quinhentos compartilhar com seus súditos, na Metrópole e nas áreas colônias, como instrumento “unificador” e legitimador do Império tenham sido idealizadas nos círculos intelectuais mais ligados à Corte, se faz necessário um esforço no sentido de possibilitar alguma compreensão acerca das formas de apreensão daquelas representações ao nível do conjunto da sociedade e dos povos, ainda que circunscrita às delimitações que a História nos impõe na atualidade.<sup>164</sup> Para tanto, pretendeu-se aqui desenvolver algumas análises sobre os significados e o conteúdo do conjunto de códigos e valores que se prestaram ao processo de (re)organização e/ou

---

<sup>164</sup> HARTOG, François (Org.). *A história de Homero a Santo Agostinho*. Belo Horizonte: UFMG, 2001, p. 20-22.

(re)significação pretendido pela Coroa portuguesa no século XVI e que, em menor ou maior grau, passaram a valer como registro de construção cosmológica para os súditos imperiais. Não se trata de tarefa fácil, sobretudo se pensarmos que a maioria dos súditos do Império ou não sabiam ler ou sequer possuíam uma racionalidade capaz de abarcar valores assentados em uma tradição que traduzia marcadamente códigos greco-latino-judaico-cristãos<sup>165</sup> como ocorreu no caso dos povos africanos,<sup>166</sup> das sociedades orientais<sup>167</sup> e no caso dos *brasis*.<sup>168</sup>

Antes que pudessem ser elaboradas quaisquer análises sobre tal questão para as sociedades e os povos que habitavam as áreas coloniais, foi preciso compreender as possibilidades de apreensão das práticas de representação políticas e sociais que se propagaram em meio à sociedade metropolitana. E, nesse sentido, tomou-se a Metrópole como centro irradiador do conjunto de códigos e valores que deveriam ser compartilhados pelos súditos portugueses.<sup>169</sup>

Em uma sociedade composta por pessoas majoritariamente iletradas, para além das ações de catequese direta realizada por missionários e pregadores, o papel das representações visuais foi fundamental.<sup>170</sup> O espaço interior das igrejas, cada vez mais, passou a significar um espaço edificado como *theatrum sacrum* preparado para dar ao conhecimento dos súditos as verdades da Fé e, por associação, aquilo que se poderia

---

<sup>165</sup> Cf. DELUMEAU, Jean. *O que sobrou do Paraíso?* São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

<sup>166</sup> SEED, Patrícia. *Cerimônias de posse na conquista européia do Novo Mundo (1492-1640)*, p. 119.

<sup>167</sup> XAVIER, Ângela Barreto. *A invenção de Goa*, p. 255-256.

<sup>168</sup> DEL PRIORI, Mary & VENANCIO, Renato Pinto. Sem Fé, sem Lei, sem Rei. In: *O livro de ouro da História do Brasil*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001, p. 24-35.

<sup>169</sup> Cf. PALOMO DEL BARRIO, Federico. *Fazer dos campos escolas excelentes. Los jesuítas de Évora, la misión de interior y el disciplinamiento social en la época confesional (1551-1630)*. Florença: IUE, 2000.

<sup>170</sup> Carlo Ginzburg destacou que, devido ao caráter propagandístico da monarquia católica, havia uma consciência da função das imagens, *idiotarum libri* – livro dos ignorantes – , numa propaganda que tinha como objetivo atingir uma sociedade composta predominantemente de iletrados. GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas e sinais*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p.121-123.

chamar de primórdios do que viria a ser nos séculos XVII e XVIII os princípios da teologia política do Estado português.<sup>171</sup> Os temas representados tinham como objetivo central a catequização e a garantia da própria confessionalização dos súditos na direção da apreensão da especial inter-relação entre a Coroa e a Igreja e, não raro, entre a Igreja e a Coroa.<sup>172</sup> Em outras palavras: a idéia era arrebatá-los com a ação magnética das representações, com forte colorido e profusão de detalhes, de modo a levar os fiéis à compreensão do registro católico no qual ser bom cristão significava, necessariamente, ser bom súdito.<sup>173</sup> Para tanto, persuadir pela eloquência dramática do artifício visual<sup>174</sup> porque era a

---

<sup>171</sup> “[...] um teatro de princípios teológico-políticos, especializados às vezes como teatro fúnebre, outras como teatro heróico, e sempre como teatro sacro, *theatrum sacrum*, típico da representação dual de mistérios da Fé posta em prática e difundida pelos jesuítas desde o século XVI”. HANSEN, João Adolfo. Teatro da memória: monumento barroco e retórica. In: *Revista do IFAC*, P. 43.

<sup>172</sup> “As pregações dirigidas a um povo rude e pouco letrado, deviam ser penetrantes, com gestos espetaculares: queima de ‘maus livros’, construções de imponentes cruzeiros, ilustrações alegóricas e procissões de ‘quadros vivos’, relembrando cenas bíblicas ou fatos da vida dos santos”. MATOS, Henrique Cristiano José. *História do cristianismo*, P. 8.

<sup>173</sup> Vale destacar sempre que, ainda que de modo um tanto menos “sofisticado” do que viria constituir nos séculos seguintes, as mensagens que eram dadas a serem vistas e lidas pelos contemporâneos estavam representadas em diferentes níveis de apreensão. Basta pensar que havia conceitos representativos mais agudos, destinados àqueles que possuíam *agudeza*, ou seja, erudição, conhecimento dos autores da Antiguidade, e que, portanto, eram capazes de ler nas representações o sentido *latu* das alegorias através do reconhecimento dos símbolos empregados na construção alegórica. Ainda havia mensagens mais diretas e “aparentes” destinada aos *néscios*, aqueles que não possuíam a “chave” de interpretação ou, antes, interpretava os significados a partir da compreensão das metáforas mais evidentes caracterizando uma apropriação diferenciada, mas não menos eficaz no processo persuasivo. É ainda importante apontar para o fato de que o *agudo* e o *néscio* não eram, respectivamente, a “nobreza” e a “plebe”. No mais das vezes, ambos integravam as elites, conquanto a *agudeza* fosse uma virtude do cortesão por excelência. O povo inculto, a “plebe”, era chamada *vulgo*. Cf. CASTIGLIONE, Baltazare. *O Cortesão*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

<sup>174</sup> No *Iconologia* de Cesare Ripa, a alegoria da persuasão foi representada por uma mulher com um vestido envolto por cordões para significar a destreza e a eloquência necessárias para persuadir os ouvintes/espectadores. A figura da mulher segura com uma corda um animal com três cabeças – um cão, um gato e um macaco – para representar a benevolência, a docilidade e o cuidado necessários à eloquência daquele que pretendia persuadir os outros. RIPA, Cesare. *Iconologia*. Milano: Editori Associati S. p. A., 1992, p. 349-350.



“leitura”<sup>175</sup> da mensagem alegoricamente<sup>176</sup> representada que poderia conduzir os súditos à aceitação e à submissão,<sup>177</sup> ainda que relativas, de uma ordem Divina em que o rei e a sociedade portuguesa tinham como missão a dilatação e a expansão da fé católica no mundo.

Optou-se, aqui, por trabalhar algumas imagens da primeira década do século XVI oriundas da oficina de um dos mais significativos pintores portugueses do período, qual seja, Vasco Fernandes, a partir do século XVII celebrizado no Reino como Grão Vasco.<sup>178</sup> Tal opção encontra sua justificação no fato de que o autor e sua oficina elaboraram à época um interesse conjunto de peças – painéis e decorações pictóricas que apresentam um traço de continuidade e de uniformidade representativa dos personagens bíblicos – capaz de possibilitar ao investigador, ainda que precariamente, reconstruir uma das trajetórias possíveis para a apreensão das alegorias compostas por aqueles artistas em acordo com os propósitos do processo de confessionalização operado na Metrópole com vistas à legitimação do poder da Coroa e da ordenação da sociedade portuguesa.

A maioria dessas obras foi feita, entre outras,<sup>179</sup> sob encomenda e mecenato de

---

<sup>175</sup> Trabalhou-se, aqui, com o registro do *ut pictura poesis* de Horácio, ou seja, o texto podia ser “visto” como uma imagem e a imagem “lida” como um texto. Do texto teológico, a metáfora migrou, segundo a tópica horaciana, para outros discursos: as artes plásticas, a poesia, a música. “[...] tu, a quem por completo me entrego, pois é a luz clara que tudo ilumina, conduz-nos, pelo caminho que melhor se oferece, aclarando o recinto. És quem aquece o mundo, luzindo sobre ele”. ALIGHIERI, Dante. *A divina comédia*. São Paulo: Vila Rica, 1991, v. 2, p. 162.

<sup>176</sup> Retoricamente, a alegoria é uma metáfora que, baseada numa relação de semelhança e analogia, diz *b* para significar *a*. É, portanto, uma técnica metafórica da representação. Enquanto processo intencional do autor, ela é criativa e se baseia na distinção retórica entre sentido próprio e figurado. Cf. HANSEN, João Adolfo. *Alegoria e interpretação da metáfora*. São Paulo: Atual, 1989, p. 1-4.

<sup>177</sup> PAES, Maria Paula Dias Couto. *Teatro do controle. Prudência e persuasão nas Minas do Ouro*, p. 129.

<sup>178</sup> CARVALHO, José Alberto Seabra de. *Pintura portuguesa no século XVI*. S/l: Inapa, p. 114.

<sup>179</sup> Sabe-se que trabalhou para os bispos de Viseu e de Lamego – designadamente nas duas catedrais – e para importantes casas conventuais da região do Douro e das Beiras – Santa Maria de Salzedas, São Francisco de Orgens e Santa Cruz de Coimbra. *Ibid.*, p. 116.

D. Miguel da Silva, bispo de Viseu (1525-1540).<sup>180</sup> Não deixa de ser interessante destacar a existência de um conjunto de obras tão significativo em uma região geográfica que não possuía, na área artística, qualquer tradição que a tenha antecedido. Tal constatação permite supor que o processo de ordenação política e social do Reino pretendido pela Coroa tenha objetivamente conseguido alcançar as áreas mais distantes da capital Lisboa, conquanto não se possa ignorar a importância da Sé de Viseu no contexto político e religioso em Portugal.<sup>181</sup> Ao que tudo indica, Grão Vasco nasceu nas imediações de Viseu, mas não existe qualquer documentação relativa à sua naturalidade, filiação e data de nascimento.<sup>182</sup> O local onde teria aprendido seu ofício não pôde ser identificado com clareza. Entretanto, considerando que manteve relações de amizade com Jorge Afonso, o pintor do rei D. Manuel I, parece bastante provável que tenha aprendido a arte da pintura em Lisboa juntamente com os outros pintores que viviam naquela cidade.<sup>183</sup>

---

<sup>180</sup> Anos mais tarde, a oposição do bispo D. Miguel da Silva à instalação da Inquisição em Portugal lhe valeu o ódio de D. João III e a sua fuga para Roma em 1540. DESWARTE, Sylvie. *Il "perfetto cortegiano" D. Miguel da Silva*. Roma: Bulzoni, 1989, p. 18.

<sup>181</sup> Conquanto o trabalho de Federico Palomo, *Fazer dos campos escolas excelentes*, sobre o processo de confessionalização e ordenação da sociedade portuguesa tenha se concentrado nas regiões do Alentejo e do Algarve entre o período de 1551-1630 e, nesse sentido mais relacionado às ações das missões jesuíticas pós-reformistas, aquele processo, como se tentou demonstrar no capítulo anterior, já havia sido colocado em marcha ainda durante o reinado de D. João III por razões, digamos, mais propriamente políticas. Cf. PALOMO, Federico. *Fazer dos campos escolas excelentes*, p. 59-62. Quanto à importância da Sé de Viseu no contexto metropolitano, basta verificar a procedência e/ou a linhagem daqueles que ocuparam o bispado tal como é o caso de D. Miguel da Silva, para citar um único exemplo, que viveu em Roma e era considerado como figura de bastante destaque no cenário do Renascimento europeu. Cf. DESWARTE, Sylvie. *La rome de D. Miguel da Silva (1515-1525)*. IN: *Sep. de O humanismo português – 1500-1600*. Lisboa: Academia das Ciências de Lisboa, 1988.

<sup>182</sup> A referência cronológica mais antiga sobre Grão Vasco é de 1501-1502. Nessa época era já casado e exercendo o ofício de pintor em Viseu. É possível inferir que tenha nascido por volta de 1475. Morreu, provavelmente, entre 1542 e 1543, de acordo com algumas indicações documentais indiretas, e deixou viúva e duas filhas. RODRIGUES, Dalila. *Grão Vasco. Pintura portuguesa del Renacimiento*. Salamanca: Consócio Salamanca, 2002, p. 12.

<sup>183</sup> *D. MANUEL e a sua época nas colecções do Museu de Alberto Sampaio*. Guimarães: Câmara Municipal de Guimarães/Instituto Português de Museus/ Museu de Alberto Sampaio, 2001, p. 43.

Há que se levar em consideração a importância econômica das dioceses de Viseu e Lamego, o prestígio social, político e intelectual dos seus bispos, membros da primeira nobreza e conselheiros do Rei, para melhor compreender a dimensão da produção artística – e da propagação das noções de ordenação política e social pretendidas pela Coroa – da oficina de Grão Vasco. Para além disso, sabe-se que em colaboração com Grão Vasco trabalharam pintores provenientes dos Países Baixos meridionais como foi o caso da presença em Viseu do pintor flamengo Francisco Henriques – certamente entre os anos de 1501 e 1506 – e dos entalhadores Arnão de Carvalho e João de Utrecht na elaboração dos catorze painéis que ocupavam o antigo retábulo da capela-mor da Catedral.<sup>184</sup> O bispo que os encomendou, D. Fernando Gonçalves de Miranda (1483-1505), parecia bastante familiarizado com o sucesso que a pintura importada das oficinas flamengas fazia então no círculo cosmopolita da Corte porque escreveu ao cabido da Catedral que a pintura *da Flandres* “era melhor e mais barata”.<sup>185</sup> A chegada de pintores e entalhadores de origem nórdica a Portugal parece ter proporcionado a esses mecenas a possibilidade de vislumbrar o fascínio e o “poder” do discurso retórico capaz de conduzir ao arrebatamento das “almas” e, para a Coroa, das mentes, de acordo com as necessidades narrativas e simbólicas dos temas representados de modo a efetivar um diálogo efetivo com os espectadores/súditos.<sup>186</sup>

---

<sup>184</sup> Cf. PEREIRA, Francisco António Baptista. *Francisco Henriques: um pintor em Évora no tempo de D. Manuel I*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1997. os catorze painéis são, pela ordem: *Anunciação, Visitação, Natividade, Apresentação no Templo, Adoração dos Reis Magos, Circuncisão, Fuga do Egipto, Última Ceia, Cristo no Horto, Prisão de Cristo, Descimento da Cruz, Descida do Espírito Santo, Ascensão e Ressurreição* feitos entre 1501 e 1506. Os entalhadores Arnão de Carvalho e João de Utrecht foram responsáveis pela estrutura em talha dourada que unia os painéis em três fiadas, molduras, etc., desaparecidas no século XVII quando foi desmembrado o retábulo e ampliada a capela-mor da Catedral. Atualmente, encontram-se em exposição no Museu Grão Vasco na cidade de Viseu.

<sup>185</sup> CURVELO, Alexandra et. alli. *Da Flandres ao Oriente. A colecção de Miguel Pinto*. Lisboa: Instituto Português de Museus/Casa Museu Dr. Anastácio Gonçalves, 2002, p. 72.

<sup>186</sup> Cf. RODRIGUES, Dalila. *Grão Vasco e a pintura do Renascimento*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1992.

Note-se, então, o papel representativo da pintura na essencial função didática das imagens: as similitudes entre a profundidade dos espaços representados e o espaço real do espectador, a estrutura organizada no sentido de privilegiar a constância de sentido, a coerência narrativa. Observe-se as figuras 1 e 2. Na primeira,<sup>187</sup> Maria está representada em um quarto com vários objetos, trajando uma indumentária verde. Tal indumentária, bem como as feições da representação feminina se repetem, em padrões bastante semelhantes,

---

<sup>187</sup> *Anunciação*. Óleo sobre madeira, 131 x 81 cm. Acervo em exposição no Museu de Grão Vasco, Viseu, Portugal.



Figura 1 - *Anunciação*

nos quatorze painéis. Ao que tudo indica, o livro que aparece sob um pequeno móvel baixo representa um *Livro de Horas*. Ao fundo do cenário, em uma mesa baixa lateral à cama, **com cabeceira e dossel em vermelho**,<sup>188</sup> aparece um cesto de costura. O chão do aposento retrata a cerâmica portuguesa. Um anjo é representado em suspensão e sua bata sugere o movimento. Integra o emblema<sup>189</sup> os dizeres *Ave Gracia Plena* e, nesse sentido, é a representação conhecida e reconhecível do anjo da Anunciação. Aqui é interessante destacar o fato de que toda a composição alegórica é “fiel” ao cotidiano próprio dos espectadores contemporâneos – os móveis, as cores, a composição dos objetos que integram o cenário.<sup>190</sup> Maria é representada como alguém que pertence aos extratos mais

---

<sup>188</sup> O vermelho utilizado no panejamento do dossel e no pano que cobre a cama tinha como função representar a dignidade. Basta lembrar sua constante utilização seja pelo membros da realeza e da alta nobreza, seja pelo mesmo uso que lhes conferia os altos dignatários eclesiásticos. Grifo meu.

<sup>189</sup> Os emblemas são desenhos alegóricos acompanhados de um lema e um epigrama que tinham a função de explicar o conteúdo semântico das “coisas” figurativamente representadas. Eram destinados a ensinar de forma “intuitiva” uma verdade moral como um conceito que se tratava de se fazer apreensível através da imagem. O lema, ou mote, indicava o conteúdo simbólico ideológico preponderante, ou seja, enunciava uma tópica moral, religiosa ou política em que se deveria centrar a interpretação analógica do que estava representado. O epigrama era o texto literário que explicava o conteúdo semântico da figura. O mote e o epigrama eram chamados de “alma” do emblema, e a imagem, de “corpo”. A interpretação do emblema pressupunha a união da imagem com o texto compreendida através de analogias, num exercício que exigia erudição. Cf. BUXÓ, José Pascual. El resplandor intelectual de las imágenes: jeroglífica y emblemática. In: *Juegos de ingenio y agudeza. La pintura emblemática de la Nova España*. Madri: Museo nacional de Arte, nov. 94-feb.95, p. 30-33. LAURENS, Pierre. Prefacio. In: ALCIAT, André. *Les emblèmes*. Fac-simile de l'édition lyonnaise Macé-Bonhomme de 1551. Paris: KLINCKSIECK, 1997, p. 8-11.

<sup>190</sup> É preciso destacar que sobre o percurso estético de Grão Vasco pode dizer-se que “evolui de influências marcadamente nórdicas – bem patentes no retábulo da Catedral de Viseu onde trabalhou com pintores de origem flamenga – para influências italianizantes” representando elementos figurativos característicos do que viria a ser designado Escola Renascentista. RODRIGUES, Dalila. *Grão Vasco e a pintura do Renascimento*, p.32. O objetivo, aqui, embora não se pretenda ignorar tais características, não foi o de realizar análises acerca dos aspectos propriamente estético-artisticos e/ou estilísticos das pinturas. Interessam as análises e interpretações possíveis pela via das mensagens representadas. Segundo João Adolfo Hansen, o livro de Francesco Colonna, *O sonho de Polifilo*, de 1499, a edição de 1531 do livro de emblemas de André Alciato, o *Hieroglyphica* atribuído a Horapolo ( nome provavelmente apócrifo de um sacerdote egípcio que teria vivido no século IV d.C.) encontrado na ilha grega de Andros e levado para Florença em 1419, o *Hieroglyphica* publicado em 1556 por Piero Valeriano bolzani, principalmente, “tornaram-se repertórios comuns de sugestões plásticas e discursivas, um repertório iconográfico para os autores de emblemas e empresas, mas também para poetas, oradores, pintores e escultores[...]. Da mesma maneira, as antologias de poesia grega e latina, principalmente de epigramas, que passaram a circular a partir do século XVI, foram usadas como repertórios de lugares-comuns e textos aplicáveis aos livros de emblemas e a representação em geral.” HANSEN, João Adolfo. A categoria “representação” nas festas coloniais dos séculos XVII e XVIII. In: *congresso Festa, Cultura e Sociabilidade na América Portuguesa*, p.18-19. Destaca-se, ainda, o livro de

elevados da sociedade, seja pela “riqueza” dos objetos que integram o quarto – móveis, tecidos, ornamentos – seja pelos objetos que indicam seus afazeres – o cesto de costura com uma tesoura e o *livro de Horas*. Então, a representação não sugere que ela seja uma mulher do campo, simplória tal como viria a ser representada em outras épocas. Aqui, Maria está “revestida” de uma dignidade própria dos bem-nascidos. Então, diante do espectador/súdito, Maria representava uma superioridade digna daquela que viria a ser a mãe de Jesus.

Na segunda figura,<sup>191</sup> Maria já aparece representada como Nossa Senhora, o que se nota pelo círculo de raios dourados que figura ao redor da cabeça e a mão reverente de Santa Isabel pousada sobre o ventre da jovem. Entretanto, como já se destacou acima, a indumentária com a qual a imagem de Nossa senhora está representada é muito semelhante àquela representada na figura 1. Há, portanto, uma intenção de coerência e, pode ser, de “continuidade” porque se trata da *narração* de alguns dos episódios mais significativos da vida e da paixão de Cristo. Nessa seqüência, a imagem de Nossa Senhora só não aparece na representação em três dos quatorze painéis: *Última Ceia*, *Cristo no Horto* e *Prisão de Cristo*. Nos demais, está sempre representada com os raios dourados em torno da cabeça, diferente da auréola que está representada em volta da cabeça de Santa Isabel e dos Santos Apóstolos. Assim como também é diferente a representação que aparece ao redor da cabeça

---

Cesare Ripa, *Iconologia*, de 1593, que sintetiza os anteriores. Cf. CHATELAIN, Jean Marc. *Livres d'emblèmes et de divises, Une anthologie (1531-1735)*. Paris: KLINCKSIEC, 1993, p. 129-130.

<sup>191</sup> *Visitação*. Óleo sobre madeira 131 x 81 cm. Acervo em exposição no Museu de Grão Vasco, Viseu, Portugal.



Figura 02 - *Visitação*



da imagem de Jesus adulto. Nesse caso, quase como uma tiara, bem mais elaborada e ornamentada, de modo a distingui-lo dos outros santos. Observe-se a figura 3.<sup>192</sup>

A mesma preocupação com a representação da superior dignidade de Nossa Senhora e de Jesus Cristo não aconteceu em relação a São José que está representado com diferentes formas físicas, ora mais novo, ora mais velho e sempre sem qualquer atributo de santidade. No entanto, suas imagens foram representadas, na maioria das vezes, trajando vestimentas elaboradas, indicando uma certa nobreza capaz de integrá-lo à mensagem de incontestável superioridade da Sagrada Família sobre as famílias terrenas. Ao que tudo indica, São José era, então, personagem “coadjuvante”,<sup>193</sup> conquanto indispensável porque retratava com a “fidelidade” pretendida a história *narrada* tal como era de fácil conhecimento dos contemporâneos. As Representações de São José parecem indicar mais seu papel exemplar de aceitação diante da vontade divina, o que por si só já era uma mensagem bastante pragmática ao considerar-se os objetivos subliminares das representações.

Tais constatações sobre as representações de São José podem ser observadas nas figuras 4 e 5.<sup>194</sup> Entretanto, há mais ainda para ser observado em ambas as imagens. Na figura 4, além da representação da imagem de São José como um jovem – trajando capa

---

<sup>192</sup> *Última Ceia*. Óleo sobre madeira, 131 x 81 cm. Acervo em exposição no Museu de Grão Vasco, Viseu, Portugal.

<sup>193</sup> Faz-se necessário apontar, aqui, para o fato de que co-adjuvante não carrega qualquer carga pejorativa, mas reforça seu papel secundário porque ele aparece nos evangelhos sempre como ajudante ou acompanhante. “São José, o Justo” (Mt. 1, 19), “conduziu Maria a Belém, onde nasceu o Cristo” (Lc. 2, 1-7). “Guiou a Sagrada Família na fuga para o Egito” (Mt. 2, 13-23). “Voltando a Palestina, viveu em Nazaré” (Mt. 1, 18-21) “como carpinteiro e acompanhou-os ao Templo de Jerusalém, onde Cristo pregou aos doutores da Lei” (Lc. 2, 41-52). Sabe-se que a devoção a São José é muito antiga, entretanto, o culto litúrgico data do início do século XV. CUNHA, Maria José Assunção da. *Iconografia cristã*. Ouro Preto: UFOP/IFAC, 1993, P. 18.

<sup>194</sup> *Natividade*. Óleo sobre madeira, 131 x 81 cm. Acervo em exposição no Museu de Grão Vasco, Viseu, Portugal. *Circuncisão*. Óleo sobre madeira, 131 x 81 cm. Acervo em exposição no Museu de Grão Vasco, Viseu, Portugal.



Figura 03 – *Última Ceia*



Figura 04 – *Natividade*

com capuz que ele, muito provavelmente para simbolizar reverência diante do menino Jesus, movimentada para retirar da cabeça – pode se observar um contraste entre a representação do estábulo e a “riqueza” da elaboração do panejamento das vestimentas dos personagens representados: Nossa Senhora, São José, e dois anjos. O anjo representado à cabeceira da manjedoura veste uma rica capa bordada, e suas mãos indicam simbolicamente a importância do Menino. O outro anjo, representado ao centro, com trajes bem mais simples, puxa com uma das mãos a capa de São José que como a “dizer”: Veja, é o filho de Deus! Adote uma atitude de reverência. Nossa Senhora que está representada de joelhos e com as mãos unidas a apontar para o Menino deitado na manjedoura parece “dialogar” com o anjo na correspondência em que se encontram as posições das mãos de ambos, conquanto as do anjo tenham as palmas mais voltadas para cima. Em suma, o anjo parece indicar e Nossa Senhora parece já apresentar a serenidade do fato conhecido e consumado.<sup>195</sup>

Na figura 5, a representação mais interessante aparece acima do pórtico na lateral direita do quadro: o escudo das armas portuguesas. Observar a representação do emblema da Coroa portuguesa no cenário que narra a circuncisão do Menino Jesus é muito sugestiva da mensagem que se queria apresentar aos súditos. O que, aparentemente, aparece como “deslocado” está, de fato em seu devido lugar. Ou seja, nas representações da vida de Cristo, a Coroa portuguesa é presença marcante como símbolo e como significado de modo a possibilitar uma “união” entre os acontecimentos da vida de Cristo e a própria Coroa, do Estado português – e mais tarde de seu rei –, como nação “participante” e integrada

---

<sup>195</sup> Nas representações alegóricas do período, geralmente, as mãos com as palmas unidas significavam aceitação e/ou conhecimento. Se com as palmas viradas para cima, a representação simbolizava uma indicação. Cf. GIRARD, Marc. *Os símbolos na Bíblia*. São Paulo: Paulus, 1997 p. 373. FERGUSON, George. *Signs & symbols in Christian art*. Londo: Oxford Univerty Press, 1954, p. 56.



Figura 05 – Circuncisão

naqueles acontecimentos. Sobretudo porque a circuncisão de Jesus, no oitavo dia depois de seu nascimento, é sinal de sua inserção na descendência de Abraão, no povo da Aliança, de sua submissão à Lei e de sua capacitação para o culto de Israel, do qual participará durante toda a sua vida.<sup>196</sup> Então, na representação, o escudo das armas portuguesas simboliza alegoricamente a inserção da Coroa e da nação junto aos povos da Aliança. É o batismo católico da nação portuguesa. Os doutores do templo e o Menino encontram-se representados sob um pálio para demonstrar sua dignidade e importância.<sup>197</sup> O Sangue de Menino, após os procedimentos da circuncisão, é apresentado a Nossa Senhora que repousa o olhar sobre o pano que a segunda figura sob o pálio lhe apresenta. A representação da figura de São José está colocada um pouco mais atrás do acontecimento principal, e uma dama, ricamente trajada, segura um cesto com três pombas, muito provavelmente numa alusão às três pessoas da Divindade: Deus pai, Deus filho e Espírito Santo.<sup>198</sup>

Os quatorze painéis dispostos cronologicamente sobre a vida e a paixão de Cristo na capela mor da Catedral de Viseu são indicadores elucidativos acerca da forma como o processo de confessionalização dos súditos metropolitanos pretendido pela Coroa pôs-se em funcionamento, pois o tema está perfeitamente adequado ao lugar que lhe foi atribuído dentro da igreja. São mensagens *narradas* que tiveram como função principal, para além daquelas de caráter propriamente ligados ao doutrinamento católico, conduzir a sociedade à

---

<sup>196</sup> *O CATECISMO da Igreja Católica*. São Paulo: Edições Loyola, 2000, p. 148.

<sup>197</sup> Sabe-se que nas entradas régias e nas dos importantes designatários eclesiásticos, o uso do pálio será freqüente e, obrigatório, como sinal de distinção daqueles que se encontram sob sua proteção indicando uma inter-relação entre os poderes político e religioso. O mesmo acontecia quando a hóstia consagrada, o corpo de Cristo, era trasladado em procissão. Ao que parece, na representação da circuncisão, a inclusão do pálio corresponde à mesma simbologia. PAES, Maria Paula Dias Couto. *Teatro do controle. Prudência e persuasão nas Minas do Ouro*, p. 90.

<sup>198</sup> Cf. HEINZ-MOHR, Gerd. *Dicionário de símbolos*. São Paulo: Paulus, 1994, p. 66. E, ainda: “No fim do dilúvio (cujo simbolismo está ligado ao batismo), a pomba solta por Noé volta com um ramo novo de oliveira no bico, sinal de que a terra é de novo habitável. Quando Cristo volta a subir da água de seu batismo, o Espírito Santo em espírito em forma de pomba, desce sobre Ele e sobre Ele permanece.” *O CATECISMO da Igreja Católica*, p. 203.

compreensão de um registro, teológico e político porque inter-relacionava ambas as instâncias, no qual a legitimidade do monarca, suas ações governativas na Metrópole e no ultramar poderiam construir a justificação necessária ao domínio político e à ordenação da sociedade. Não obstante a importância que o compartilhamento de um mesmo código de valores ético-morais, religiosos, políticos e sociais tenha significado para a constituição do Reino português como um Império, nunca é demais apontar, mesmo quando o pretendido controle sobre a sociedade tenha se dado de forma significativamente eficaz, no mais das vezes, ocorreu também sob a égide de outras forças de coerção. Não cabe mensurar, o que seria impossível, o nível de “eficiência” dessas forças, mas compreendê-las como um conjunto no qual o compartilhamento dos códigos foi determinante para o sucesso da *empresa imperial*.

Ainda há, pelo menos, uma representação a qual não se pode deixar de observar. Seja pela riqueza de seus elementos alegóricos, seja porque – em um momento em que as forças do Estado e da Igreja travavam constantes embates quanto à afirmação de suas respectivas soberanias. Note-se que se estava em meio a um processo em formação do que viria a se consolidar como o pressuposto teológico-político capaz de fundar as bases de uma razão de Estado já assente e perceptível no século XVII e, seguramente, no século XVIII.<sup>199</sup> Mas ainda não na primeira metade do século XVI. A figura 6,<sup>200</sup> apresenta uma significativa representação do apóstolo São Pedro como pai fundador da Igreja e detentor

---

<sup>199</sup> PAES, Maria Paula Dias Couto. *Teatro do controle. Prudência e persuasão nas Minas do Ouro*, p. 168-170.

<sup>200</sup> *São Pedro*. Óleo sobre madeira de castanho. Acervo em exposição no Museu de Grão Vasco, Viseu, Portugal.



Figura 06 – *São Pedro*



das “chaves do céu”.<sup>201</sup> Tal representação, pintada por volta de 1529, encomendada por D Miguel da Silva ao pintor Grão Vasco para o antigo retábulo da capela lateral direita da Catedral de Viseu, adquire uma dimensão mais interessante diante do já citado confronto entre o bispo de Viseu e o monarca D. João III acerca da instalação da Inquisição em Portugal. Ao que parece, D. Miguel teria pretendido com esse painel construir uma imagem de supremacia do poder espiritual sobre o temporal. Em primeiro lugar, há que se destacar a monumentalidade conferida à representação do santo que se apresenta assentado num trono pontifical. Tem a mão direita em posição de bênção e a esquerda segurando uma imponente chave que se apóia sob um livro – o livro sagrado, a bíblia. O olhar do apóstolo foca o espaço infinito numa indicação de que nada podia escapar-lhe às vistas. A figura encontra-se sob um pálio, e toda a representação de suas vestes e adereços foi ricamente composta com o efeito de profusão de panejamento. A decoração da capa em brocado apresenta delicados motivos ornamentais com a representação de jóias incrustadas e as figuras de anjos que seguram os instrumentos da Paixão. A tiara foi minuciosamente elaborada, e sobre as mãos que calçam luvas estão representados anéis.<sup>202</sup> Todo o conjunto ornamental elaborado com o objetivo de não deixar dúvidas quanto à dignidade do representado e, por associação, daquilo que ele alegoricamente representava: o poder espiritual da Igreja.

---

<sup>201</sup> Simão nasceu na Betsaida e recebeu de Cristo a denominação de *Kephas* ou *Petrus*, simbolizando a pedra angular da Igreja. Esteve presente nos mais representados acontecimentos da vida de Cristo. Foi martirizado em Roma sob as ordens do imperador Nero.

<sup>202</sup> Duas representações nas laterais do conjunto representam acontecimentos da vida do apóstolo Pedro: *O Chamamento do Pescador* e *Quo Vadis?*. Na predela – os três pequenos quadros que integram a parte inferior do retábulo – o primeiro quadro da esquerda representa São João Evangelista e Santo André, no quadro central figuram São Bartolomeu e São Tomé(?) e no quadro da direita estão representados São Paulo e São Tiago. Observe a figura 6.

É interessante destacar que D. Miguel da Silva encomendou mais quatro retábulos com dimensões e formas idênticas ao de São Pedro.<sup>203</sup> O tema da capela lateral esquerda, Baptismo de Cristo, foi dedicado a São João Batista.<sup>204</sup> Para além de outras correspondências mais óbvias, ao que parece, a representação da alegoria ganhou nesses dois retábulos uma emblemática sincronia. Na parte superior do retábulo dedicado a São Pedro (observe figura 6) vê-se a figura de uma grande concha ao centro, ladeada pela representação de duas tiaras iguais à que foi pintada sobre a cabeça do santo e, sob as, tiaras estão representações das chaves do céu. Ainda que seja importante apontar para o fato de que tal detalhe da representação reforça, ainda mais, a noção geral que a entrada no reino do céu pertencia ao domínio espiritual, é a representação da concha que estabelece uma sutil ligação com o retábulo do batismo de Cristo por São João Batista. Isso acontece porque um dos atributos<sup>205</sup> mais utilizados nas representações de São João Batista é uma concha para simbolizar o batismo.<sup>206</sup> Então, se o símbolo do batismo aparece acima da representação de São Pedro, evidencia-se que a porta do céu só se abriria para os batizados e, nesse sentido, para aqueles já integrados à comunidade católica. Note-se, ainda, que o sacramento do batismo era da competência dos representantes da Igreja, quais sejam, os detentores do poder espiritual das sociedades.

---

<sup>203</sup> Baptismo de Cristo, Pentecostes, o Calvário e São Sebastião. Este último se destinou a uma capela do claustro que D. Miguel mandou construir. RODRIGUES, Dalila. *Grão Vasco. Pintura portuguesa del Renacimiento*, p. 23.

<sup>204</sup> João Batista, filho de Isabel e Zacarias que o conceberam em idade avançada, é o último e maior profeta, é o elo de ligação entre o Antigo e o Novo Testamento. Pregou ao povo um batismo de penitência exortando-o a se preparar para vinda de Cristo. *O CATECISMO DA Igreja Católica*, p. 151.

Batizou a Cristo no Rio Jordão (Mt. 3-1,17).

<sup>205</sup> Pode-se encontrar dois tipos de representações mais comuns de São João Batista: como criança, aparece sozinho ou ao lado de Isabel e Zacarias. Quando adulto, é representado como um homem barbado semicoberto com pele de animal à moda dos heremitas. Seus atributos são um livro, o cordeiro, um cajado terminando em forma de cruz de onde pende um estandarte com a inscrição *Ecce Agnus Dei* (Eis o Cordeiro de Deus), e uma concha. CUNHA, Maria José Assunção da. *Iconologia Cristã*, p. 18.

<sup>206</sup> GIRARD, Marc. *Os símbolos na Bíblia*, p. 121.

As análises das alegorias apresentadas acima pretendeu, ainda que um tanto resumidamente, apresentar algumas das mais significativas práticas de representação que, a partir dos quinhentos, passaram a servir como instrumento do pretendido processo de confessionalização das sociedades do Império. Imagens alegóricas, mensagens que deveriam ser “lidas” como um texto e apreendidas como preceitos de vida com vistas ao ordenamento e ao domínio sócio-político exercido pela “cabeça” – rei sobre seus súditos/ “membros” do corpo místico do Império.

## 2. Visões do Novo Mundo

Mesmo antes que o processo de confessionalização empreendido por D. João III e pela Igreja em Portugal tivesse começado a se efetivar de forma mais sistemática, os relatos daqueles que narraram os descobrimentos no Novo Mundo<sup>207</sup> começaram a integrar as alegorias que eram dadas a ver aos súditos metropolitanos. É interessante notar, no entanto, que as representações acerca do Novo Mundo eram elaboradas a partir dos relatos, ou seja, produto de artífices que nunca atravessaram o Atlântico. Pode-se pensar então nos efeitos, tal como se discutirá aqui, da construção de representações e alegorias baseadas em interpretações daquilo que, por sua vez, também foi interpretado segundo os parâmetros de compreensão das testemunhas que estiveram propriamente presentes e/ou participaram dos acontecimentos relativos à chegada nas terras do que viria a se constituir como a América

---

<sup>207</sup> As primeiras narrativas conhecidas são as de Cristóvão Colombo, Américo Vespúcio e Pêro Vaz de Caminha. No caso português, vale a pena apontar para a tentativa de construção de um discurso pleno de descrições de pormenores. Segundo Bárbara Stafford sugere, embora para um período posterior, que havia mesmo uma preocupação com, o que foi por ela denominado, uma “estética da verdade” no sentido em que a descoberta “real” dos mundos novos constituía uma preocupação essencial e muito provavelmente desde logo traduzida em “instruções” aos viajantes que as protagonizavam. STAFFORD, Bárbara. *Voyage into substance – Art, science, nature, and the illustrated travel account 1780-1840*. MIT Press, 1984, p. 1-4.

Portuguesa. Isso ocorreu, em muita medida, porque antes que os testemunhos dos primeiros relatos sobre a chegada dos europeus ao Novo Mundo fossem impressos, as “notícias” das descobertas foram transmitidas verbalmente ou em manuscritos.<sup>208</sup>

No caso de Portugal, é preciso apontar para o fato de que a *Carta* de Caminha manteve-se inédita até o século XIX, disseminando-se, na forma manuscrita, em um meio restrito. Ao contrário, as narrativas de Cristóvão Colombo e Américo Vespúcio foram “beneficiadas” por impressões quase imediatas favorecendo sua divulgação. A primeira edição da *Epístola* de Colombo ocorreu em 1493 e do *Mundus Novus* de Vespúcio no início do século XVI.<sup>209</sup> Para além disso, as primeiras edições das cartas de Colombo e Vespúcio foram ilustradas a partir da inspiração dos próprios testemunhos literários desses navegadores. As primeiras representações imagéticas do Novo Mundo reproduziam um caráter fabulizante capaz de satisfazer, há um só tempo, o gosto renascentista pela “novidade” e a nascente produção do livro impresso na qual a literatura de viagens ocuparia, cada vez mais, um papel de destaque. Para aquela literatura, interessava a descrição dos aspectos mais “curiosos”, os contrastes mais evidentes: a natureza e, sobretudo, aqueles *outros* seres humanos. Nesse sentido, as primeiras representações do Novo Mundo foram, em grande medida, adaptadas às expectativas das sociedades do Velho Mundo, o que acabou por ocasionar uma tipificação daquelas representações a partir de um repertório alegórico que valia para ser reproduzido sempre que se tratasse de tudo que fosse “estrangeiro, a forasteiros recém-descobertos, por descobrir ou imaginados.”<sup>210</sup>

---

<sup>208</sup> Cf. HONOUR, Hugh. *The European vision of America*. Cleveland: The Cleveland Museum of Art, 1975.

<sup>209</sup> Acerca das edições do *Mundo Novus*, veja DELUMEAU, Jean. *Uma História do Paraíso*. Lisboa: Terramar, 1994, p. 137-139.

<sup>210</sup> KROPFINGER, Helga. *La imagen del indio en la Europa moderna*. Sevilha: Consejo Superior de Investigaciones científicas, 1990, p. 137-1138.

Antes de deter-se, aqui, nas análises das representações do Novo Mundo em Portugal, é preciso contextualizar as visões da América que se acabaram por reproduzir e/ou integrar o repertório alegórico ao qual se referiu no parágrafo anterior. Tal contextualização pretendeu possibilitar a própria elucidação de uma suposta especificidade das representações em Portugal no século XVI no que elas significaram para o processo de confessionalização dos súditos, legitimação da Coroa e justificação das ações expansionistas dos monarcas portugueses, sobretudo a partir do reinado de D. João III.

Ao que tudo indica, foram as primeiras representações imagéticas que ilustraram as edições impressas dos relatos de Colombo e Américo Vespúcio que, presentes em sucessivas edições e em várias línguas, se espalharam pela Europa. Tais representações sempre espelham, por comparação, os contrastes entre o Velho e o Novo Mundo. O Tema central das representações é o *ameríndio* nas quais é a própria representação dos atributos que revela as características mais “surpreendentes” para as sociedades europeias. Representou-se os momentos dos primeiros contatos entre os descobridores e os naturais das terras exaltando-se o aspecto da nudez e,<sup>211</sup> pouco mais tarde, do canibalismo.<sup>212</sup> Através dessa representação, revelava-se para as sociedades europeias, além das maneiras moralmente condenáveis, outro aspecto “admirável”: a imagem de perfeição das formas anatômicas dos *ameríndios*: “Bons rostos, bons narizes, bem feitos”,<sup>213</sup> “Cuerpos grandes

---

<sup>211</sup> A nudez dos *índios*, para significar inocência ou “ignorância”, foi um dos aspectos presente desde as primeiras imagens, tal como surgem representados os habitantes do Novo Mundo na edição latina da carta de Colombo aos Reis Católicos impressa em Basileia em 1493, com o título *De insulis inventis epistola Cristoferi Colom.* KROPFINGER, Helga. *La imagem Del índio en la Europa moderna*, p. 141.

<sup>212</sup> Vale destacar que, dentre os primeiros relatos sobre os encontros com os *índios*, os aspectos do canibalismo foram pormenorizadamente descrito, na medida em que isso foi possível, sobretudo no texto de Américo Vespúcio.

<sup>213</sup> Cf. *A CARTA de Pêro Vaz de Caminha*. Rio de Janeiro: Agir, 1990. Edição fac-símile de 1500.

bien plantados, bien dispostos e proporcionados”.<sup>214</sup> Cristóvão Colombo marcou a diferença entre os naturais da América e os negros africanos pelo cabelo: liso e ondulados.<sup>215</sup> Tal idéia foi rapidamente assimilada pelos artífices que representavam os *índios* com longas cabeleiras que, por vezes, chegam até a cintura.<sup>216</sup>

Pode-se dizer que, de maneira generalizada, as representações sobre o *outro* predominaram sobre a paisagem. A paisagem, então, acabou por assumir um papel secundário nas primeiras representações sobre o Novo Mundo. Evidentemente, esse perceptível desinteresse pela paisagem não se estendeu às primeiras representações de carácter cartográfico sobre o Novo Mundo. Os cartógrafos mantiveram, necessariamente, contatos constantes com os exploradores e mesmo, muitas vezes, eles próprios participaram nas expedições.<sup>217</sup> O que parece claro é que os cartógrafos tinham um acesso privilegiado às informações relativas às descobertas. Tal é o caso da carta da América do Sul incluída no chamado *Atlas Miller* de Pedro Reinol e Lopo Homem.<sup>218</sup> Além das informações propriamente geográficas, a carta relata aspectos sobre os habitantes, a fauna e a flora. Salta aos olhos do leitor a narração sobre o processo de extração do pau-brasil pelos *brasis* caracterizados pela nudez. No mais, na carta encontram-se representados vários atributos

---

<sup>214</sup> Cf. VESPÚCIO, Américo. *Novo Mundo: cartas de viagens e descobertas*. Tradução de Luís Renato Martins. Porto Alegre: L & PM, 1984.

<sup>215</sup> Cf. COLOMBO, Cristóvão. *Diários da descoberta da América: as quatro viagens e o testamento*. Tradução de Milton Persson. Porto Alegre: L & MP, 1984.

<sup>216</sup> “Para além destes aspectos directamente emanados dos textos, as características das ilustrações, produzidas [...] por artistas que nunca haviam estado no Novo Continente, reflectiam naturalmente os horizontes culturais e plásticos europeus contemporâneos [...] sendo fácil detectar no conjunto [...] a marca classizante nos cânones anatómicos e atitudes das representações dos ameríndios”. FARIA, Miguel Figueira de. *Imagens de Santa Cruz: os primeiros testemunhos visuais europeus do Brasil: da Utopografia à Topografia*. In: *Actas do Congresso Luso-brasileiro – Portugal – Brasil: Memórias e Imaginários*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999, p. 312, v. II.

<sup>217</sup> MORISON, Samuel E. *The European discovery of America. The northern voyages*. New York: Oxford University Press, 1971, p. 552-553.

<sup>218</sup> LOPO, Homem. *Atlas du roi Manuel de Portugal (Atlas Miller)*, 1519. Biblioteca Nacional de Paris, Département des Cartes et Palms, Rés. Ge DD683.

alegóricos que viriam a integrar, por assim dizer, o conjunto de atributos que deveriam ser utilizados pelos artífices europeus quando da elaboração de representações sobre o Novo Mundo: aves exóticas, macacos, felinos, vegetação tropical, *índios* com toucados e cinturas de penas.<sup>219</sup>

Ainda há que se destacar a possibilidade de identificação de, pelo menos, dois tipos distintos das formas de representação do Novo Mundo no século XVI. Aquelas elaboradas a partir dos modelos dos *índios* obtidos com a volta das primeiras armadas chegadas da América e as representações elaboradas *in loco* por aqueles que se aventuraram a atravessar o atlântico por motivos diversos. Conquanto vários objetos tenham sido trazidos no regresso das primeiras embarcações – macacos, papagaios, milho e os próprios nativos – que serviram de modelo para a elaboração de muitas das representações sobre o Novo Mundo, interessa, antes que se detenha sobre a análise relativa a tais representações, apontar algumas observações sobre o grupo de representações derivadas da própria visão daqueles que se aventuraram a viajar até as Américas.

Nesse sentido, cabe destacar a obra de Hans Staden, *Verdadeira História e Descrição de um País de Homens Selvagens, Nus, Cruéis e Comedores de Homens situado no Novo Mundo da América*.<sup>220</sup> Staden foi um mercenário alemão que tentou encontrar sua “sorte” na América do início da segunda metade do século XVI. Em território brasileiro, a serviço da Coroa portuguesa, foi capturado por uma tribo de *índios* Tupinambás e permaneceu em cativeiro durante nove meses sob ameaça constante de ser devorado. Durante esse período, pôde observar o cotidiano dos *índios*, o que acabou por lhe render a

---

<sup>219</sup> No caso dos *índios*, tais atributos demonstram uma adaptação dos elementos identificativos de modo a “embelezar” as imagens dos naturais da América para os olhares europeus contemporâneos.

<sup>220</sup> STADEN, Hans. *Verdadeira História e Descrição de um País de Homens Selvagens, Nus e Comedores de Homens situado no Novo Mundo*. (1557). Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional.

escrita narrativa das suas aventuras brasílicas. A obra de Staden é o primeiro registro impresso sobre o Brasil do século XVI e seus habitantes nativos.<sup>221</sup> Assim, a obra do alemão marcou um ponto de partida para as representações alegóricas que derivam das visões e/ou das experiências vivenciadas em território americano.<sup>222</sup>

Certo é que, durante o século XVI, alguns fatores conduziram ao aumento generalizado do interesse dos países europeus pelas riquezas do território americano. Divididos pela Reforma Protestante e prontos para contestar o domínio ibérico e católico sobre a exploração do Novo Mundo, países como a França e a Inglaterra passaram a empreender esforços no sentido de intervir nas rotas marítimas e fundar novas colônias na América. Para tanto, era imprescindível conhecer o espaço e a geografia humana locais. As representações sobre a América começavam a adquirir um papel decisivo no movimento de aquisição de informações capazes de efetivar os planos exploratórios para aqueles países e, ao mesmo tempo, cumpriam a mesma função na manutenção das áreas conquistadas e já em exploração pelas metrópoles ibéricas. Observe-se que, Felipe II da Espanha e I de Portugal fez circular inquéritos pelas colônias americanas da Espanha cujo objetivo era recolher informações detalhadas sobre seus domínios no Novo Mundo. Tais documentos, continham um rol de itens ordenados numericamente de modo a possibilitar a identificação, em pormenores, de cada colônia.<sup>223</sup> Sobre as cidades, era solicitada “uma planta ou uma

---

<sup>221</sup> O livro de Hans Staden apresenta xilogravuras que, segundo diz a tradição, foram elaboradas com base em desenhos do próprio autor ou, pelo menos, sob sua direção. Ainda sob o pioneirismo de Staden, Cf. PEREIRA, Paulo Roberto (Curador) . *Catálogo de apresentação da exposição 500 anos de Brasil. O Brasil dos viajantes*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 2000.

<sup>222</sup> O livro de Staden obteve grande êxito na Alemanha, apresentando-se causador, em alguma medida, do interesse germânico pelo exotismo latino-americano que atingiu seu ápice com Humboldt no século XIX.

<sup>223</sup> Redigidos em forma de questionário, tais documentos inquiriam sobre a situação de cada colônia, o nome de seu fundador, características do clima, coordenadas geográficas em que se encontravam, distância relativa entre si, tipo e quantidade dos habitantes e respectivos modos de vida. ENGLANDER, David, O'DAY,



pintura colorida mostrando ruas, praças e outros sítios [...] Isto pode ser facilmente riscado em papel e deverá ser feito o melhor que for possível.”<sup>224</sup>

Quando, em 1582, o artista Thomas Bavin integrou uma expedição inglesa a América do Norte, foram-lhe solicitadas semelhantes observações e descrições. De fato, Bavin foi incumbido de desenhar tudo aquilo que fosse estranho/desconhecido dos ingleses: “drave to lief one each kind of thing that is strange to us in England.”<sup>225</sup> A primeira expedição britânica destinada a colonização da região da Virgínia na América do Norte, em 1585, contou com a participação de John White como artista oficial.<sup>226</sup> A quase totalidade dos seus desenhos, produzidos durante esta e outras viagens que realizou ao continente norte-americano, que chegaram aos nossos dias, encontram-se no Museu Britânico. No caso da expedição a Virgínia, destaca-se o fato de que White trabalhou sob orientação de Thomas Harriot, o cientista e matemático da expedição de 1588 que sintetizou suas observações na obra intitulada *A briefe and true report of the new found land of Virginia*

---

Rosemary & OWENS, W. R. (Coord.). Questionnaire on the Spanish American Empire. In: *An anthology of sources*. Oxford: Blackwell Publishers, 1990, p. 343.

<sup>224</sup> ENGLANDER, David, O'DAY, Rosemary & OWENS, W. R. (Coord.). Questionnaire on the Spanish American Empire. In: *An anthology of sources*. Oxford: Blackwell Publishers, 1990, p. 345.

<sup>225</sup> HULTON, Paul. América 1585. In: *The complete drawings of John White*. The University of North Carolina Press, 1980, p. 11. Outras se tenham notícias de “levantamentos” deste tipo anteriores à viagem de John White (1585-1587) a América, este parece ser a mais credível representação de uma região do Novo Mundo. Dentre os artistas que cruzaram o Atlântico antes de White, destaca-se a equipe de artistas que sob a direção de Francisco Hernandez realizou no México um vasto conjunto de desenhos para Felipe II de Espanha. Tal conjunto, reunidos em 15 volumes, desapareceram em 1671 em decorrência de um incêndio no Escorial. Também Jacques Le Moyne de Morgues, viajou até a Flórida entre 1563-1565 com o objetivo de cartografar o litoral explorado, determinar a localização das cidades e portos, os nativos, etc. Cf. BLUNT, William & STEARN, Willian T. *The art botacanical illustration*. Antique Collectors Club, 1994, p. 96.

<sup>226</sup> É interessante apontar para o fato de que quando da partida da Segunda expedição britânica para a América, em janeiro de 1587, John White – *gentleman of London* - foi nomeado governador da cidade de Raleigh na Virgínia. Na tentativa de consolidar a presença e o domínio inglês naquela região, White voltaria a Inglaterra. De regresso a Virgínia, em 1590, deparou com a destruição quase total do povoado que havia deixado três anos antes. Na colônia permaneceram, durante sua ausência, sua filha Elinor e sua neta Virgínia, a primeira criança nascida na América filha de pais ingleses. Ambas desapareceram com todos os outros colonos. Os nativos não ficaram livres de suspeitas, mas surgiu, assim, a lenda da *Colônia Perdida*.

(1588).<sup>227</sup> O trabalho de John White demonstra o resultado de um período marcado pelo início do processo colonizador da Inglaterra, processo incentivado por uma “propaganda” literária na qual se insere a compilação feita por Richard Hakluyt, *The principall Navigations, voyages and discoveries* (1589) com o objetivo de destacar as potenciais vantagens para os britânicos.<sup>228</sup>

Note-se, então, que, para além da rivalidade conjuntural, os principais países da Europa no século XVI progressivamente passaram a empreender estratégias para responder ao predomínio Ibérico e católico sobre a colonização do Novo Mundo. Por seu turno, para garantir a onipresença católica no domínio da catequese missionária na América portuguesa – com a pretensão de efetivar também o domínio propriamente sócio-político e econômico – a coroa portuguesa procurou arregimentar um processo de confessionalização que, a partir do Reino, pudesse irradiar um conjunto de valores civilizacionais para ser compartilhado com todos os súditos e colonos imperiais sobretudo nas últimas descobertas, ou seja, no Novo Mundo onde se supunha existirem riquezas inimagináveis e, aparentemente, inesgotáveis ainda por serem encontradas. No caso de Portugal,<sup>229</sup> logo

---

<sup>227</sup> HULTON, Paul. América 1585. In: *The complete drawings of John White*. The University of North Carolina Press, 1980, p. 11, p. 8-9.

<sup>228</sup> MORRISON, Samuel E. *The European discovery of America*, p. 580.

<sup>229</sup> A coroa espanhola teve que se haver com as questões relacionadas à *Lenda Negra*. Nesse sentido, destacam-se dois importantes contemporâneos: Théodore De Bry e o frade dominicano Bartolomeu de Las Casas. De Bry foi o grande difusor das obras dos primeiros artífices que representaram a América. O registro militante à compilação dessas obras, *América*, por De Bry, contribuiu para a difusão da *Lenda Negra* espanhola em que contracenavam o cruel conquistador espanhol e o primitivo e indefeso “bom selvagem” na medida em que publicizou “o conjunto dos textos escritos pelos viajantes protestantes, todos marcadamente anti-hispânicos, pondo em evidência as atrocidades cometidas no Novo Mundo em nome do Papa, servindo deste modo a causa das nações protestantes, quer se tratasse de Holandeses ou Ingleses.” DUCHET, Michèle, *L'Amérique De Théodore De Bry. Une collection de voyages protestante du XVI siècle*. Paris: CNRS, 1987, p. 10. Paradoxalmente, a violência do conquistador, sobretudo o castelhano, no confronto com os nativos do Novo Mundo, foi iniciada por um espanhol, o polêmico Bartolomeu de Las Casas na célebre *Bravíssima relación de la destrucción de las Índias* (1552). Ainda é interessante destacar uma aparente atualidade do tema na publicação, relativamente recente, de Santiago Sebastian que define a *Lenda Negra* como “um conjunto de desfiguraciones de la Historia de España com la correspondiente valorización negativa de los hechos.” SEBASTIAN, Santiago. *Iconografía do índio americano*, p. 113.

após o regresso da viagem de Cabral, chegaram a Lisboa sete *índios*. No inventário da carga da nau *Bretoa* (1511) registrou-se a presença de 35 escravos brasileiros, papagaios, sagüis e mais de 5 mil toras de pau-brasil.<sup>230</sup> Damião de Góis recorda ter visto, ainda no tempo do rei D. Manuel, *índios* destros na utilização do arco e flecha.<sup>231</sup> As notícias se multiplicavam na Corte e as representações dos *brasis* ganhavam sempre uma conotação diferenciada, alegórica, porque tinha como propósito objetivos que integravam o processo de confessionalização que se iniciava no Reino, ainda que de forma hesitante e, sobretudo menos programática como ocorreu durante o reinado de D. João III.

De fato, em Portugal, a primeira representação de um “índio” brasileiro – um dos aqui denominados *brasis* – foi elaborada para integrar um dos painéis do conjunto do retábulo do altar-mor da Catedral de Viseu pela oficina de Grão Vasco entre os anos de 1501 e 1506. Tal representação integrava o “programa” de confessionalização dos súditos com vistas à ordenação e ao controle sócio-político na Metrópole. Trata-se do painel que representa o tema da Adoração dos Reis Magos. Observe-se figura 7.<sup>232</sup> O “índio” que na composição alegórica representa Baltazar – tradicionalmente representado por um negro –<sup>233</sup> apresenta-se com uma indumentária ocidental que lhe oculta a nudez, mas o que o caracteriza são os atributos que integram a representação: o *sombreiro* de penas e o colar de continhas brancas. Note-se a descrição de Pero Vaz de Caminha na célebre carta do “achamento” da Terra de Santa Cruz.

---

<sup>230</sup> Ibid, p. 1-4.

<sup>231</sup> Ibid, p. 7.

<sup>232</sup> *Adoração dos Reis Magos*. Óleo sobre madeira. Acervo em exposição no Museu de Grão Vasco, Viseu, Portugal.

<sup>233</sup> Santiago Sebastian aponta uma variante do modelo de representação utilizada por Grão Vasco na elaboração deste painel usada pelo pintor jesuíta Diogo de la Puente (1586-1663) em que se apresentam representados os três Reis Magos respectivamente por homens branco, asteca – figurando como Gaspar – e negro em uma tradição que se mantém viva até a atualidade em Cuzco. SEBASTIAN, Santiago, SEBASTIAN, Santiago. *Iconografia do índio americano*. p. 38.



Figura 07 – *Adoração dos Reis Magos*

“E um deles lhe deu um **sombreiro de penas de aves**, compridas, **com uma copazinha pequena de penas vermelhas e pardas, como de um papagaio**, e outro lhe deu **um ramal grande de continhas brancas, miúdas**, que querem parecer de aljaveira, as quais peças creio que o capitão manda a Vossa Alteza.”<sup>234</sup>

---

<sup>234</sup> *A CARTA de Pêro Vaz de Caminha*, p. 5. Grifo meu.

Os atributos representados assinalam a identificação de sua origem, modelos etnográficos naturalmente conhecidos em certos círculos da sociedade portuguesa e muito provavelmente reproduzidos às vistas dos objetos trazidos por Pedro Alvarez Cabral, quando de seu regresso, para D. Manuel I.

Para uma interpretação geral, a inclusão do “índio” compunha a alegoria capaz de traduzir aos espectadores o registro de um Novo Mundo convertido ao catolicismo e “perfeitamente” comprometido com o compartilhamento do conjunto de valores ético, morais, religiosos e sócio-políticos do Reino e do Império. Mas ainda outras análises são pertinentes. A hipótese, já bastante apontada, da figura ajoelhada representar Pedro Alvarez Cabral – um homem ligado às Beiras em função de laços familiares – não pode ser de todo desprezada ao se levar em conta a possibilidade de que este teria patrocinado a obra no habitual contexto mecenático da época. Tal possibilidade serviria mesmo como justificativa para a inovadora representação de um *índio* numa pequena cidade do interior do país.<sup>235</sup> Por seu turno, pode-se admitir a ausência da representação de São José na alegoria, o que não seria inédito nas representações do tema da *Adoração* para os trabalhos elaborados na mesma época.<sup>236</sup> E, ainda, interpretar a alegoria a partir da suposição de que estão representados quatro Reis Magos<sup>237</sup> reforçando um dos significados atribuídos a Epifania,<sup>238</sup> qual seja, a conversão ao cristianismo de todos os povos da Terra porque a “Adoração é o primeiro ato da virtude da religião.”<sup>239</sup> Nesse sentido, a representação de um quarto rei

---

<sup>235</sup> Cf. TEIXEIRA, José. Catálogo. Entrada n. 32. In: *Exposição da circa 1492 – Art in the age of exploration*. New York: National Gallery of Art / Yale University Press, 1991, p. 152-153.

<sup>236</sup> Veja-se “A Adoração” do chamado *Retábulo do Paraíso*. Museu Nacional de Arte Antiga. Lisboa.

<sup>237</sup> BELLUZZO, Ana Maria de Moraes (Coord.). *O Brasil dos viajantes*. Rio de Janeiro: Fundação Odebrecht, 1994, v. I, p. 20-22.

<sup>238</sup> CATÁLOGO de exposição. B. ANTÓNIO, Fernando & FALCÃO, José António. *Francisco Henriques, um pintor em Évora no tempo de D. Manuel*, p. 125-126.

<sup>239</sup> *O CATECISMO da Igreja Católica*, p. 552. (Lc. 4,8). Deuteronomio (6,13).

mago pode ser associada com a descoberta da nova terra somada às três partes conhecidas à época – Europa, Ásia e África. O Novo Mundo como a quarta parte do mundo.<sup>240</sup>

Os outros aspectos que se pode observar na figura 7 é a homogeneidade do modelo de representação da figura de Nossa Senhora e mesmo do Menino Jesus em relação às mesmas figuras no conjunto de painéis que integram o retábulo, as vestimentas dos demais personagens à moda da época contemporânea e, de forma geral, a sua elaboração – evidentemente, à exceção do *índio* em que se parece ter sido construída uma “boa solução” para a mensagem geral que se pretendia transmitir através da alegoria.

Ainda, elaborada para integrar o conjunto da Sé de Viseu e também originário da oficina de Grão Vasco, o painel do *Calvário* (figura 8)<sup>241</sup>, datado entre 1530 e 1540, apresenta o *índio* brasileiro representando a figura de converso. Não obstante a datação, no painel, a figura retomou o papel atribuído aos *brasis* à época de suas primeiras

---

<sup>240</sup> A referência às quatro partes do mundo aparece no *Iconologia* de Cesare Ripa na descrição da representação da América: “Per esser novellamente scoperta questa parte del Mondo gli Antichi Scrittori non possono haverne scritto cosa alcuna, però mi è stato mestieri veder quello che i migliori Historici moderni ne hanno referto, cioè il Padre Girolamo Gigli, Ferrante Gonzáles, il Botero, i Padre Giesuiti, & ancora di molto prof itto mi è stata la viva voce del Signor Fausto Rughese da Montepulciano, Che d’Historia, & di Cosmografia nuovamente hà mandato in luce lê Tavole di tutte quattro lê parti del Mondo.” RIPA, Cesare. *Iconologia*, p. 300-301. É interessante notar que quanto as representações das quatro partes, no mesmo livro, a Europa aparece como uma figura feminina que expressa majestade, a Ásia como uma princesa coberta de jóias, numa referência à riqueza das especiarias, a África como uma mulher pobremente vestida e a América corresponde à imagem de uma mulher impudicamente vestida, em uma representação de excesso de liberalidade. A seus pés, uma cabeça humana representando a sua falta de civilização, porque seus habitantes comiam carne humana. Cf. *Ibid.*, p. 295, 297, 298, 301.

<sup>241</sup> *Calvário*. Óleo sobre madeira, 238 x 240 cm Acervo em exposição no Museu de Grão Vasco, Viseu, Portugal.



Figura 08 – *Calvário*

representações, qual seja, a noção geral do “bom selvagem”.<sup>242</sup> Na alegoria, o “índio” apresenta-se como o Bom Ladrão, representando por associação todos os *brasis* já conscientes de suas más obras, ao qual o próprio Cristo teria dirigido suas últimas palavras antes da morte: “Senhor, lembra-te de mim quando entrares no teu Reino”. Ao que Jesus respondeu: “Em verdade te digo que hoje estarás comigo no Paraíso.”<sup>243</sup> O que torna possível a *leitura* da figura do Bom Ladrão como uma representação do “índio” brasileiro é a reprodução das características propriamente fisionômicas que marcam uma notável diferença com a figura de Cristo e do Mau Ladrão.<sup>244</sup> Tal aspecto evidencia-se a partir da observação dos lábios grossos, do nariz e , mesmo, do conjunto que esses elementos formam quando emoldurados pela cabeleira espessa da figura do Bom Ladrão. É, ainda, interessante observar no conjunto alegórico uma pequena representação do enforcamento de Judas com a figura do diabo levando sua alma (canto direito do painel). Toda a representação plena de guardas e carrascos, incluída uma cena em que está representada a repartição do manto de Cristo, apresenta a figura de Nossa Senhora desfalecida, Madalena São João e duas “santas” mulheres. Neste espetáculo de forte dramatismo está representado, no canto esquerdo do painel, o transporte da escada que serviria ao “descimento” do corpo

---

<sup>242</sup> É preciso apontar aqui a falta de um dos painéis no qual a representação do *índio* parece compor uma triologia com os painéis da *Adoração* e do *Calvário*. O painel que foi impossível apresentar aqui de forma visualmente compreensível representa o *índio* como o diabo dominando do alto do caldeirão um “carrocel” dos pecados capitais. No caldeirão ferve uma “sopa” de pecadores. A associação alegórica, nesse caso, remete-se à imagem do *índio* antropófago, a imagem do mal selvagem logo narrada pelos primeiros habitantes e desbravadores das terras americanas. A elaboração dos três painéis, o do *Inferno* de autoria e cronologia incerta (1514?), reflete a visão das elites européias acerca dos habitantes do Novo Mundo na primeira metade do século XVI. Cf. MARKL, Dagoberto. Introdução ao estudo do “Inferno do Museu Nacional” de Arte Antiga. In.: *Boletim Cultural de Povoá do Varzim*, XXVI (2), 1989, p. 541-561.

<sup>243</sup> Lc. 23, 42-43.

<sup>244</sup> É necessário, aqui, destacar, a posição de expressiva contorção da figura do Mau Ladrão em direção oposta ao centro principal da alegoria, qual seja a figura de Cristo crucificado, como a indicar o seu não arrependimento.



de Cristo da cruz. Logo abaixo do grande painel, a predela<sup>245</sup> representa *Cristo perante Pilatos*, a *Descida da Cruz* e a *Descida de Cristo ao Limbo*. O que parece ser, dentre as três cenas, a mais expressiva é aquela que representa a *Descida da Cruz* porque quase repete em escala reduzida a cena do *Calvário* com o desfalecimento de Nossa Senhora amparada pelas “santas” mulheres.<sup>246</sup>

Resta destacar, aqui, um certo “percurso temporal” no qual se inscreve a apropriação da imagem dos *brasis* pela sociedade metropolitana. Em um primeiro momento, marcado por um suposto encantamento diante da descoberta do Novo Mundo, os *brasis* compõem a imagem do bom selvagem narrada, sobretudo, por Caminha. Passados os primeiros anos, diante das experiências vivenciadas por aqueles que iniciaram as atividades de ocupação e exploração do território, a imagem dos *brasis* surge representada quase sempre como antropófago, belicoso, essencialmente selvagem.<sup>247</sup> Com a intensificação efetiva do processo de colonização, a atuação sistemática das missões jesuíticas, a criação dos órgãos governamentais e administrativos na colônia americana, seus habitantes nativos passaram a integrar, nas representações metropolitanas, um novo registro. Um registro que dispensa a benevolência inerente às primeiras representações pois já se conhecia os aspectos da “selvageria”. O que resulta disso é a imagem de um “selvagem” passível de conversão. E, era justamente essa a missão do povo lusitano como povo escolhido para a dilatação da fé católica no mundo. Nesse sentido, o papel dos jesuítas foi, evidentemente,

---

<sup>245</sup> Conjunto de três peças pictóricas que integram a parte inferior do painel maior.

<sup>246</sup> O sacrifício de Jesus Cristo, através de sua morte na cruz, é “o amor até o fim” que confirma diante da humanidade “a existência em Cristo da Pessoa Divina do Filho, que supera e, ao mesmo tempo, abraça todas as pessoas humanas, e que o constitui **Cabeça** de toda humanida [...] *Sua sanctissima passione in ligno crucis nobis iustificationem meruit* - Por sua santíssima Paixão no madeiro da cruz mereceu-nos a justificação”, ensina o Concelho de Trento. *CATEQUISMO da Igreja Católica*, p. 176. Grifo meu.

<sup>247</sup> Cf. MELLO E SOUZA, Laura de. *O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

fundamental tanto na construção da imagem recebida na Europa quanto no trabalho de confessionalização da sociedade colonial e não só com os *brasis*.<sup>248</sup>

Para além das significativas representações dos *brasis* que integram as alegorias nas igrejas e, mesmo, na cartografia da primeira metade do século XVI, há que se destacar que *imagens* do Brasil e de seus habitantes nativos circularam na sociedade portuguesa, sobretudo em meio às elites, através de outras vias.<sup>249</sup> É o caso das representações das iluminuras que chegaram até os nossos dias. Um dos mais significativos exemplos é a iluminura do chamado *Livro de Horas de D. Manuel*.<sup>250</sup> Nesse caso, distanciou-se, aqui, da interpretação de Dagoberto Markl na qual “o quadro principal da nossa iluminura é caprichosamente sobrepujado por um papagaio”<sup>251</sup> relacionando a representação da ave apenas com o sabor exótico comumente manifestado em outras iluminuras do *Livro de Horas*. Markl destaca ainda a repetição da representação do papagaio acima e identifica “uma cena de caça com arco e flecha (ou tiro ao alvo?) num cerrado bosque.”<sup>252</sup>

A figura do papagaio em destaque no remate da composição parece indicar um outro mote para a compreensão do significado da representação. O papagaio, ave freqüentemente associada ao Brasil e ao “imaginário paradisíaco”,<sup>253</sup> foi um dos primeiros

---

<sup>248</sup> SERRÃO, Vitor. A imagem do Império. In.: *História das artes plásticas*. Lisboa: Imprensa nacional, 1991, p. 51-53.

<sup>249</sup> Sobre este assunto, confira DESWARTE, Sylvie. *Les enluminures de la “Leitura Nova”*. Paris: Seuil, 1977. MARKL, Dagoberto. Estudo introdutório à edição do *Livro de Horas de D. Manuel*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1983. GOULÃO, Maria José. Do mito do homem selvagem à descoberta do “homem novo”: a representação do negro e do índio na escultura manuelina. In: *Actas do IV Simpósio Luso-Espanhol de História da Arte*. Coimbra, 1988.

<sup>250</sup> Biblioteca Nacional de Lisboa. Secção de Obras Raras, folio 9v.

<sup>251</sup> MARKL, Dagoberto. Estudo introdutório à edição do *Livro de Horas de D. Manuel*, p. 83.

<sup>252</sup> MARKL, Dagoberto. Estudo introdutório à edição do *Livro de Horas de D. Manuel*, p. 85.

<sup>253</sup> “O papagaio ocupava lugar de eleição no imaginário paradisíaco tradicional. Enquanto que todos os animais tinham deixado de falar a seguir ao pecado original, só ele tinha mantido esta faculdade que o aproxima dos homens. Por outro lado, vive até ser muito velho: havia, portanto, papagaios que tinham podido conhecer o paraíso terrestre. O papagaio continuava a ser nos séculos XVI e XVII uma ‘ave do paraíso’”

produtos comerciáveis na Europa oriundos da Terra de Santa Cruz. Tal ave é presença marcante nas imagens da América, aparecendo na maior parte das representações alegóricas relativas ao Novo Mundo quase como um atributo obrigatório na identificação do “quarto continente”. Pêro Vaz de Caminha, na sua *Carta*, descreve repetidamente a profusão de aves existentes no Brasil: papagaios “verdes, e outros, pardos, grandes e pequenos, de maneira que me parece que haverá nesta terra muitos.”<sup>254</sup>

Quanto à “cena de caça e pesca num cerrado bosque”, pode-se pensar que alude à uma representação dos *brasis* porque o arco e a flecha foram exatamente os primeiros objetos descritos por Caminha no momento em que narrou o contato inicial com os habitantes locais: “traziam arcos nas mãos e suas setas”.<sup>255</sup> E, ainda: “Nicolau Coelho fez sinal que pusessem os arcos; e eles os puseram.”<sup>256</sup> Há, também, que se destacar que o monocromatismo pardo com que o atirador está representado na iluminura sugere a nudez desses “homens, pardos, todos nus, sem nenhuma coisa que lhes cobrisse as suas vergonhas.”<sup>257</sup> De fato, é impossível comprovar a nudez da figura representada em função da reduzida escala da representação. Porém, da mesma forma não é possível a identificação clara acerca da definição da silhueta anatômica da figura, mas pode-se afirmar que não corresponde ao trajar da época. A vegetação densa – “cerrado bosque” na interpretação de Markl – condiz com as primeiras impressões de Caminha sobre o Brasil: “terra muito cheia de grandes arvoredos.”<sup>258</sup>

---

DELUMEAU, Jean. *O que sobrou do Paraíso?*, p. 137 Cf. HEINZ-MOHR, Gerd. *Dicionário de símbolos*, p. 237.

<sup>254</sup> *CARTA de Pêro Vaz de Caminha*, p. 6.

<sup>255</sup> *CARTA de Pêro Vaz de Caminha*, p. 4.

<sup>256</sup> *CARTA de Pêro Vaz de Caminha*, p. 4.

<sup>257</sup> *CARTA de Pêro Vaz de Caminha*, p. 4.

<sup>258</sup> *CARTA de Pêro Vaz de Caminha*, p. 6.

Não fossem bastante todos os aspectos analisados acima, a iluminura em questão pode ser dividida em dois conjuntos de composição diferentemente significativos. No conjunto inferior estão representados aspectos da natureza já transformados pelo homem com a inclusão de figuras de moinhos de água e animais domesticados. Representação clara do engenho humano dominando as forças naturais para significar a sensação de poder sobre um cotidiano “civilizado”. No conjunto superior, onde se movimenta a figura do “arqueiro”, a natureza está representada de forma não submetida à intervenção humana, ou seja, uma natureza virgem em que não há trabalhos agrícolas ou animais domesticados, vias de comunicação ou outras “intervensões políticas” na paisagem.<sup>259</sup> Se, à primeira vista, a vegetação não apresenta qualquer caracterização tropical, logo no fôlio seguinte está representada uma árvore da família das palmeiras, no qual também se destaca a representação de toucados de penas, o que pode confirmar a mensagem brasílica da iluminura. Finalmente, há um último, mas não menos importante, detalhe: a iluminura analisada está inserida em uma série que se refere ao calendário e aparece representada no mês de abril. Não parece ser mera coincidência que tal iluminura remeta ao mesmo mês da chegada ao Brasil de Pedro Alvarez Cabral em 1500.<sup>260</sup>

O que parece realmente interessante para as análises que aqui se desenvolveram é o fato de que, ao que tudo indica, as “imagens” do Brasil e dos *brasis* que representaram o Novo Mundo diante da sociedade portuguesa significaram sempre uma tentativa de inserir aquele *outro*, mesmo que “selvagem e comedor de *gentes*”, no universo civilizacional do cristianismo e na sua visão de mundo bipartida entre o Bem e o Mal. O registro a ser

---

<sup>259</sup> Intervensões políticas no sentido em que lhe é dado por WARNKE, Martin. *Political landscape*. Cambridge: Harvard University Press, 1995, p. 9-10.

<sup>260</sup> Estudos recentes apontam para uma datação tardia do referido livro de horas. Cf. MOURA, Vasco da Graça. *Damião de Góis e o Livro de Horas dito de D. Manuel*. Lisboa: Artibérica, 1999.

assimilado e compartilhado como valor ético, moral, religioso e político-social era aquele que poderia ser remetido a um “gentio humanizado” porque passível de conversão e a ponto de ser aceitável no mundo cristão e católico que garantia significado à sociedade metropolitana.<sup>261</sup> No limite, a conversão e a inserção dos *brasis* – assim como dos próprios colonos – no processo de confessionalização que se iniciava no Reino foi o que possibilitou a integração do Brasil ao Império Português na primeira metade do século XVI.

### 3. O Brasil no Império – O nascimento da América Portuguesa

O *achamento* do Brasil, em abril do ano de 1500, se inscreve no conjunto cosmológico da sociedade portuguesa dos Quinhentos no registro “glória das viagens, das armas e das letras” traduzindo, de modo um tanto específico – à portuguesa – o ideal clássico e renascentista do herói humanista épico e trágico ao mesmo tempo que, de acordo com a tradição homérica, constituiu o herói “descobridor e desbravador” como arquétipo da condição humana.<sup>262</sup> E foi, justamente, a partir de tal arquétipo tanto quanto das conseqüências do encontro com o *outro* que a “historiografia”<sup>263</sup> e a epopéia<sup>264</sup> puderam

---

<sup>261</sup> “[...] encontrava na crença religiosa o elo que congregava o habitante das terras distantes e os valores da cultura européia. Se o recurso utilizado podia parecer-lhe [ao artífice] um procedimento humanizante, era efectivamente a completa negação da cultura indígena e a afirmação da necessidade de catequizar os selvagens, introduzindo-os no universo de calores do cristianismo.” BELLUZZO, Ana Maria de Moraes (Coord.). *O Brasil dos viajantes*, p. 22. RAMINELLI, Ronald. *Imagens da colonização – A representação do índio de Caminha a Vieira*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993, p. 140-141.

<sup>262</sup> MONIZ, António Manuel de Andrade. A construção literária de um império. A glória das viagens, das armas e das Letras. In.: *D. João III e o Império. Actas do Congresso Internacional Comemorativas do seu nascimento*. Lisboa: CHAM/UNL, 2002, p. 978-979.

<sup>263</sup> Nesse caso, refiro-me à chamada *literatura de viagens* elaborada através dos relatos das peregrinações marítimas e terrestres.

<sup>264</sup> Nesse caso, deve-se observar em meio aos traços do humanismo herdado da Antigüidade greco-romana, as aspirações de um herói “coletivo” realizadas em busca da perfeição como expressão da vocação humana à espiritualidade e à imortalidade, mesmo própria da condição divina como instrumento pedagógico à prática exemplar da entrega aos ideais comunitários e à Virtude. Note-se, ainda, que é este o sentido mais profundo

elaborar as configurações literárias e orais capazes de erigir a noção coletiva do Império português.

Vale a pena destacar que se a *Relação da Viagem de Vasco da Gama*, de Álvaro Velho,<sup>265</sup> e a *Carta de Pêro Vaz de Caminha* descrevem de modo detalhado a novidade do exótico e do desconhecido, Duarte Pacheco, em *Esmeraldo De situ Orbis*, narrou o pioneirismo e, mesmo, a originalidade dos feitos náuticos dos portugueses de modo a destacar a grandiosidade épica dos descobrimentos e a dignidade que lhes conferia o estatuto de glória nacional e a necessidade de um registro memorial:

“Muito alto, Poderoso Príncipe e Sereníssimo Senhor: não podemos escusar de cair em repreensão, se a notável fama dos excelentes barões e muito antigos antecessores, digna de perpétua lembrança, por esquecimento deixarmos passar que a nossa memória não seja reduzida, porque sendo sabidos seus grandes feitos, tanto mais se acrescenta a glória de vosso nome, quanto em vossas esclarecidas obras Vossa Alteza os procede.”<sup>266</sup>

E, conquanto o autor tenha feito referência às versões tradicionais e míticas, em maior ou menor grau, segundo as quais a navegação para a África era conhecida dos antigos gregos, não deixou de integrar naquela tradição um traço de prosseguimento em relação às navegações portuguesas após um interregno de cerca de quinze séculos:

“[...] e por quanto os antigos escritores, de cujas obras recebemos doutrina, trataram do descobrimento da redondeza da terra e do mar, em que tiveram opiniões, e o presente tempo contém em si esta matéria, por tanto Vossa Alteza saberá que Marco Estrabão [...] e Gaio Plínio [...] dizem [...] estes autores que Eudoxo, fugindo das mãos d’el-rei Latiro d’Alexandria, navegou do mesmo sino

---

da alegoria camoniana da *Ilha de Vênus* ou dos Amores, na qual, de acordo com uma tradição marcadamente estoica, os varões, através de uma exigente autodisciplina e ascese espiritual, transcendem a limitada condição humana para atingirem o estatuto de semideuses tal como na Antiguidade. Cf. CAMÕES, Luís de. *Os Lusíadas*. Lisboa: Sá da Costa, 1946, IX, 91:8; IX, 92: 2-4; IX, 92:1; IX, 95: 6-8.

<sup>265</sup> “[...] e são homens de bons corpos; andam nus, somente trazem uns panos de algodão pequenos com que cobrem suas vergonhas [...] E as mulheres moças, que nesta terra parecem bem, trazem os beiços furados por três lugares e ali lhes trazem uns pedaços de estanho retorcidos [...]” VELHO, Álvaro. *Relação da Viagem de Vasco da Gama*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses-Ministério da educação, 1989, p. 26.

<sup>266</sup> PEREIRA, Duarte Pacheco. *Esmeraldo De Situ Orbis*. Lisboa: Academia Portuguesa de História, 1988, p. 9.

Árábico até Cález, e Pompósio Mela, autor muito antigo, natural de junto com Gilbratar; isso mesmo afirma, e foi o primeiro que o fogo e uso dele trouxe aos povos bárbaros da Etiópia, aos quais até ‘quele tempo inoto era, e nesta sentença concordam alguns dos cosmógrafos. A qual navegação e prática dela se tirou assi dos olhos de tôdolos antigos; de tal maneira se perdeu, que por tempo de mil e quinhentos anos ou mais se houve de todo esquecida e morta, os quais fizeram fim no princípio do muito excelente Príncipe, [...] o Infante Dom Anrique, [...] o qual [...] mandou descobrir, por Guiné, que antigamente se chamava Etiópia.”<sup>267</sup>

Note-se que, para além das questões relativas à notoriedade dos feitos da Coroa portuguesa, interessa, aqui, ressaltar que a motivação do empreendimento expansionista inscreveu-se em um conjunto de motivos bem mais concretos do que àqueles relacionados à glória das armas. De fato, já em *Crónica dos Feitos da Guiné*, Zurara enumerou cinco razões: científica,<sup>268</sup> econômica,<sup>269</sup> política,<sup>270</sup> religiosa<sup>271</sup> e uma outra de matiz astrológico. Entretanto, não parece possível desprezar uma construção literária, marcada por uma vertente militar, que se pretendia registro memorial e, nesse sentido, serviu como modelo para outras formas de representações sobre as descobertas e a constituição do Império português no século XVI. Tome-se como exemplo o fato de que João de Barros – *Da Ásia. Dos feitos que os portugueses fizeram na conquista e descobrimento das terras e mares do*

---

<sup>267</sup> “Marco Estrabão, Capadócio, muito antigo autor e de grande autoridade, quasi no meo do seu primeiro livro da cosmografia, diz: assaz será pera nós, se as mais longuras talhando, aquelas somente escrevemos daqueles que sua navegação a Etiópia contam: alguns dizem que Menelau por Cález rodeando trouxe seu curso até a região da Índia, e a caminho o tempo acomodam, quando se diz em Homero ‘com naus vim no oitavo ano’; outros pelo ismo, scilicet, per entre ambas as terras do sino Árábico.” E “Gaio Plínio, senador de Roma, excelente autor, no seu segundo livro de Natural História, capítulo sessenta e nove, diz que hanno Cartaginense navegou da cidade de Cález até o sino Árábico.” PEREIRA, Duarte Pacheco. *Esmeraldo De Situ Orbis*, p. 10.

<sup>268</sup> “[...] mandou ele [ o infante D. Henrique], contra aquelas partes [ a terra que ia além das ilhas de Canária e de um cabo que se chama Bojador], seus navios, para haver de tudo manifesta certidão.” ZURARA, Gomes Eanes de. *Crónica dos Feitos da Guiné*, capítulo VII.

<sup>269</sup> “[...] se poderiam para estes reinos trazer muitas mercadorias que se haviam de bom mercado [...]: cujo tráfico teria grande proveito aos naturais.” Ibid., capítulo VII.

<sup>270</sup> “[...] foi porque, de 31 anos que havia que guerreava os Mouros, nunca achou rei cristão nem senhor de fora de esta terra que, por amor de Nosso Senhor Jesus Cristo, o quisesse à dita guerra ajudar.” Ibid., capítulo VII.

<sup>271</sup> “[...] foi o grande desejo que havia de acrescentar em a santa fé de Nosso Senhor Jesus Cristo e trazer a ela todas as almas que se quisessem salvar, conhecendo que todo o mistério da encarnação, morte e paixão de Nosso Senhor Jesus Cristo foi obrado a este fim, scilicet, por salvação das almas perdidas.” Ibid, capítulo VII.

*Oriente* –<sup>272</sup> e Fernão Lopes de Castanheda – *História do descobrimento e conquista da Índia pelos portugueses* –<sup>273</sup> autores centrais sobre o empreendimento expansionista de Portugal, integraram ao título de suas obras a palavra “conquista”. E, ainda, o próprio título acrescentado por D. Manuel aos que já possuía com a descoberta da Índia por Vasco da Gama: “Senhor da **Conquista**, Navegação & Comércio de Ethiopia, Arábia, Pérsia & da Índia.”<sup>274</sup>

No caso da chegada dos portugueses a América, bem como nas conquistas da África e da Ásia, efetivamente era muito importante a celebração relativamente imediata de rituais de posse do território como forma de legitimação da conquista. Dois anos depois de Vasco da Gama ter chegado em Calcutá, uma esquadra portuguesa atingiu a região costeira do território que hoje se chama Brasil. Tratava-se, como se sabe, da esquadra de Pedro Alvarez Cabral. Nicolau Coelho pisou em terra firme estabelecendo os primeiros contatos com os *brasis* e empreendendo permutas.<sup>275</sup> Após dias navegando e estabelecendo contatos com os naturais da terra ao longo da costa, Mestre João, astrônomo e chefe dos pilotos da

---

<sup>272</sup> João de Barros destacou a importância da escrita na preservação da memória coletiva: “[...] os mesmos homens por conservar seu nome em memória dellas [coisas que não são obras da Natureza, mas feitos, e actos humanos], buscaram hum divino artificio que representasse em futuro o que elles obravam em presente [...]; assi quis, que mediante os caracteres das letras, de que usamos [...] a vista, mediante elles, formasse a essencia das cousas e os racionaes conceptos ao modo de como a falta em seu officio os denuncia.” BARROS, João de. *Da Ásia. Dos feitos que os portugueses fizeram na conquista e descobrimento das terras e mares do Oriente*, Década I, Parte I, Prólogo.

<sup>273</sup> Castanheda, em uma perspectiva mais pedagógica, justifica a sua obra elaborada sob incumbência régia através da difusão das “notáveis façanhas que [os portugueses] fizeram com ajuda de nosso Senhor neste descobrimento & conquista” levando em conta a perenidade da escrita, ao contrário da vida humana, e o exemplo dos escritores gregos e romanos. CASTANHEDA, Fernão Lopes de. *História do descobrimento e conquista da Índia pelos portugueses*, p. 3.

<sup>274</sup> CASTANHEDA, Fernão Lopes. *História do Descobrimento e Conquista da Índia pelos Portugueses*, p. 73. Grifo meu.

<sup>275</sup> Nicolau Coelho foi recebido por cerca de 20 *brasis*. Com eles trocou chapéus vermelhos e azuis dos marinheiros por cocares de penas dos tupis. Cf. CORREA, G. *Lendas da Índia*. Porto: Lello & Irmãos, 1975, v. 1, livro 2, p.15. GODINHO, Magalhães. *Les découvertes XVe.- XVIe.: une révolution des mentalités*. Paris: Seuil, 1990, p. 40.



expedição, desembarcou e mediu a altura do sol do meio-dia e descreveu a posição das estrelas.

“Ontem, segunda-feira [27 de abril de 1500] eu [Mestre João], piloto do Capitão-Mor, e o piloto de Sancho Tovar [capitão de outro navio] pusemos os pés em terra [em Porto Seguro, Brasil]. Medimos a altura do Sol ao meio-dia e a fixamos em 56 graus, e a sombra estava ao norte, pelo que, de acordo com as regras do astrolábio[manual], julgamos estar a 17 graus do [equador] equinocial.”<sup>276</sup>

Nesse sentido, a posse portuguesa em território americano estabeleceu-se, em primeiro lugar, não por meio da terra ou do solo, mas através da observação do céu.<sup>277</sup> É interessante destacar, aqui, que os portugueses denominavam o próprio processo sistemático de encontrar novas terras e novos povos de *descoberta*, no sentido em que, conquanto ocasionalmente plantassem objetos – pilares de pedras, cruces – para indicar a extensão de suas descobertas, era sua habilidade em estabelecer a latitude de um novo achamento territorial que lhes fornecia a principal prova de sua realização. Na prática, isso significava que o conceito de “descoberta” abarcava a consciência da posição pioneira de Portugal na ciência da astronomia náutica.<sup>278</sup> Por isso, era a própria “descoberta” que acabava por se

---

<sup>276</sup> COSTA, A. F. da. O descobrimento do Brasil. In.: A. BAIÃO, H. & CIDADE, M. Múrias (Orgs.). *História da expansão portuguesa no mundo*. Lisboa: s/ed., 1937-1940, v. 2, p. 363.

<sup>277</sup> COSTA, A. F. da. O descobrimento do Brasil. In.: A. BAIÃO, H. & CIDADE, M. Múrias (Orgs.). *História da expansão portuguesa no mundo*, p. 359-70. SEDD, Patrícia. *Cerimônias de posse na Conquista européia do Novo Mundo (1492-1640)*, p. 146.

<sup>278</sup> Nos escritos da língua inglesa, existe uma série de interpretações equivocadas desse conceito: “O absurdo de obter a posse de um continente navegando ao longo de sua costa era tão óbvio que alguns escritores ingleses (Thomas Cage, em 1648, por exemplo) chistosamente sugeriram que a Europa teria de ser concedida a qualquer príncipe índio que por acaso enviasse um navio para ‘descobri-la’.” WASHBURN, W. *Dispossessing the Indian*. In.: SMITH, Morton J. *Seventeenth-century America*. Chapel Hill: N. C., 1959, p. 16-17. A questão é que os portugueses julgavam possuir um direito justamente porque a realização tecnológica lhes pertencia. Além disso, nenhum *índio* contemporâneo encontrava-se tecnologicamente instrumentalizado para enviar navios em missões de descoberta. Note-se, ainda, que Washburn trata a questão da “descoberta” efetivamente como invasão porque a Europa, por assim dizer, já havia sido encontrada. No caso em que o autor defende sua concepção à “descoberta”, de fato, significa invasão. O conceito de invasão, para os ingleses, baseia-se em uma concepção daquilo que uma “descoberta” acarretava, ou seja, colocar o pé na terra. Tal concepção era inteiramente diferente da noção de estabelecimento da posse na legislação portuguesa do século XVI e, mesmo, nos séculos que se seguiram inclusive no que se refere a legislação brasileira até o final do século XX.

constituir como marco crucial para as suas reivindicações de autoridade. Ao que parece, nenhuma das outras potências colonizadoras da Europa quinhentista reconhecia tal conceito como um direito.

O ato de conquista e posterior domínio colonial sobre as terras do Novo Mundo foi, na maior parte das vezes, estabelecido a partir de práticas cerimoniais e gestos simbólicos. Mas tais práticas e gestos simbolicamente significativos não foram sempre os mesmos. Até mesmo os gestos físicos com os quais instauravam a autoridade foram diferentes.<sup>279</sup> Os colonizadores europeus fincaram cruces, bandeiras, estandartes, marcharam em procissão, mediram a posição das estrelas no céu, desenharam mapas, apanharam um bocado de terra do solo. Algumas vezes, durante esses rituais cerimoniais, proferiram discursos, e em outras, permaneceram em silêncio. Conquanto acreditassem no seu *direito*, e mesmo dever, de governar – evidentemente, assegurado pelo poder militar – os territórios “descobertos”, os colonizadores criaram seus próprios rituais e práticas simbólicas para confirmar e legitimar a posse sobre os mesmos.<sup>280</sup> Houve ocasiões em que as práticas cerimoniais de posse no Novo Mundo foram ditadas pelas autoridades metropolitanas. A Coroa espanhola forneceu instruções detalhadas a Cristóvão Colombo sobre o que e como ele deveria proceder.<sup>281</sup> Da mesma forma, procedeu a Coroa portuguesa. A cerimônia realizada por

---

<sup>279</sup> À título de exemplo: em 1612, quando os franceses comandados por Ravardière chegaram à ilha de São Luís do Maranhão, na foz do rio Amazonas, a expedição marchou em uma organizada procissão após a qual “os próprios índios fincaram este estandarte da França, colocando sua terra sob a possessão do rei.” Pelo menos foi essa a interpretação dos franceses. D’ABBEVILLE, C. *Histoire de la mission des pères en l’isle de Maragnan et terres circonvoisines*. Publicação original de 1614, p. 161i-161v. No primeiro ato inglês de tomada de posse em St. John’s Harbor, em 1583, Sir Humphrey Gilbert “ordenou que lhe entregassem (segundo o costume inglês) um pequeno galho e um retalho de grama do mesmo solo.” HAKLUYT, R. *Voyages to the Virginia colonies*. London: A. L. Rowse, 1986, p. 32. Colombo fincou um objeto na terra ou em uma árvore. Mestre João não o fez.

<sup>280</sup> Cf. SEED, Patrícia. The conquest of the Américas, 1492-1650. In.: PARKER, G. (Ed.). *Cambridge illustrated history of warfare*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

<sup>281</sup> Fernando e Isabel, os Reis Católicos, ordenaram que Colombo fizesse um discurso solene cujo conteúdo logo se tornou fixo refletindo uma prática criada a partir das tradições ibero-islâmicas de declaração de

Mestre João em solo americano encontra sua origem na tradição de uma elite habitualmente vinculada à astronomia e à matemática islâmica e hebraica.<sup>282</sup>

Destaque-se que a cerimônia de posse empreendida por Mestre João não deve ter refletido qualquer significado para os *brasis*, ou pelo menos, no mesmo registro de interpretação que significou para os europeus. Tal aspecto proporciona a possibilidade de pensar que os rituais simbólicos de posse eram, no momento da conquista, legitimador perante aqueles que os compreendiam. Em outras palavras, a sanção simbólica da posse tinha como primeiro alvo os conterrâneos europeus. Eram aos seus próprios compatriotas que os colonizadores tinham que persuadir acerca da legitimidade de suas ações e, da melhor e mais eficaz forma possível, promover o compartilhamento dessa percepção entre os súditos na Metrópole, na Colônia, depois por todo o Império. A questão crucial era a ampliação daquilo que era simbolicamente objeto da persuasão até a dimensão mais ampla das sociedades que integravam o Império.

No entanto, no caso do território americano, seria necessário o decorrer de quase cinco décadas para que um processo efetivamente colonizador ganhasse fôlego para proporcionar o início do que viria a ser a constituição de uma sociedade na América portuguesa.<sup>283</sup> Um processo colonizador que caracterizariam, a partir do reinado de D. João

---

guerra. *COLECCIÓN de documentos inéditos relativos al descubrimiento en América y Oceanía*. Madrid, Biblioteca Nacional de Madrid, 1864-1884, v. 20, p. 311-314.

<sup>282</sup> SEED, Patrícia. *Cerimônias de posse na conquista européia do Novo Mundo (1492-1640)*, p. 14.

<sup>283</sup> Trata-se, aqui, de apontar o fato de que, na perspectiva de análise desenvolvida nesta tese, o marco fundador do processo de colonização do Brasil foi o estabelecimento do Governo Geral – Tomé de Sousa – e demais cargos administrativos, além da chegada dos primeiros missionários jesuítas em 1549. Cf. Regimento de Tomé de Sousa, Regimento de António Cardoso de Barros e Regimento dos provedores de capitânias. In.: MENDONÇA, Marcos Carneiro de. *Raízes da formação administrativa do Brasil*. Rio de Janeiro: CFC, 1972. v. I, p. 35-41. Tal percepção também pode ser apreendida a partir da série de detalhadas instruções sobre a instituição do Governo Geral, sobre o funcionamento da administração da Colônia, acerca do papel e das funções a serem desempenhadas pelos missionários jesuítas no Brasil que se encontra nas *Instruções para Tomé de Souza fazer uma fortaleza na Bahia. Aviso da chegada de Tomé de Sousa...* Documentos Régios. AHU, Cód. 112.

III, as tentativas de constituição de um Império cuja “cabeça” – rei – encontrava-se no Reino e os outros membros do corpo – súditos – espalhados pelas extensas dimensões territoriais das áreas colônias pudessem compartilhar, ainda que de formas diferenciadas, a noção geral de compartilhamento de um só conjunto de códigos e valores éticos, morais, religiosos, políticos e sociais.

Após permanecerem durante pouco mais de uma semana no litoral do Brasil, a frota de Cabral, conquanto seus integrantes tenham se dedicado de forma um tanto sistemática a recolher o máximo de informações úteis acerca da terra e dos *brasis*, partiu. Os capitães da frota decidiram deixar no território americano dois homens para aprenderem a língua e prepararem os futuros contatos.<sup>284</sup> Pouco tempo após a chegada a Lisboa do navio enviado por Pedro Álvares Cabral para dar notícia da “descoberta” do Brasil, preparou-se uma outra expedição com o objetivo de reconhecer uma parcela mais extensa do litoral. Assim, já em 1501, partiram para a América três caravelas comandadas por Gonçalo Coelho. E assim se seguiram novas expedições: em 1511 foi enviada a nau *Bretoa*, nas décadas de 1510 e 1520, a ação do capitão português Cristóvão Jaques foi decisiva para o fortalecimento dos contatos com os *brasis* e o estabelecimento da exploração do pau-brasil.<sup>285</sup> Desde muito cedo embarcações estrangeiras começaram a empreender viagens ao território colonial na América, sobretudo navios originários da França, e a preocupação dos monarcas – primeiro D. Manuel e depois D. João III – quanto à manutenção da conquista foi constante.

Em 1530, a armada comandada por Martim Afonso de Sousa, sob a égide de D. João III, seguiu para o Brasil com objetivos bem mais ambiciosos do que aqueles que tinham estado na origem das missões de Cristóvão Jaques. Pode-se dizer que a expedição de

---

<sup>284</sup> A CARTA de Pêro Vaz de Caminha, p. 17.

<sup>285</sup> SERRÃO, Joaquim Veríssimo. *História de Portugal*, p. 11.

Martim Afonso refletia modificações nas relações até então estabelecidas entre Portugal e Brasil porque para além dos interesses de caráter propriamente econômico, uma de suas principais conseqüências foi a criação de um núcleo de povoamento em São Vicente, conforme dá notícia a documentação:

“Aos 6 do dito mez em dia de Reis avistou a Ilha Grande, e entrou na Angra, a que apelidou dos Reis, por ser destes santos o dia, em que a ella chegou: Aos 20 aportou na ilha de S. Sebastião, e deu-lhe o nome do Mártir glorissimo, que a Igreja antes festejava. Aos 22 dia de S. Vicente descobrio huâ barra deste continente, e como o religioso Capitão costumava appellar os lugares mais notáveis com os nomes dos santos, cujos eraô os dias, em que a primeira vez chegava a elles, apelidou rio de S. Vicente á propria Barra, que vio, e onde deu fundo em dia deste santo. Á tal Barra por onde se introduzio nesta terra chamavaô os índios Guainazes Buriquioca, e nós os Portugueses Bertioga por corrupção do vocábulo: Em dando fundo, logo mandou levantar hum Forte de madeira, prevenindo, como capitão prudente, hum lugar seguro, onde se defendese no caso, que os índios lhe fizesem algũa opposiçãõ, aqui desembarcou, e recolheo a sua gente.”<sup>286</sup>

O envio da expedição de Martim Afonso de Sousa deixa transparecer de modo concreto a preocupação do Rei diante das ameaças estrangeiras, ainda mais com a mudança de estratégia dos franceses que passaram a se interessar pelo estabelecimento de uma fixação estável baseada no povoamento. Fazia-se imperioso para a Coroa o povoamento do território.<sup>287</sup> Em carta de 1532, o doutor Diogo de Gouveia apontou para o Monarca as vantagens de se satisfazerem as aspirações de Cristóvão Jaques e João de Melo da Câmara na obtenção de terras no Brasil. Gouveia defendia a idéia de que a existência, na costa brasileira, de sete ou oito povoações erigidas por aqueles a quem as terras fossem doadas

---

<sup>286</sup> *Mostraô os caminhos por onde a Coroa se introduzio nas cem legoas de Martim Affonso*. Cód. 15, Avulsos, maço 3, doc. 9, ANTT, Papéis do Brasil. Cf., também, *Fundação das Capitãias de São Vicente e Santo Amaro*. Cód. 13, MF 1997, ANTT, Papéis do Brasil.

<sup>287</sup> Na maioria da documentação expedida pela chancelaria real que integra o códice 112 dos *Documentos Régios* existentes no AHU, D. João III insiste na necessidade de povoamento da Colônia. A insistência do Monarca demonstra, em muita medida, o desconhecimento sobre o território conquistado e também conduz-nos a pergunta óbvia: povoar como? Com quem? Parece certo que D. João já possuía alguma informação sobre os *brasis*. No mesmo códice fala-se muito sobre os Tupinambás, se são pacíficos, se podem ir para o cativoiro, etc. Mas, no mais, transparece o desconhecimento, evidentemente, justificável diante das condições de distanciamento entre a Metrópole e a Colônia, bem como, os dispositivos tecnológicos disponíveis à época.

era imperativa para impedir os concorrentes estrangeiros de adquirirem pau-brasil, o que os levaria a desistir das viagens à América portuguesa.<sup>288</sup> Conquanto o argumento do doutor Gouvêia possa parecer aos nossos olhos contemporâneos um tanto ingênuo, ele foi um dos fatores decisivos para que D. João III acabasse por instituir no Brasil o sistema das capitanias hereditárias.<sup>289</sup>

Embora tenham sido prometidas ou efetuadas algumas doações anteriores, as doações aos chamados capitães donatários foram feitas após o regresso da expedição de Martim Afonso de Sousa.<sup>290</sup> Tanto quanto se sabe, Duarte Coelho foi, em 1534, o primeiro agraciado com tal mercê. Também foram contemplados outros onze súditos da Coroa.<sup>291</sup> Nem todos revelariam igual empenho em promover o processo colonizador,<sup>292</sup> mas foi da iniciativa de alguns deles, seja pessoalmente ou por meio de representantes, que resultou o início do povoamento e do domínio sistematizado do território brasileiro pelos portugueses. Junto aos pioneiros que viviam ainda em meio aos *brasis* e que até então representavam de forma mais significativa a única presença portuguesa na Colônia, começaram a surgir núcleos de povoamento em diferentes pontos do litoral.

---

<sup>288</sup> GRUMBERG, Bernard. Le Brésil et le commerce interlope français au debut du XVIe. Siècle. In.: MATOTO, Kátia de Queirós (Org.). *Le Brésil ,l'Europe et des equilibres internacionationaux*. Paris: Sorbonne, 1990, p. 56-57.

<sup>289</sup> GRUMBERG, Bernard. Le Brésil et le commerce interlope français au debut du XVIe. Siècle. In.: MATOTO, Kátia de Queirós (Org.). *Le Brésil ,l'Europe et des equilibres internacionationaux*, p. 58.

<sup>290</sup> *Carta de Doação Feita por D. João III a Martim Afonso de Sousa, em 1535*. AHU, Papéis avulsos, 1780. Provisão de 6 de outubro de 1534. Doação a Martim Afonso de Sousa de cem léguas de terra, de juro e herdade para si e seus sucessores (fls. 369). Transcreve as cartas de confirmação de D. Sebastião, Filipe III, D. Filipe II (368v). Cód. 6, MF 0698, ANTT, Papéis do Brasil.

<sup>291</sup> Através das cartas de doação e forais conservados no Arquivo Nacional da Torre do Tombo, e que foram concedidos entre os anos de 1534 e 1536, é possível constatar que todos os donatários eram fidalgos da Casa Real com exceção de Pêro Campo Tourinho que aparece designado apenas como capitão da Capitania de Porto Seguro. Martim Afonso de Sousa aparece com a designação de membro do Conselho do rei. *Doações e forais das capitanias do Brasil 1534-1536*. Cód. 9, MF 0694, ANTT, Documentos Régios .

<sup>292</sup> *Reclamações sobre os capitães que não cumprem as ditas instruções...* Cód. 112, AHU, Documentos Régios.

Ao sistema de capitanias faltava, porém, um centro coordenador e centralizador dos pontos de vista administrativo e militar. As cartas dos irmãos Luis e Pêro de Góis ao Rei D. João III dão testemunho do quanto era insatisfatória a situação da Colônia para defender-se dos ataques dos *brasis* e dos estrangeiros. Tais cartas, de fato, evidenciam a precariedade da presença portuguesa no litoral brasileiro realçando o perigo de que a conquista pudesse ser perdida e o domínio fracassado. Em abril de 1546, Pêro de Góis afirmava temer que todo o Brasil se perdesse em menos de dois anos se não se criassem condições para o cumprimento dos forais e ao fim dos assaltos que os *brasis* faziam na costa.<sup>293</sup> Dois anos depois, Luis de Góis formulou uma advertência veemente e explícita a D. João III. Na opinião dele, caso o Rei não lhes prestasse auxílio, não só ficariam comprometidas as vidas e as fazendas dos colonos como se arriscaria a tudo perder em benefício dos franceses.

Em 7 de janeiro de 1549, Tomé de Sousa foi nomeado, por três anos, Governador Geral do Brasil.<sup>294</sup> A criação do cargo teve como objetivo primeiro o povoamento e o fortalecimento da Baía de Todos os Santos,<sup>295</sup> considerada o melhor local para a prestação de auxílio às restantes povoações da Colônia.<sup>296</sup> Por seu turno, deveria a nova povoação – a cidade de São Salvador – servir de sede para os órgãos judiciários e para a condução da política e dos negócios da fazenda real. A morte do donatário daquela capitania, Francisco Pereira Coutinho, facilitou as novas determinações da Coroa. Manteve-se o sistema das

---

<sup>293</sup> Cf. Cartas de Pêro de Góis (1546), Luis de Góis (1548) e Duarte Coelho (1548) In.: TAPAJÓS, Vicente. *A política administrativa de D. João III*. Brasília: Funcep, 1983, p. 181-187.

<sup>294</sup> À criação do governo Geral, seguiu-se a instituição dos demais órgãos administrativos na Colônia. Para o bom funcionamento do governo foram criados os cargos de provedor-mor, ouvidor-geral, capitão-mor da costa. Segundo Leonor da Cruz, a todos esses cargos foram atribuídas funções jurisdicionais da fazenda pública conforme o modelo vigente no Reino. CRUZ, Maria Leonor Garcia da. *A governança de D. João III: a fazenda real e seus vedores*. Lisboa: UL, 2001, p. 58.

<sup>295</sup> *Navios de que faz menção na fundação da Bahia. Conhecendo de bom pela menção que se faz delles que havia huã armada destinada para a navegação de Portugal e outra para a da costa do Brasil*. Cód, 15, Avulsos, Mç 3, doc. 6, ANTT, Papéis do Brasil.

<sup>296</sup> *A Cabeça é a capitania da Baía ...* Cód. 113, AHU, Documentos Régios.

capitanias, mas a chegada de Tomé de Sousa à Bahia inaugurou uma nova etapa no processo colonizador.<sup>297</sup> Com a instalação do Governo Geral na Bahia, a presença dos portugueses ganhou maior consistência em diversos pontos do litoral brasileiro.<sup>298</sup> Ao mesmo tempo, expandiu-se a produção de açúcar e,<sup>299</sup> nesse contexto, os engenhos de açúcar adquiriram um papel fundamental não apenas do ponto de vista econômico,<sup>300</sup> mas também sob a perspectiva do povoamento.<sup>301</sup> Além disso, cabe destacar, como se discutirá no próximo capítulo, que com Tomé de Sousa chegaram à Colônia os primeiros missionários jesuítas.<sup>302</sup> Conquanto a primazia e o pioneirismo do trabalho evangelizador no Brasil tenha sido dos franciscanos, pode-se dizer com alguma condescendência que seus trabalhos pouco mais fizeram do que preparar o terreno para a missão empreendida pelos jesuítas a partir de 1549.<sup>303</sup> Os missionários jesuítas foram quem utilizaram toda a sua pedagogia baseada, sobretudo, na *prudência* e na *persuasão* de caráter marcadamente tomista, para empreender de forma sistemática o processo de confessionalização e posterior

---

<sup>297</sup> O regimento do governador Tomé de Sousa constitui um significativo testemunho da estratégia que a Coroa portuguesa pretendia desenvolver no Brasil. Dele constam disposições sobre aproveitar os resultados da presença do donatário Francisco Pereira Coutinho, castigar severamente os brasis “inimigos” (tupinambás) e beneficiar aqueles que se mostrassem cooperantes (com destaque para os tupiniquins). Os antigos inimigos que pedissem a paz teriam de prestar sujeição e vassalagem aos portugueses e entregar anualmente certa quantidade de alimentos. *Tomé de Souza chegou por mandado de ElRey D. João 3º. em 28 de março de 1549 e governou por annos athe 0 1556 em que regressou ...* Cód. 9, MF 0694, ANTT, Papéis do Brasil.

<sup>298</sup> *Instruções para que Tomé de Souza proceda as nomeações necessárias para a organização administrativa da colônia.* Cód. 112, AHU, Documentos Régios.

<sup>299</sup> *Notícias dos primeiros engenhos.* Cód. 115, AHU, Documentos Régios.

<sup>300</sup> Entretanto, nestes primeiros tempos, o negócio dos engenhos de açúcar era, como é de se supor, um empreendimento de muita despesa e pouco rendimento. As queixas a D. João III pelas grandes despesas feitas são reclamações constantes na documentação. Ao que parece, os ataques dos *brasis* eram rotineiros e aconteciam, no mais das vezes, em represália ao aprisionamento dos naturais da terra pelos colonizadores. SILVA, Maria Beatriz Nizza da. Fidalgos e nobres na Terra de Santa Cruz. In.: *D. João III e a formação do Brasil*. Lisboa: Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa – Universidade Católica Portuguesa, 2004, p.72.

<sup>301</sup> Cf. STOLS, Eddy. “O doce nunca amargou ... e nem em Flandres.” A dinâmica do novo açúcar brasileiro nas relações econômicas de Portugal com Flandres na época de D. João III. In. *D. João III e seu Império. Actas do Congresso Internacional Comemorativo de seu Nascimento*. Lisboa: CHAN/UNL, 2004, p. 453-483.

<sup>302</sup> *A 1ª. vez que se falou em jesuítas na folha de pagamento da Bahia he há 12 de Novembro de 1550...* Códice 15 - Avulsos - Maço 3 – doc. 6, ANTT, Papéis do Brasil.

<sup>303</sup> *Instruções para os colonos servirem de exemplo para os gentios.* Cód. 114, AHU, Documentos Régios.



compartilhamento dos códigos de valores éticos, morais, religiosos, políticos e sociais através dos quais D. João III pôde legitimar e garantir a relativa unidade do Império português dos quinhentos.

Entretanto, ainda cabe, aqui, analisar as questões mais amplas relativas à inserção do Brasil no Império português durante o século XVI. Tais questões perpassam a própria afirmação do Império português junto às outras cortes europeias contemporâneas. Trata-se, portanto, de apreender as estratégias do que se poderia chamar de um “arcabouço diplomático” capaz de efetivamente consolidar a posição da Coroa de Portugal como detentora de um vasto Império ultramarino frente à Espanha, à França e ao papado. Nesse sentido, Portugal teve que defender, no palco internacional, as posições conquistadas pelos portugueses na Ásia, na África e, finalmente, na América.<sup>304</sup> Ou seja, concomitantemente à preparação e/ou organização do processo colonizador no Brasil, D. João III não pôde fugir à participação nos acontecimentos do cenário europeu porque era neste cenário que a ação de consolidação do Império também se desenrolava.

De fato, tão logo assumiu o trono, D. João III confrontou-se com um território cada vez mais extenso e que exigia atitudes e ações governamentais cada vez mais complexas. Junte-se a isso o processo de confessionalização que, iniciado no Reino, pretendia ver expandido por todas as áreas coloniais. No Atlântico Sul, deparou-se com um vasto espaço para colonização, um empreendimento que passou a adquirir um caráter prioritário diante das notícias de que os navios franceses estavam a percorrer aquelas costas e, mais, tinham pretensões de fixação. Também se sabia que uma armada espanhola, liderada por Sebastian

---

<sup>304</sup> CARDIM, Pedro. A diplomacia portuguesa no tempo de D. João III. Entre o Império e a reputação. In.: *D. João III e o Império. Actas do Congresso Internacional Comemorativo de seu nascimento*. Lisboa: CHAN/UNL, 2004, p. 627.

Cabot, percorreu grande parte da costa do Brasil chegando até os locais onde os portugueses mantinham apenas algumas edificações costeiras.<sup>305</sup> Conforme foi discutido acima, os esforços para a efetivação de um processo colonizador no Brasil foram significativos.

Justamente para intimidar, ainda que mais pela “fama” do que pelo poder, seus concorrentes, D. João III procurou, através de sua “diplomacia”, apresentar-se como um dos grandes líderes da política na Europa Ocidental. Aqueles tempos foram época de lutas religiosas e de confrontos entre casas dinásticas. Portugal não possuía forças militares suficientes para intervenções diretas nos conflitos europeus, mas o Rei procurou sempre marcar sua posição nas grandes questões de seu tempo como instrumento capaz de salvaguardar os interesses portugueses. Para tanto, acabou por investir seriamente na materialização de um dispositivo diplomático.<sup>306</sup> Ao longo do segundo quartel do século XVI, a atividade diplomática portuguesa foi apresentando contornos mais complexos.<sup>307</sup>

Interessa destacar, aqui, que os emissários e embaixadores, e não apenas os representantes do Rei português, atuaram em um ambiente diplomático bastante peculiar e

---

<sup>305</sup> Cf. FONSECA, Luis Adão. Alguns aspectos das relações diplomáticas entre Portugal e Castela em meados do século XV (1449-1456). In.: *Revista da Faculdade de Letras – Série de História*. Porto: Universidade do Porto/Faculdade de letras, 1973, v.III, P. 5-66.

<sup>306</sup> Cabe apontar que até o reinado de D. João V, as relações entre Portugal e as cortes européias eram pouco intensas e se limitavam, de modo geral, à resolução de conflitos militares. As poucas iniciativas diplomáticas que o antecederam visaram, sobretudo, negociar casamentos régios e entre os demais membros das casas imperiais. Cf. MORENO, Humberto Baquero. A diplomacia na história de Portugal. In: *Actas do Colóquio*. Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1990, p. 93-103.

<sup>307</sup> A ampliação das possibilidades de comunicação à longa distância alargaram o espaço de interação política. É também por essa época que apareceram os representantes diplomáticos com caráter permanente que passaram a residir nas cortes onde atuavam. VIAUD, Aude. *Correspondance d'un ambassadeur castillan au Portugal dans les annés 1530. Lope Hurtado de mendonza*. Lisboa-Paris: CNCDP-FGG, 2001, p. 80. O surgimento da figura do embaixador residente, que podia ser tanto uma autoridade secular quanto um dignatário eclesiástico, marcou a função do diplomata como aquele que tinha poder para falar e decidir em nome do monarca. Cf. OLIVEIRA, Julieta Teixeira Marques de. *Veneza e Portugal no século XVI. Subsídios para a sua História*. Lisboa: CNCDP-INCM, 2000. Entretanto, as missões diplomáticas, como não poderia deixar de ser, não perderam seu caráter essencialmente cerimonial nas quais a grandiosidade da entrada triunfal do embaixador e a riqueza das ofertas para aquele que o recebia continuavam a ocupar um papel bastante relevante.

emblemático. O entendimento da interação entre as casas reais era regido por uma noção muito caracterizada pela forte presença de uma idéia de “ordem” eminentemente transcendental porque para todos predominava um registro *organicista* da coletividade das entidades políticas. Ou seja, era um dado irrefutável que todos os reinos, principados e territórios estavam ordenados de acordo com uma rígida hierarquia a qual fora criada pela divindade.<sup>308</sup> Cada Estado e cada território ocupava uma determinada posição e detinha um *status* próprio nessa ordem na qual existia uma rigorosa procedência hierárquica entre eles. Tal hierarquia, por sua vez, obedecia uma ordem que todos acreditavam ser fixa e imutável porque fora criada pela divindade. Como crença fundamentalmente cristã acabava por ser praticamente inquestionável. Então, em pleno século XVI, todas as entidades políticas, entre elas o Estado português de D. João III, continuavam a se “legitimar” a partir da idéia de que integravam um cosmos harmonicamente ordenado pela divindade e distribuídos de forma orgânica em um sistema hierárquico de graus e dignidades distintos que convergia para Deus.<sup>309</sup> Evidentemente, pode-se entender que tal concepção proporcionou justificações para a subordinação de vários príncipes cristãos às autoridades que reivindicavam a dignidade imperial a exemplo do papado, dos Habsburgos austríacos e da

---

<sup>308</sup> PADGEN, Anthony & LAWRENCE, Jeremy. Introduction. In.: VITÓRIA, Francisco de. *Political writings*. Cambridge: Cambridge University Press, p. XIII-XXV.

<sup>309</sup> “Acreditava-se que esse conjunto orgânico, criado por Deus, era, por isso, mesmo fixo, imutável e indisponível para os homens. Como tal, todos os propósitos de organização deveriam levar em conta essa estrutura orgânica e respeitar essas diferenças. Para aqueles que não respeitassem tais princípios ou que atacassem essa organização, a guerra era não só ‘justa’ mas também um dever de qualquer bom cristão. Associada a esta crença de que existia uma ordem transcendental que governava a interação entre os diversos reinos estava a noção de que o conjunto dos povos cristãos tinha uma tendência para a unidade. [...] como se sabe, o ideal de ‘Império Universal’ estava associado ao passado grego-latino, mas também à noção de *Respublica Christiana*, expressão que denotava uma idéia de comunidade caracterizada, antes de mais nada, por assentar laços espirituais instaurados pela religião cristã.” CARDIM, Pedro. A diplomacia portuguesa no tempo de D. João III. Entre o Império e a reputação. In.: *D. João III e o Império. Actas do Congresso Internacional Comemorativo de seu nascimento*, p. 633-634.

monarquia hispânica, o mesmo acontecendo com a monarquia francesa a partir do século XVII.

A política de Carlos V de Espanha no segundo quartel do século XVI não deixou de interferir nos assuntos internos do Império português. Ao que tudo indica, a unificação política da Península não foi um de seus objetivos prioritários.<sup>310</sup> Entretanto, procurou assegurar que Portugal não entrasse na órbita dos seus inimigos europeus, sobretudo a França, e nesse sentido acabou por interferir em meio a importantes assuntos internos portugueses, uma vez que as pretensões da França na América significaram constantes embates durante o século XVI.<sup>311</sup> Diante da pressão espanhola, D. João II fez tudo para manter uma margem de autonomia capaz de possibilitar a manutenção do território conquistado na América e não poupou esforços no sentido de exaltar, além fronteiras, o “poderio” de seu Império e a sua reputação.<sup>312</sup>

---

<sup>310</sup> THOMPSON A. A. Castille Spain and the monarchy: the political community from “patria natural” to “patria nacional”. In.: KAGAN, R. et alli. (Orgs.). *Spain, Europe and the Atlantic world. Essays in honour of John H. Elliot*, p. 131-133.

<sup>311</sup> A maior parte das missões diplomáticas dos portugueses em França lidou com os problemas motivados pelo corso e, depois, pelas pretensões de fixação dos franceses em território brasileiro. Em 1535, Rui Fernandes de Almada, chegou a corte francesa para participar de conversações que tiveram como objetivo obter uma declaração da corte de França reconhecendo a Portugal o direito exclusivo de navegação, comércio e conquista das novas terras. Em julho de 1536, ocorreu mais uma tentativa no sentido de pacificar as relações marítimas entre os dois países através da assinatura do Tratado de Lyon. Tal tratado estabelecia que os portos dos dois reinos ficariam abertos aos súditos das duas coroas. Em 1537 e 1544, aconteceram reuniões entre juizes portugueses e franceses em Bayonne, mas as relações permanecerão conflituosas. De fato, as queixas de D. João III tornaram-se até mais intensas em função do aumento das incursões francesas na costa da América portuguesa. O conflito entre os dois reinos não foi resolvido pela diplomacia e a disputa acabou por ser resolvida pela via militar. Em 1547, Henrique II, novo rei de França, convidou D. João III para apadrinhar o seu filho recém-nascido. O monarca português enviou como seu representante D. Constantino de Bragança, mais tarde governador da Índia. Apesar destes gestos de boa convivência, calcula-se que, entre 1549 e 1550, Portugal tenha perdido mais de duzentos e vinte de seus navios tomados pelos franceses. Ao mesmo tempo que ocorriam os conflitos no Atlântico, na Europa as relações entre as duas coroas eram relativamente amistosas. SERRÃO, Veríssimo. Visão diplomática do reinado. In: *História de Portugal*, v. III, p. 44-56.

<sup>312</sup> Então, a coroa portuguesa gozava da reputação de ser uma das mais poderosas, dona de uma força naval relativamente apetrechada e bem informada sobre as rotas Atlânticas e Índicas. BOUZA, Fernando. La relación de la nobreza portuguesa con la monarquía española. In: *las relaciones entre Portugal y Castilla en la época de los descubrimientos y la expansión colonial*. Salamanca: Universidade de Salamanca, 1996, p. 339-342.

A primeira e principal área das intervenções diplomáticas de Portugal se concentrou na questão da afirmação dos Habsburgo no contexto político europeu. Nesse sentido, a corte de Carlos V foi o destino da maior parte das missões diplomáticas portuguesas, tanto por causa das negociações com o imperador e seus ministros, quanto para parlamentar com representantes diplomáticos de todas as partes do mundo. Por seu turno, interessava, sobremaneira, à D. João III estabelecer a representação de um monarca merecedor de respeito e admiração porque protetor das Artes e das Letras – conforme foi discutido no primeiro capítulo desta tese – mas também porque era detentor de vastos territórios ultramarinos localizados em diferentes continentes.<sup>313</sup> Nessa estratégia, um tipo de “diplomacia de reputação”,<sup>314</sup> D. João III chegou até a se apresentar como um rei que desempenhava algumas das tarefas propriamente imperiais, destacando que Portugal tinha uma responsabilidade messiânica de defender e expandir a Cristandade. Uma outra área central para a atuação dos representantes diplomáticos portugueses foi, sem dúvida, aquela que se relacionava à possibilidade de proporcionar maior integração entre os territórios ultramarinos em tempos em que a Coroa enfrentava uma concorrência europeia cada vez mais forte, marcadamente por parte da Espanha, de França e de Inglaterra. A terceira grande frente de atuação dos diplomatas portugueses que representavam D. João III foi a Santa Sé. As relações entre a coroa portuguesa e a Igreja foram o motivo de muitas das missões a Roma.<sup>315</sup> Tal atividade diplomática junto à sede pontifícia decorreu, antes de mais, em função da política confessional que D. João III empreendeu no reino e nos

---

<sup>313</sup> Cf. BUESCU, Ana Isabel. *Imagens do príncipe. Discurso normativo e representação (1525-1549)*. Lisboa: Cosmos, 1994.

<sup>314</sup> CARDIM, Pedro. A diplomacia portuguesa no tempo de D. João III. Entre o Império e a reputação. In.: *D. João III e o Império. Actas do Congresso Internacional Comemorativo de seu nascimento*, p. 640.

<sup>315</sup> Cf. ANDRADE, António Banha de. *História de um fidalgo quinhentista português. Tristão da Cunha*. Lisboa: Faculdade de letras da Universidade de Lisboa, 1974.

territórios de ultramar, sobretudo aquela que se iniciava no Brasil. Mas, ainda, outro importante objetivo diplomático dos emissários do Rei em Roma era consolidar a confirmação pontifícia sobre os diversos territórios conquistados no além mar.<sup>316</sup>

Outro tema que ocupou os representantes diplomáticos de D. João III em Roma foram os jesuítas. Em 4 de agosto de 1539, o Rei ordenou a seu embaixador em Roma, Pedro Mascarenhas, que tratasse de convencer os padres da recém-criada Companhia de Jesus a irem para a Índia com o objetivo de efetuar naquela área, de forma sistematizada, o processo de confessionalização iniciado no Reino. O embaixador conseguiu que os jesuítas Simão Rodrigues de Azevedo e Paulo Camarte se dirigissem a Portugal. Pouco tempo depois, substituído por Cristóvão de Sousa na embaixada de Roma, Pedro Mascarenhas retornou a Portugal em companhia de Francisco Xavier, que viria a ser uma das figuras mais proeminentes entre os jesuítas nas colônias portuguesas do Oriente.<sup>317</sup> Em 1541, D. João III autorizou a abertura do primeiro colégio jesuítico nos seus domínios.<sup>318</sup> E, não muito tempo depois, em 1549, os primeiros missionários jesuítas desembarcariam no Brasil juntamente com o governador geral Tomé de Sousa. Foi a partir do início do trabalho de

---

<sup>316</sup> PAIVA, José Pedro. A Igreja e o poder. In.: MARQUES, João Francisco & GOUVEIA, António Camões (Coords.). *Humanismo e reformas*, v. 2. AZEVEDO, Carlos Moreira de (Dir.). *História religiosa de Portugal*, p. 134-136. A este objetivo, cabe ajuntar outros também importantes: a incrementação do controle da Coroa sobre as ordens militares e seus patrimônios, os conflitos de jurisdição entre a Coroa e a Igreja, a criação de novos bispados, a promoção da carreira eclesiástica de membros da família real, a participação portuguesa no Concílio de Trento. Quanto à participação dos eclesiásticos portugueses no Concílio de Trento, pode-se dizer que, embora a participação tenha sido numerosa, nem todos os dignatários lusos que participaram do Concílio eram representantes “oficiais” da Coroa uma vez que uma parte deles representava os diversos setores da Igreja de Portugal. Cf. CASTRO, José de. *Portugal no Concílio de Trento*. Lisboa: União Gráfica, 1944-1946.

<sup>317</sup> A figura de Francisco Xavier será posteriormente utilizada pelo padre Antônio Vieira na sua defesa do quinto Império português. Segundo Veira, em seu sermão “Xavier dormindo, Xavier acordado”, o missionário já havia prefigurado em sonhos a missão portuguesa no seio da cristandade ocidental. Cf. LIMA, Luís Filipe Silvério. *Padre Vieira: Sonhos proféticos, profecias oníricas. O tempo do Quinto Império nos sermões de Xavier dormindo*. São Paulo: FFLCH/USP, Coleção Humanitas, 2004.

<sup>318</sup> Cf. PALOMO, Federico. *Fazer dos campos escolas excelentes. Los jesuítas de Évora, la misión de interior y el disciplinamiento social en la época confesional (1551-1630)*. Florença: IUE, 2000.

missionação dos jesuítas em território brasileiro que se tornou possível empreender as análises que integram o próximo capítulo desta tese. E, nesse sentido, a questão central será apreender em que medida as experiências vivenciadas na Colônia pelos jesuítas, no convívio com os *brasis* e também com os colonos, pôde refletir tomadas de atitudes relativas ao processo de confessionalização pretendido por D. João III, na Metrópole e nas áreas coloniais, até o ponto em que começava a se esboçar uma razão de Estado, baseada em uma teologia política, capaz de possibilitar à Coroa portuguesa consolidar a relativa unidade de seu império a partir do compartilhamento de um mesmo conjunto de valores ético, morais, sócio-políticos e religiosos nas diferentes sociedades que integraram o Império português.

## Capítulo III – Entre a *conversão* e a *conquista*

“Se pregunta [ los dioses] a Júpiter el destino del mundo y quién lo habitará. Y se le pregunta quien velará para que el culto no se extinga. El soberano de los dioses procuró calmar esta inquietud e hizo cesar sus demandas, prometiendo que los nuevos terrícolas serían bien diferentes de aquellos que les precedieron y su origen sería realmente maravilloso.”

*Las metamorfosis.*  
Ovidio.

### Ad Majorem Dei Glorian – Para a maior glória de Deus

#### 1. Inácio. *Ignem Patiens* - “Aquele que veio para suportar o amor divino”

Em primeiro lugar, há que se compreender o interesse de D. João III na “convocação” dos padres da recém-criada Companhia de Jesus para atuar na *empresa* de missionação e confessionalização nos territórios do ultramar. Parece correto afirmar que, levando-se em conta o processo de confessionalização do Reino e do Império pretendido pelo Monarca, dois aspectos podem ter influenciado sua opção. Um deles pode relacionar-se ao fato de que a Companhia de Jesus simbolizava, em meados do século XVI, o sentimento de participação atuante da Igreja junto à sociedade de modo a estabelecer uma noção geral de satisfação da necessidade humana de se sentir integrada a um grupo, uma unidade atendendo, ainda que parcialmente, aos anseios de sociedades em processos de



mudança<sup>319</sup>. Nesse sentido, refletia os pressupostos que D. João III almejava ver compartilhados pela totalidade de seus súditos – um conjunto de valores éticos, morais, religiosos, políticos e sociais capaz de garantir a legitimidade do Império. O outro, ao que tudo leva a acreditar, refere-se à, aparentemente paradoxal, conciliação entre conservadorismo e humanismo que, em muita medida, também caracterizou o reinado de D. João III. Sob tais perspectivas de análise, os jesuítas apresentavam-se como atores ideais para a efetivação do processo “civilizador” nas áreas colônias, sobretudo na América Portuguesa onde os *brasis* e os colonos apresentariam desafios muito específicos no contexto das sociedades do Império.

Sabe-se que D. João III incumbiu seu embaixador em Roma, D. Mascarenhas, de tomar providências em função de providenciar a atuação dos jesuítas no Reino e nas áreas coloniais. Segundo a carta de D. João III a D. Mascarenhas:

“[...] certos clérigos letrados e homens de boa vida, os quays por serviço de Deus tinham prometido proveza, somente viverem polas esmolos dos fieys christãos e que andam pregando por onde quer que vão [...] e sua tenção segundo se vee [...] he converter infieys; e dizem que aprazendo ao santo Padre, a quem se são offerecidos, e sem cujo mandato nam ham-de fazer nada[...].”<sup>320</sup>

O voto de obediência ao Papa, a intenção em converter infieis, seu desprendimento material e abnegação – confirmados pelo prestígio e admiração dos fieis – levaram o Monarca a aceitar os conselhos dados pelo Dr. Diogo de Gouveia, figura atuante junto à corte

---

<sup>319</sup> ASSUNÇÃO, Pedro. *A terra dos brasis. A natureza da América portuguesa vista pelos primeiros jesuítas (1549-1596)*, São Paulo: Annablume, 2000, p. 61-62.

<sup>320</sup> CARTA de D. João III a D. Pedro de Mascarenhas Lisboa, 4 de agosto de 1539, In.: LEITE, Serafím, S. J. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. São Paulo: Comissão do IV Centenário da cidade de São Paulo, 1954, v. I, p. 103 .

francesa,<sup>321</sup> e solicitar a atuação dos padres jesuítas nas tarefas de confessionalização e missionação. De fato, o próprio D. Mascarenhas também confirmara a atitude virtuosa, o “poder” exercido junto aos fiéis das pregações e dos *exercícios* que integram a prática dos jesuítas. Assim foi acordada uma união, assentada sobre o compromisso da Coroa em custear as despesas de locomoção e a manutenção dos padres em terras do Império, que foi capaz de atender aos interesses temporais e espirituais durante os séculos XVI a XVIII.

Entretanto, é preciso que sejam observados alguns dos principais pressupostos que caracterizavam a Companhia de Jesus naqueles primeiros tempos, de modo a apreender as formas com que seu *modus operandi* propriamente operacionalizou o atendimento daqueles interesses. Desse modo, procedeu-se, aqui, a uma sucinta descrição e análise do *nosso modo de proceder* jesuítico. Destaque-se que não houve qualquer intenção de aprofundamentos maiores do que aqueles que foram considerados essenciais para a discussão proposta nesta tese. Isto posto, parte-se do início.

De acordo com os relatos autobiográficos,<sup>322</sup> Inácio de Loyola teria nascido entre os anos de 1491, 1493 ou 1495.<sup>323</sup> Membro de família de posses na região do “país dos

---

<sup>321</sup> D. Diogo de Gouveia escreveu a D. João III uma carta sobre os interesses de fixação e povoamentos dos franceses em território brasileiro. Segundo Dr. Diogo, a situação era alarmante e “achara o senhor de olhar as cousas a vir que se lembrar das passadas”. Cf. *CARTA do Doutor Diogo de Gouveia “o Velho” a D. João II Rei de Portugal*. In.: LEITE, Serafim, S. J. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*, p. 89, v. I.

<sup>322</sup> O texto da autobiografia aqui utilizado é o conjunto das anotações do P. Luís Gonçalves da Câmara - português de Lisboa, nascido em 1515 e morto em 1575, ingressou na Companhia em 1545 – a partir de relatos ditados por Santo Inácio entre 1553 e 1555. Ainda se conservam os textos de P. Nadal, *Acta P. Ignatii ut primum scripsit P. Ludovicus González, excipiens ex ore ipsius Patris*: “Atos do P. Inácio, como pela primeira vez os escreveu o P. Luís Gonçalves, recebendo-os da boca do próprio Padre”, e junto com outras cópias manuscritas, a tradução latina do P. Aníbal Du Coudret, feita entre 1559 e 1561. O texto original do P. Câmara só foi impresso em 1904 na coleção *Monumenta Histórica Societatis Iesu*. MHSI, *Fontes narrativas I*. CÂMARA, Luís Gonçalves da. *Autobiografia de Santo Inácio de Loyola*. In: *Fontes Narrativi*, v. I, 1943. São Paulo: Edições Loyola, 1991. A partir desta parte, essa fonte será referenciada como se segue: AUTO, p. 7.

<sup>323</sup> “Perguntar-se-á se, em sua velhice, não fraquejava por vezes a memória de Inácio. Parece que sim, quanto a alguma data, como a de sua própria idade, por ocasião do ferimento de Pamplona, e no momento da

bascos”, conquanto não parece ter integrado o conjunto da nobreza mais importante no contexto do reino de Navarra,<sup>324</sup> Inácio se dedicou desde jovem ao aprendizado do uso das armas e da arte da guerra. Ao que tudo indica, até seus vinte e seis anos de vida, dedicou-se aos combates que então se apresentavam freqüentes em função das disputas entre a nobreza francesa e os navareses pelo controle da região norte da atual Espanha.<sup>325</sup>

Então, cavaleiro cortês na acepção mesmo do termo,<sup>326</sup> durante o início de um período de convalescença no castelo da família,<sup>327</sup> Inácio teria “dedicado” seus pensamentos à dama de sua eleição. A respeito de tal dama, sobre a qual não se pode ter nenhuma certeza, sabe-se que seria uma princesa, e as principais hipóteses indicam três nomes: D. Germana de Foix, sobrinha de Luís XII de França; D. Leonor, irmã do imperador Carlos V, esposa sucessivamente de D. Manuel de Portugal e de Francisco I de França; ou Catarina, irmã menor de Carlos V, esposa de D. João III de Portugal.<sup>328</sup> Dado o *estado*<sup>329</sup> das damas, tratava-se, como bem requeria a época, de um amor cortês.<sup>330</sup>

De todo modo, o que parece merecer real destaque aqui é o fato de que Inácio de Loyola foi um cavaleiro encarnando os principais arquétipos que caracterizavam os homens nobres da época em que viveu, quais sejam, o deleite no exercício das armas, as aspirações

---

narrativa em 1555. Daí as dificuldades para fixar o ano de seu nascimento, que hoje cremos seja 1491, e por seu relato parece ser 1493 ou 1495.” AUTO, p. 6

<sup>324</sup> Sabe-se que Inácio serviu em casa de João Velásquez de Cuéllar, contador-mor do Rei Católico. AUTO, p. 61.

<sup>325</sup> Cf. RUCQUOI, Adeline. *História medieval da Península Ibérica*, p. 191-195.

<sup>326</sup> Cf. CASTIGLIONE, Baldassare. *O Cortesão*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

<sup>327</sup> O Castelo de Loyola era então propriedade do irmão mais velho de Inácio e herdeiro da casa, Martín García, casado com Madalena de Araoz, depois da morte do primogênito João Perez de Loyola em Nápoles no ano de 1496. AUTO, 21

<sup>328</sup> AUTO, 22.

<sup>329</sup> A palavra “*estado*” é aqui utilizada para significar, como termo da época, a caracterização do estilo de vida e/ou da opção de vida adotado pelas pessoas. Desse modo, havia aqueles que viviam sob o estado de casado, religioso, etc.

<sup>330</sup> DUBY, Georges. *Idade Média, idade dos homens*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 60.

de honra e glória adquiridas, preferencialmente, em combate.<sup>331</sup> E, talvez, justamente por causa disso, sua conversão a partir das primeiras décadas do século XV não tenha parecido aos contemporâneos de toda absurda. Ora, sabe-se que seu ferimento na batalha da fortaleza da cidade Pamplona foi grave, possivelmente impossibilitando-o para o *mister* cavaleiresco, e que Inácio, como convertido, adotou como divisa o mote “para a maior glória do Deus”.<sup>332</sup> Nesse sentido, deixou os combates terrenos para dedicar-se aos combates divinos.

No relato do período inicial da difícil recuperação de Inácio após o ferimento em Pamplona aparece ainda, de forma marcante, o cavaleiro. Ou seja, o homem de armas resolvido a continuar suas funções de guerreiro. Ainda há que se apontar o modo heróico, para além das formas de retóricas que denunciam o estilo dos textos da época, como o “bom cavaleiro” deveria suportar as agruras inerentes ao seu *estado*. Observe-se que seu irmão, D. Martín Garcia, cavaleiro como Inácio,<sup>333</sup> chegou a declarar que não suportaria tal sofrimento. Evidentemente, a idéia dessa declaração era enaltecer ainda mais a coragem do guerreiro ferido.

“Vindo já os ossos a soldar-se uns com os outros, resultou-lhe, abaixo do joelho, um osso cavalgado sobre outro: com isso a perna ficava mais curta, e o osso tão levantando, que ficava feio. Ele não se resignou, **pois determinava seguir o mundo** e julgava que isso o deformaria. Informou-se com os cirurgiões se se podia cortar. Responderam que bem se podia cortar, mas que as dores seriam

---

<sup>331</sup> Cf. DUBY, Georges. *A sociedade cavaleiresca*. Lisboa: Teorema, 1989.

<sup>332</sup> O texto dos *Exercícios Espirituais* que aparece aqui referenciado é *Exercícios espirituais de Santo Inácio de Loyola*. Tradução de P. Francisco Leme Lopes, S.J. Rio de Janeiro: Agir, 1968. “Não obstante sua ‘sobriedade esquelética’ o pequeno livrinho [...] havia de suscitar através de quatro séculos mais de oitocentos comentários e exposições. [...] Há realmente uma biblioteca de Exercícios Espirituais. Em todas as línguas cultas do mundo continuam a aparecer obras sobre o texto inaciano ou nele inspiradas. Não chegou, no entanto, até nós, o original composto por Inácio em espanhol (castelhano escrito por um basco). Temos porém uma cópia manuseada e emendada pela própria mão do autor [...]”. LOYOLA, Inácio de. *Exercícios Espirituais*. São Paulo: Loyola, 1985, p. 28. A partir desta parte, essa fonte será referenciada como se segue: EE. A respeito do lema “para a maior glória de Deus” é frase recorrente tanto no texto dos EE quanto nos relatos da AUTO e, de resto, em todos os escritos de Santo Inácio.

<sup>333</sup> De fato, Martín chegou a Loyola em 1521, encontrando Inácio ferido sob os cuidados da cunhada, após ter participado no combate da batalha de Noáin, quando os espanhóis impuseram aos franceses sua retirada de Pamplona. AUTO, p. 20.

maiores que todas as suportadas até aí, por estar essa parte já sã e ser preciso tempo para cortá-lo.

[...] resolveu martirizar-se por sua própria vontade, **ainda que seu irmão mais velho se espantava e afirmava que tal dor ele não se atreveria a sofrer.**

[...] Cortada a carne e o osso que ali sobrava, usaram-se os remédios para que a perna não ficasse tão curta [...] estendendo-a continuamente com instrumentos, em martírios de muitos dias.<sup>334</sup>

Pode-se afirmar, com alguma margem de segurança, que durante o período mais agudo da convalescença, Inácio não pensasse em levar uma vida de converso. O que se sabe, e pode ser confirmado pelos relatos, é que diante da impossibilidade de se locomover, ele teria solicitado livros de cavalaria, os chamados livros *mundanos*, para ocupar o tempo. Entretanto, como na casa não houvesse tais livros, providenciaram outros, muito provavelmente não tão a seu gosto. Deram-lhe para ler uma cópia do livro *Vita Christi* e um livro sobre a vida dos Santos em vernáculo.<sup>335</sup> Não há dúvidas de que tais leituras muito o influenciaram na opção pela conversão. Da *Legenda Áurea*: “S Domingos fez isto; pois eu hei de faze-lo! S. Francisco fez isto; pois eu hei de faze-lo! [...] Então se lhe ofereciam desejos de imitar os Santos, não olhando outras circunstâncias senão a graça de Deus, com a qual prometia executa-lo como eles tinham feito.” Da *Vita Christi*: “Mas tudo o que desejava realizar, logo que sarasse, era ir a Jerusalém.”<sup>336</sup>

---

<sup>334</sup> AUTO, p. 21. (Grifo meu)

<sup>335</sup> Ao que parece, Inácio leu a Vida de Cristo escrita por Ludolfo de Saxônia. SAXÔNIA, Ludolfo de. *Vita Christi*. Traduzido por Ambrósio Montesino. Alcalá, 1502. In.: CODINA, A. *As origens dos Exercícios Espirituais*. São Paulo: Edições Loyola, 1977, p. 221. Quanto ao livro sobre a vida dos Santos, Inácio leu uma tradução castelhana da *Legenda Áurea*. VARAZZE, Jacopo de. *A Legenda Áurea*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. A partir desta parte, essa fonte será referenciada como se segue: LA. Tais livros deveriam pertencer à dona da casa, D. Madalena de Araoz. AUTO, p. 22.

<sup>336</sup> AUTO, p. 23-24. “Santo e piedoso exercício é por certo contemplar a terra santa de Jerusalém, pois todas as igrejas de nosso Redentor não a deixam de acompanhar, nem de noite, nem de dia. Pois o soberano Rei nosso, Cristo, morando nela e iluminando-a com sua palavra e doutrina, a consagrou ao fim com seu sangue. [...] é negócio muito mais deleitável vê-la com os olhos corporais e resolve-la com o entendimento, pois cada um de seus lugares o Senhor obrou a nossa salvação.” SAXÔNIA, Ludolfo de. *Vita Christi*. Traduzido por Ambrósio Montesino. Alcalá, 1502. In.: CODINA, A. *As origens dos Exercícios Espirituais*. São Paulo: Edições Loyola, 1977, I, 9.

Há que se considerar, também, outras leituras que podem ter sido feitas durante o período de convalescença e que deixaram vestígios indeléveis, sobretudo no texto dos *Exercícios Espirituais*. Não se apresenta como improvável que Inácio tenha lido autores que o precederam como Ramón de Lull (1235-1315). Tal hipótese se apóia, em muita medida, no fato de que em partes significativas das proposições apresentadas nos *Exercícios Espirituais* é possível identificar empréstimos do método pedagógico de devoção do misticismo popular espanhol marcado pelas influências de muitos dos aspectos da “cultura” moura. Ramón de Lull, por sua vez, havia sido fortemente influenciado por Abenmasarra, pensador sufis da Península Ibérica. O ponto de encontro entre o método de Loyola e o sufismo se evidencia no fato de que ambos se baseiam no estabelecimento de uma relação privilegiada entre o diretor – aquele que “aplica” os *Exercícios* – e o aprendiz, com vistas ao desenvolvimento do seu autoconhecimento.<sup>337</sup>

“[...] contudo nos tais exercícios espirituais mais conveniente é e muito melhor, buscando a divina vontade, que o mesmo Criador e Senhor se comunique à sua alma devota, abraçando-a em seu amor e louvor, e dispondo-a pelo caminho em que melhor poderá servi-lo daí em diante. De maneira que aquele que os dá não se fixe nem se incline a uma parte ou a outra, mas ficando no meio como um peso, deixe imediatamente o Criador agir com a criatura e a criatura com seu Criador e Senhor.”<sup>338</sup>

Inácio de Loyola era homem de seu próprio tempo. Àquela época de (re)constituição cosmológica, notadamente para as sociedades ibéricas, o resultado do

---

<sup>337</sup> Rodrigues destaca que o cardeal Ximenes Cisneiros também era um grande admirador do misticismo de Ramón de Lull. Segundo seu próprio relato, Loyola leu o livro de 1515 escrito por Cisneiros e foi fortemente influenciado por ele. Cf. RODRÍGUEZ, Francisco, S. J. *História da Companhia de Jesus na assistência de Portugal*. Porto: Empresa Editora, 1931, p. 178-181. No caso das semelhanças entre Loyola e Lull Cf. PERRS. *Studies of the Spanish mystics*. New York: Macmillan Co., 1951, v. I, p. 4-6. EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno. Encontros culturais, aventuras teóricas*, Belo Horizonte: UFMG, 2000, p. 34-35.

<sup>338</sup> EE, 15, p. 44.

encontro de tradições e valores de matrizes diversas<sup>339</sup> não estava, obviamente, no nível da percepção cotidiana para todas as pessoas. Mas é razoável pensar que, nem mesmo Inácio às vésperas de adquirir noções e percepções sobre a vida de caráter muito mais elucidativo com relação ao autoconhecimento e, por consequência, à apreensão inteligível daquele mundo, tenha podido perceber o próprio movimento de reconstituição que ele ajudou a consolidar.

A conversão é apresentada nos relatos de Loyola como um processo de exercício mental:

“[...] quando pensava nos assuntos do mundo [Inácio], tinha muito prazer; mas, quando, depois de cansado, os deixava, achava-se seco e descontente. Ao contrário, quando pensava em ir a Jerusalém descalço, em não comer senão verduras, em imitar todos os mais rigores que via nos Santos, não se consolava só quando se detinha em tais pensamentos, mas ainda, depois de os deixar. [...] colheu então, por experiência, que de uns pensamentos ficava triste e de outros alegre.”<sup>340</sup>

Tal exercício se apresentou como uma opção de vida para Inácio a partir do conhecimento acerca da vida de mortificação e sacrifícios que caracterizaram a história da vida de muitos dos Santos descrita na *Legenda Áurea*.<sup>341</sup> E foi justamente a aceitação, a escolha mesmo por uma vida de sacrifícios que os inscrevia no panteão da santidade.<sup>342</sup> No ideal cavaleiresco da época, a aceitação dos sacrifícios – prova incontestada de coragem e heroísmo

---

<sup>339</sup> Adeline Rucquoi aponta a existência de um mundo mediterrâneo onde foi possível a sobrevivência e a própria coexistência dos valores gregos, romanos, bizantinos, islâmicos e cristãos legados por Constantino e Teodósio. RUCQUOI, Adeline. *História medieval da Península ibérica*, p. 17. É imprescindível pensar que tal coexistência, necessariamente, acabou por gerar valores outros. Por outro lado, também é preciso considerar a possibilidade de que “camadas” de tradições aparentemente soterradas criaram a ilusão de substituição quando, na verdade, significaram muito mais superposição. Nesse sentido, a diversidade das matrizes é um aspecto bastante questionável e passível de interessante análise.

<sup>340</sup> AUTO, 23.

<sup>341</sup> VARAZZE, Jacopo de. Santo Inácio. In: *Legenda áurea: vidas de Santos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p.239-242.

<sup>342</sup> Segundo Franco Júnior, dos 153 Santos que são apresentados na *legenda Áurea*, 91 foram martirizados o que, no limite, “*fundem todos eles num só personagem-tipo – o mártir que deu a vida pela maior glória de Deus.*” FRANCO JÚNIOR, Hilário. Apresentação. In: VARAZZE, Jacopo de. *A Legenda Áurea*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 16.

– era garantia de honras e glórias ao combatente.<sup>343</sup> Há, por assim dizer, um certo paralelismo entre os dois *estados*: o de cavaleiro e o de converso. No mínimo, “para a maior glória e honra de seu senhor” para o cavaleiro ou “para a maior glória de Deus” para o converso.

Evidentemente, não podem ser creditadas ao acaso a admiração e, mesmo a intenção de emulação, as semelhanças entre as atitudes adotadas por São Francisco de Assis e as opções de vida religiosa feitas por Inácio.<sup>344</sup> Nesse caso, são muitas as possíveis identificações de similaridades.<sup>345</sup> Ambos quando jovens se dedicaram aos prazeres do mundo. Segundo Le Goff, Francisco passava os dias “Nos divertimentos de seu tempo, nada mais: nos jogos, no ócio, nos bate-papos, nas canções, e em matéria de roupas andava sempre na moda.”<sup>346</sup> Inácio dedicava-se à conquista de glória e honra: “foi homem entregue às vaidades do mundo. [...] Deleitava-se principalmente no exercício de armas, com grande e vão desejo de ganhar honra.”<sup>347</sup> Foram homens de saúde frágil. Francisco, segundo a narrativa biográfica de Tomás de Celano, sofre um primeiro abalo, no sentido de questionamento acerca de sua vida, durante uma doença que durou meses e sobre a qual nada se sabe, mas “desde logo, revela-se um traço essencial da personalidade física e espiritual de Francisco: trata-se de um homem doente.”<sup>348</sup> Quanto a Inácio, em diversos trechos dos relatos narrados por P.

---

<sup>343</sup> Cf. LE GOFF, Jacques. *O imaginário medieval*. Lisboa: Estampa, 1994, p. 123-126.

<sup>344</sup> “Se alguns Santos abandonaram a carreira militar e deixaram de enfrentar inimigos terrenos, como fizeram Martinho de Tours e Francisco de Assis, foi apenas para melhor se dedicarem ao combate contra as forças demoníacas.” FRANCO JÚNIOR, Hilário. Apresentação. In: *A Legenda Áurea*, p. 18. Para Santo Agatão, a oração significava um esforço semelhante ao dos guerreiros durante um combate. LA, p. 987.

<sup>345</sup> Tal aspecto parece indicar, de forma inequívoca, a permanência de um conjunto de valores éticos, morais durante, pelo menos, os últimos séculos tradicionalmente “atribuídos” ao período da Idade Média na Europa Ocidental. Cf. LA, p. 836-848.

<sup>346</sup> LE GOFF, Jacques. *São Francisco de Assis*. Rio de Janeiro: Record, 2001, p. 59.

<sup>347</sup> AUTO, p. 19. Entretanto, note-se que as diferenças entre “uma vida de prazeres mundanos” de um jovem filho de um rico comerciante na Itália do século XII se distancia, em muita medida, da vida mundana do jovem Inácio no início do século XV em meio às perturbações políticas do norte da Península Ibérica.

<sup>348</sup> LE GOFF, Jacques, *São Francisco de Assis*. Rio de Janeiro: Record, 2001, p. 63.



Câmara, foi acometido por febres e doenças as quais também não são passíveis de identificação.<sup>349</sup> A conversão operou-se como um processo de “reconhecimento” e de “readaptação” diante de situações de insatisfação.<sup>350</sup> Ambos obtiveram o chamamento a partir de visões e largaram os bens materiais para dedicar-se ao trabalho de evangelização.<sup>351</sup>

“E Deus disse a Francisco [em San Damiano]: Francisco, vai, reforma minha casa que, como vês, virou só ruína”.<sup>352</sup>

“Já se ia esquecendo [Inácio] dos pensamentos passados com a força dos Santos desejos que alimentava, quando uma visita do céu os confirmou desta maneira. Estava uma noite acordado, quando viu claramente uma imagem de Nossa Senhora com o Santo Menino Jesus. Com esta visita, por espaço notável, recebeu consolação muito excessiva e ficou com tanto asco de toda a vida passada [...] que parecia terem-lhe tirado da alma todas as imagens que antes tinha nela pintadas.”<sup>353</sup>

Observe-se, ainda, a narração que remete a opção de São Francisco e de Inácio pelo despojamento das vestes e pela rigidez e castigo do corpo.<sup>354</sup>

“Deus fala de novo a Francisco. [...] pela voz do padre que, no humilde oratório de Porciúncula, lê um dia na missa um trecho do Evangelho que Francisco acredita ouvir pela primeira vez. É o capítulo 10 de Mateus: ‘Vai, disse o Salvador, e anuncia por toda a parte que o reino de Deus está próximo. [...] Não carregue nem ouro nem prata no teu cinto, nem saco para a estrada, nem duas túnicas, nem calçado[...] Transbordando de alegria, [Francisco] descalça os sapatos, joga fora o seu bordão e não conserva mais do que uma única túnica, que amarra com uma corda à maneira de cinto.[...]’<sup>355</sup>

---

<sup>349</sup> Cf. AUTO, p. 42, 43, 51, 84, 93, 100.

<sup>350</sup> No caso de São Francisco, Cf. LE GOFF, Jacques. *São Francisco de Assis*, p. 62-69. Com relação a Inácio de Loyola, Cf. AUTO, p. 22-26.

<sup>351</sup> Tanto para Francisco de Assis quanto para Inácio de Loyola, as visões foram muitas, geralmente em sonhos. Entretanto, os biógrafos de São Francisco dão como “definitiva” a visão diante do crucifixo em San Damiano. Nos relatos de sua vida, Santo Inácio parece conferir maior importância, para a conversão, à visão de Nossa Senhora com o Menino Jesus, que teve ainda durante o período de convalescença em Loyola.

<sup>352</sup> LE GOFF, Jacques, *São Francisco de Assis*, p. 68.

<sup>353</sup> AUTO, p. 24.

<sup>354</sup> É preciso apontar que Le Goff destaca que “[...] *Francisco não procurou sistematicamente humilhar seu corpo. Sua atitude a respeito do corpo é ambígua ou, melhor, ambivalente. O corpo é a fonte e o instrumento do pecado. Portanto, a esse respeito é o próprio inimigo do homem [...] Mas é também a imagem material de Deus e mais particularmente do Cristo [...] Desse modo, é preciso mortificar o corpo, mas para pô-lo, como a alma, a serviço do amor de Deus.*” LE GOFF, Jacques, *São Francisco de Assis*, p. 63.

<sup>355</sup> LE GOFF, Jacques. *São Francisco de Assis*, p. 68.

“Assim se determinou a velar armas toda uma noite, sem sentar-se nem encostar-se [...] diante do altar de Nossa senhora de Monserrate, onde determinara [Inácio] deixar suas vestes e vestir as armas de Cristo.[...] Véspera de Nossa Senhora e Março, ano de 1522, de noite, foi o mais secretamente que pôde a um pobre, despiu-se de todas as suas vestes, e lhas deu. Vestiu-se de sua desejada túnica e foi fincar-se de joelhos diante do altar de Nossa Senhora [...] A amanhecer partiu logo para não ser conhecido [...]”<sup>356</sup>

A tentativa de conversão de Inácio de Loyola no contexto cosmológico das sociedades ibéricas no limiar do século XVI aponta para, pelo menos, três aspectos. O primeiro deles remete-se à relação entre os *estados* de cavaleiro e de religioso, *bellatores* e *oratores*. Ao que tudo indica, para aquelas sociedades, ambos representavam a figura do guerreiro, conquanto lutassem combates diferentes ainda que não indissociáveis. Em segundo lugar, há que se pensar nas influências várias que integraram o processo de elaboração dos *Exercícios Espirituais* – o texto/instrumento da conversão de Inácio – que, conseqüentemente, viriam a determinar alguns dos aspectos mais importantes da formação da Companhia de Jesus, aquilo que seria nomeado pelos próprios jesuítas como fator de identificação e diferenciação como *noster modus procedendi*. Finalmente, o fato de que o ideal mendicante dos franciscanos e dominicanos dos séculos XII e XIII ainda era referencial importante no conjunto de valores morais, éticos e religiosos das pessoas que viveram os momentos cruciais daquilo que viria a ser para os ibéricos a conquista do mundo: as grandes descobertas no Atlântico e a constituição dos Impérios ultramarinos de Portugal e Espanha.

---

<sup>356</sup> AUTO, p. 30-31.

## 2. Pedagogia da *Prudência* e da *Persuasão*

Os *Exercícios Espirituais* foram o “instrumento” de conversão de Inácio de Loyola,<sup>358</sup> foram o suporte pedagógico de sua vida de pregação,<sup>359</sup> e, ainda, a base elementar para a elaboração das *Constituições da Companhia de Jesus*, bem como da *Fórmula do Instituto*.<sup>360</sup> Não há como menosprezar a importância do texto para a própria compreensão do *noster modus procedendi* dos jesuítas. Entretanto, para que se possa proceder às análises que poderão possibilitar a apreensão das práticas e ações espirituais dos membros da Companhia de Jesus naqueles primeiros tempos que marcaram sua fundação, é necessário compreender um dos aspectos mais característicos do texto dos *Exercícios Espirituais*, qual seja, o fato de que o rigor de suas proposições não impedia, mas estimulava o próprio exercício da prudência da parte do diretor:

“[...] aquele que dá os exercícios se vir quem os recebe consolado e com muito fervor, deve prevenir-lhe que **não faça promessa nem voto algum inconsiderado e precipitado**. [...] ao que faz exercícios da 1<sup>a</sup>. Semana aproveita não saiba coisa alguma do que há de fazer na 2<sup>a</sup>.; mas que trabalhe na 1<sup>a</sup>. Para alcançar a coisa que busca, como se na 2<sup>a</sup>. Não esperasse achar nada de bom. [...] segundo o maior ou menor proveito, lhe pode dar alguns exercícios espirituais

<sup>357</sup> Em nenhuma das fontes consultadas foi possível identificar a data exata em que Inácio começou a escrever o texto dos *Exercícios Espirituais*, mas é certo que seu trabalho iniciou-se ainda durante seu período de convalescença em Loyola porque, segundo o relato transcrito pelo P. Câmara logo que deixou o castelo da família, no início de 1522, chegando em Manresa “Determinava ficar num hospital uns dias e anotar alguns pontos em seu livro que já levava muito guardado e que muito o consolava.” Como Inácio permaneceu no povoado até fevereiro de 1523, não se sabe se por escolha pessoal ou por causa da peste em Barcelona, Manresa tornou-se “sua igreja primitiva” onde ele escreveu os *Exercícios Espirituais*. AUTO, 31-34

<sup>359</sup> Ao retornar de sua viagem a Terra Santa, Inácio dirigiu-se à Barcelona com a intenção de iniciar seus estudos, o que de fato aconteceu sob a direção do mestre em gramática, Jerônimo Ardéval. Ao final de 1525, Inácio já se dedicava a evangelização conforme descrição da autobiografia. AUTO, p. 63-64. Não obstante a prática e a aplicação dos *Exercícios Espirituais* para vários de seus benfeitores e colegas de estudo, a aprovação do Papa ao texto e, principalmente à prática dos *Exercícios Espirituais*, foi concedida em 31 de julho de 1548. EE, p. 29.

<sup>360</sup> Tal aspecto fica muito claro a partir da leitura do *Diário Espiritual de Santo Inácio de Loyola*, conquanto o texto não contemple o período inicial de sua vida de recém converso. Talvez, assim como boa parte dos escritos que foram entregues pelo Santo ao P. Câmara, em 1545, eles não tenham chegado até nós. LOYOLA, Inácio de. *Diário espiritual de Santo Inácio de Loyola*. São Paulo: Edições Loyola, 1977. A partir desta parte, essa fonte será referenciada como se segue: DE. Cf. DE, p. 10-15.

**convenientes e conforme** a necessidade da alma [...] segundo a disposição das pessoas que querem fazer exercícios espirituais, quer dizer, conforme a idade, letras, ou engenho que tem, se hão de aplicar tais exercícios; porque não se dêem a quem é rude ou de pouca compleição coisas que não possa suportar sem cansaço e [sem] delas aproveitar.<sup>361</sup>

Da parte do aprendiz a vivência da persuasão:

“Porque, ainda que fora dos exercícios possamos lícita e meritoriamente mover todas as pessoas que provavelmente tenham a capacidade, a que escolham [...] toda maneira de perfeição evangélica; contudo nos tais exercícios espirituais é muito melhor [...] que o mesmo Criador e Senhor se comunique à sua alma devota, abraçando-a em seu amor e louvor [...]. se há de supor que todo bom cristão há de ser mais pronto em salvar a proposição do próximo do que em condena-la, e se não a pode salvar, inquirir como a entende e se a entende mal, corrija-o **com amor**, e se não basta, procure todos os meios convenientes para que, entendendo-a bem, se salve.<sup>362</sup>

No caso do praticante, a condução das práticas propostas pretendia conduzi-lo prudentemente pelos caminhos que deveriam, necessariamente, persuadi-lo sobre as questões da vida espiritual:

“O homem é criado para louvar, reverenciar e servir a Deus Nosso Senhor e mediante isto salvar a própria alma; e as outras coisas sobre a face da terra são criadas para o homem, e para que o ajudem na prossecução do fim para que é criado. [...] considerar quem é Deus, contra quem pequei, [o praticante] de acordo com seus atributos, comparando-os com seus contrários em mim: sua sabedoria com minha ignorância, sua justiça com minha iniquidade, sua bondade com minha malícia.”<sup>363</sup>

A operacionalização dos conceitos aristotélicos de prudência e persuasão que o tomismo do século XIII havia cristianizado, ao que parece, impregnaram a literatura da época.<sup>364</sup> No

---

<sup>361</sup> O conceito de *Prudência* abarca a noção geral de liberalidade, no sentido de que havia de se aplicar os exercícios de acordo com as “condições” específicas do aprendiz. Com relação ao praticante, a própria estruturação dos exercícios implica a adoção da *Prudência* porque persiste uma idéia de continuidade e de “avanço” espiritual que está intrinsecamente ligada ao retorno e à reavaliação em cada uma das etapas propostas para o autoconhecimento e a aceitação da vida espiritual. EE, 11, 14, 17, 18, p. 43, 45-46. (Grifo meu)

<sup>362</sup> Notadamente o conceito de *Persuasão* serve à substituição da “obediência cega”. Fácil de ser conseguida e difícil de ser mantida. A esse respeito se discutirá mais adiante. EE, 15, 22, p.44, 50. (Grifo meu).

<sup>363</sup> EE, Primeira Semana 23, 56-4º, p. 51-52, 68.

<sup>364</sup> Segundo P. Câmara, Santo Inácio teria lido durante seu período de estudos em Barcelona: a *Gramática Latina* de Antônio de Nebrija, a *Eneida* de Virgílio, os *Provérbios* de Sêneca, os *Disticha Meralia* de Catão, o

entanto, conferiam-lhes uma interpretação que, sobretudo na Ibéria, reafirmava a herança greco-romana em detrimento das contribuições do legado dos comentaristas árabes. A maioria dos textos gregos que influenciaram a constituição dos pressupostos teológico-políticos nos Estados ibéricos desde os últimos séculos do período medieval tinham sido apreendidos a partir das traduções do árabe para o latim das obras que se encontravam nas “bibliotecas” e coleções dos muçulmanos em Al-Andaluz, sobretudo em Toledo.<sup>365</sup> Mesmo que se diga da aversão dos ibéricos ao necessitarismo, marcadamente árabe, de Averróes<sup>366</sup> é difícil imaginar que as interpretações daquele que foi o maior dos comentaristas de Aristóteles à época não tenha integrado, em maior ou menor grau, alguns dos textos fundadores daquilo que viria a ser o movimento de (re)organização cosmológica em meio às sociedades de Portugal e Espanha dos séculos XIV e XV.<sup>367</sup>

Logo na abertura do texto dos *Exercícios Espirituais*, Santo Inácio parece apontar traços daquelas influências de uma forma quase natural, o que, no limite, significa vislumbrar de que maneira elas foram compreendidas e utilizadas no âmbito da vivência cotidiana dos contemporâneos. Tal aspecto se evidencia quando ele compara os exercícios da alma aos exercícios do corpo:

---

*Contemptus Mundi* em verso (373 Hexâmetros), o *Doctrinale Pueronrum* de Fr. Alexandre de Villedieu e o *Enchiridion Militis Christiani* de Erasmo. AUTO, 65.

<sup>365</sup> GUICHARD, Pierre. Islã. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente medieval*, p. 642.

<sup>366</sup> Em linhas bastante gerais, o necessitarismo greco-árabe de Averróes vinculava a criação do mundo à necessidade de Deus e explicava a diversidade da criação como resultado da ação de causas que nem Ele podia controlar ou alterar. A reação dos teólogos cristãos se deu a partir da recuperação da herança judaica do cristianismo em detrimento da tradição clássica grega. A teologia afastou-se do racionalismo e reafirmou a soberania da vontade de Deus e a inteligibilidade plena do *cósmos*. PAES, Maria Paula Dias Couto. *A constituição do Estado teológico-político em Portugal*. Departamento de História, FAFICH/UFMG, 1999, p. 10. No caso dos *Exercícios Espirituais*, o que se percebe é a instrumentalização de um racionalismo pragmático com o objetivo de proporcionar o autoconhecimento e, por consequência, o “contato” da alma com seu Criador.

<sup>367</sup> HANSEN, João Adolfo. Razão de Estado. In: MORAES, Aauto (org.). *A crise da razão*, p. 136.

“[...] exercícios espirituais, se entende todo modo de examinar [alguém] a consciência, de meditar, de contemplar, de oral vocal e mentalmente, e outras atividades espirituais [...] Porque assim como passear, caminhar e correr são exercícios corporais, da mesma maneira se chamam exercícios espirituais todos os modos de [alguém] preparar e dispor a alma a fim de tirar de si todas as afeições desordenadas e, depois de tiradas, a fim de buscar e achar a vontade divina na disposição da própria vida para o bem da alma.”<sup>368</sup>

Note-se que a proposição dos Exercícios Espirituais não pressupõe, necessariamente, a adoção de uma vida de religioso na acepção da palavra. Ao contrário, a prescrição destaca que é preciso encontrar a vontade divina “na disposição da própria vida”, ou seja, na melhor forma de realizar a vontade divina dentro do *estado* em que vivia o praticante. Daí a noção geral que a prática dos Exercícios Espirituais não poderia causar dano algum. Não havia exigência de voto senão aquela de praticar “para o bem da alma”. Observe-se, não apenas para a salvação da alma, mas para bem vivenciar a espiritualidade cotidianamente. Trata-se, portanto, da “saúde” da alma.

Também não se pode dizer que o texto dos *Exercícios Espirituais* apresentasse qualquer comprometimento dogmático ou teológico como o próprio Santo Inácio deixou claro em todas as vezes que foi perseguido pelos doutos e teólogos cada vez que conseguia mais adeptos.<sup>369</sup>

“Nós [Inácio e os companheiros] queríamos saber se nos encontraram alguma heresia. Não, disse Figueroa [vigário a quem havia sido destinada a direção do processo]; se a tivessem encontrado, vos teriam queimado. Também vos teria queimado a vós, disse o peregrino [Inácio], se vos tivessem encontrado heresia.”<sup>370</sup>

---

<sup>368</sup> EE, 1, 1<sup>a</sup>, p. 37-38.

<sup>369</sup> A primeira investida da Inquisição parece ter acontecido quando da estada de Inácio em Alcalá. Naquela época, ele já tinha seguidores, irmãos que aderiram à prática dos *Exercícios Espirituais* e se dedicavam à sua propagação. O processo de averiguação foi instalado, mas Inácio e seus companheiros foram inocentados. AUTO, p. 68-69.

<sup>370</sup> AUTO, p. 69.

As perseguições se intensificaram,<sup>371</sup> sobretudo quando os neófitos eram jovens oriundos de famílias importantes ou integrantes do clero propriamente dito. À época em que estudou em Paris, após sua volta de Flandres, Inácio deu os Exercícios a Peralta, ao bacharel Castro e a um estudante chamado Amador de Elduayen da diocese de Pamplona que estudava no Colégio de Santa Bárbara. Logo, os três vivenciaram grandes mudanças: deram tudo o que tinham para os pobres e começaram a pedir esmolas por Paris. Tais acontecimentos causaram muitos rumores na Universidade, principalmente porque o Dr. Pedro Peralta<sup>372</sup> e o bacharel Castro eram pessoas muito conhecidas. Entretanto, foi Mestre Diogo de Gouveia, reitor do Colégio de Santa Bárbara, quem se levantou contra Inácio, acusando-o de ter tornado louco a Amador e decidindo castigá-lo com a ameaça de lhe mandar dar uma “sala” sob a acusação de “sedutor de escolares”. De acordo com o relato de P. Câmara:

“A ameaça da ‘sala’ ocorreu no verão de 1529.[...] Sabemos que Gouveia esteve para realizá-lo, não fora a atitude de Inácio. [...] Inácio pôde provar a Gouveia sua inocência, de tal forma que reunidos todos para o espetáculo, o diretor, de joelhos, lhe pediu perdão do seu engano. O castigo da sala consistia em açoitar o aluno que transgredia gravemente os estatutos do Colégio. O castigo se aplicava numa sala (daí seu nome) em presença de professores e discípulos.”<sup>373</sup>

A partir do final da década de 1530<sup>374</sup> - não obstante o fato de 1538 ter sido o ano em que Inácio sofreu as mais fortes perseguições - até 1547, ano em que se dedicou com afinco à elaboração das Constituições do que viria a se constituir como a Companhia de Jesus, a Ordem dos jesuítas, Loyola dedicou-se à realização de obras pias e à direção dos Exercícios Espirituais a quantos os quisessem praticar. Entretanto, foi período de grande

---

<sup>371</sup> Paris (1529), Veneza (1536), Roma (1538). De todos os processos instalados, Inácio e seus discípulos e companheiros foram inocentados. Cf. AUTO, p. 90, 104, 112.

<sup>372</sup> Pedro Peralta era da diocese de Toledo, onde foi depois cônego e reconhecido pregador. Anos mais tarde, permaneceu simpático à Companhia e a Inácio. AUTO, p. 86.

<sup>373</sup> AUTO, p. 87.

<sup>374</sup> Em junho de 1537, Inácio e vários de seus companheiros foram ordenados. AUTO, p. 127.

turbulência interior, conforme podem informar os relatos autobiográficos e os escritos do *Diário Espiritual*. Período marcado pelas narrativas das visões que Inácio teria presenciado e que acabaram por determinar a própria formação da Companhia de Jesus sob a égide dos “soldados de Cristo” na tarefa de evangelização e, depois de Trento, na consolidação da Fé católica no mundo.

### 3. A *milicia* de Cristo

Não se pode dizer, com certeza, que o processo de conversão de Inácio de Loyola e sua opção por uma vida dedicada à missão evangelizadora significaram, desde o início, o objetivo de fundação de uma Ordem Religiosa. Ao que parece, Inácio considerava dois caminhos a seguir ao final de seus estudos. O primeiro deles seria a continuidade da ação evangelizadora como peregrino solitário. Se não isso, preferia engajar-se em uma Ordem religiosa, mas “quando lhe vinham pensamentos de ingressar em Ordem religiosa, logo lhe acudia desejo de entrar numa estragada e pouco reformada, para poder padecer mais nela, e também **esperando que talvez Deus o ajudaria a fazer bem** aos da tal Ordem.”<sup>375</sup> Observe-se que as proposições dos constantes exames de *eleição*, frequentes nos *Exercícios Espirituais*, pressupunham a busca e a descoberta das obras que a vontade divina desejava realizar por meio de sua pessoa. Nesse sentido, o homem era a criatura do Criador *strito sensu*.

O que se poderia designar como “dúvida” se apresentava para Inácio como “reflexões”, uma vez que a vontade divina se manifestaria a partir da prática dos Exercícios

---

<sup>375</sup> AUTO, 80-81. (Grifo meu).



Espirituais. É interessante notar que tal pressuposto deveria agregar um caráter extremamente consolador para as perturbações que se apresentavam no cotidiano mesmo dos que lhes eram contemporâneos. Afinal, de fato, não havia o que temer porque o pecado, a má ação podia ser evitada na medida em que era possível apreender a vontade divina e perseverar na sua observância. Essa característica providencialista<sup>376</sup> se faz presente desde o início do processo de conversão de Inácio, o que não é, evidentemente, de todo inusitado dado o contexto cosmológico da época. O que parece importante destacar é o modo como essa questão é proposta no texto dos *Exercícios Espirituais*. Não se trata de “deixar” todas as coisas do mundo à providência divina, mas de compreender a vontade de Deus para poder executá-la. Tal caráter é essencial na vida de Santo Inácio e, talvez, tenha sido um dos maiores instrumentos de persuasão de sua proposta de vida religiosa. De todo modo, os aspectos relacionados a essa questão requerem estudos muito mais aprofundados. Aqui interessa, minimamente, investigar os “propósitos” da vontade divina que se apresentaram a Inácio quando da opção pela fundação da Companhia de Jesus a partir de meados do século XVI.

De acordo com os relatos autobiográficos de Santo Inácio, as visões de Nossa Senhora e, notadamente, de Jesus Cristo ocorriam freqüentemente. “Sempre a qualquer hora

---

<sup>376</sup> Segundo o relato autobiográfico, após sua recuperação logo que partiu para a vida de peregrino, caminhando, Inácio encontrou-se com um mouro. Em conversa, o mouro disse que achava crível o fato de que Nossa Senhora pudesse ter concebido sem a interferência do homem, mas que não podia acreditar que tivesse dado à luz continuando virgem. Inácio tentou, sem sucesso, fazê-lo mudar de opinião. O tal mouro foi se adiantando no caminho até que se perdesse de vista. Loyola começou a sentir que não procedera bem ao deixar que o mouro dissesse tais coisas e veio uma vontade de alcançá-lo para dar-lhe umas punhaladas. Ele havia dito que ia a uma vila pouco adiante no mesmo caminho que Inácio deveria seguir. Pensando, acabou por não saber qual era a sua obrigação. “Depois de cansado de examinar o que seria bom saber fazer [...] resolveu deixar a mula [na qual estava montado] com rédea solta até o lugar onde se dividiam os caminhos, Se a mula fosse pelo caminho da vila, buscaria o mouro e lhe daria punhaladas. Se não fosse para a vila, mas pela estrada real, o deixaria em paz. [...] Quis Nosso Senhor que a mula tomasse a estrada real, ainda que a vila estava pouco mais de trinta ou quarenta passos e o caminho para ela era muito largo e muito bom.” AUTO, p. 29-30.

que queria encontrar a Deus, o encontrava. Ainda tinha muitas visões, principalmente [...] de ver a Cristo como sol.<sup>377</sup> Isto lhe sucedia freqüentemente, quando estava tratando assuntos importantes e aquilo lhe vinha em confirmação.”<sup>378</sup> Tais visões foram norteadoras tanto da opção de formação da Companhia de Jesus, quanto para a escrita das *Constituições*.

No legado inaciano, a criação da Companhia de Jesus não foi uma decisão nem uma opção de caráter pessoal.<sup>379</sup> Como não poderia deixar de ser, a formação da Ordem religiosa é apresentada como resposta a um “chamamento”, a uma missão delegada pela vontade divina. Inácio obteve a confirmação e, posteriormente, a convicção acerca da necessidade de congregar os irmãos em uma Ordem a partir de visões. Segundo o *Diário Espiritual*, foi no dia 23 de fevereiro de 1544 que Inácio teve a definitiva confirmação sobre como deveria ser criada a Ordem religiosa.<sup>380</sup>

“Inácio escreverá duas vezes à margem do manuscrito ‘Confirmação de Jesus’. Cristo se lhe apresentara como Cabeça da Companhia [...] A união mítica não tem no Diário o aspecto de matrimônio espiritual, como em outros Santos, mas de junção dos membros do corpo da Igreja, do qual Jesus Cristo é a cabeça.”<sup>381</sup>

---

<sup>377</sup> É interessante observar a permanência da correspondência entre a figura de Cristo e o sol nas diversas representações místicas na Península Ibérica, acentuadamente até o século XVIII. Durante o reinado de D. João V de Portugal (1707-1750), a representação da figura real estava ligada a cuidadosa construção da analogia entre D. João V e o Santíssimo Sacramento exposto – corpo de Cristo – a partir da metáfora do sol, símbolo e signo. Note-se que a hóstia consagrada não representa, ela é o corpo de Cristo. PAES, Maria Paula Dias Couto. *Teatro do controle – Prudência e Persuasão nas Minas do ouro*, p. 91-92. A relação de semelhança que tornava possível a analogia entre Cristo e o sol remetia-se ao fato de que Deus foi aquele que criou a Luz e se apresentava como Luz. Tal concepção metafórica percorre todo o texto bíblico. Do texto teológico, a metáfora migrou, segundo a tópica horaciana do *ut pictura poesis*, para outros discursos: as artes plásticas, a poesia, a música: “tu, a quem por completo me entrego, pois é luz clara que tudo ilumina, conduz-nos, pelo caminho que melhor se oferece, aclarando o recinto. És quem aquece o mundo, luzindo sobre ele”. ALIGHIERI, Dante. *A divina comédia*, p. 162.

<sup>378</sup> AUTO, p. 114.

<sup>379</sup> Entre março e meados de junho de 1539, Inácio e alguns de seus companheiros começam as deliberações sobre a formação de uma Ordem religiosa. AUTO, p. 128.

<sup>380</sup> DE, 1<sup>o</sup>., 21, 22, p. 37-38.

<sup>381</sup> CARDOSO, Armando. Introdução. In: *Diário espiritual de Santo Inácio de Loyola*. São Paulo: Edições Loyola, 1977. p. 11. É importante destacar a noção obviamente tomista que, reinterpretada no âmbito do poder político pelo jesuíta Francisco Suárez, serviu à constituição da teologia política que, como razão de Estado, pôde garantir a legitimidade dos monarcas portugueses diante da sociedade. Cf. AQUINO, Santo

Daí a noção geral de que os membros da Companhia deveriam se constituir como “soldados de Cristo”, fosse na missão evangelizadora junto aos gentios, fosse na luta contra os heréticos.

Uma vez confirmado pelas visões o teor da vontade divina para a Ordem jesuítica, cabia cuidar dos aspectos de caráter formal. Era preciso instituir as Constituições da nova Ordem religiosa começando pela própria elaboração da Fórmula do Instituto.<sup>382</sup> Para essas deliberações, Inácio utilizou aquilo que no texto dos *Exercícios* ele denominou “discernimento espiritual”. “O modo que o Padre guardava, quando escrevia as Constituições, era celebrar missa cada dia, apresentar o ponto tratado a Deus e fazer oração sobre ele.”<sup>383</sup> Ainda contava com as confirmações obtidas nas visões: “Quando celebrava missa, tinha também muitas visões e quando escrevia as Constituições as tinha também com muita freqüência. [...] O mais eram visões que ele via em confirmação de alguma das Constituições.”<sup>384</sup> Segundo P. Câmera, Inácio teria lido que durante quarenta dias celebrou missa a cada dia para tratar se as igrejas da Companhia teriam alguma renda e se os padres poderiam tirar delas o seu sustento.<sup>385</sup> Para o “discernimento” sobre as questões diretamente relacionadas ao trabalho missionário dos membros da Companhia de Jesus,

---

Tomás. *Summa theologica*, III, q. VIII, a 1, ad 2. HESPANHA & XAVIER, A representação da sociedade e do poder, In: MATTOSO, José (Org.). *História de Portugal – O Antigo Regime*, p. 123.

<sup>382</sup> Ainda em 3 de setembro de 1540, o papa Paulo III aprovou a *Fórmula do Instituto*. Entretanto, a confirmação da Companhia de Jesus só ocorreu em 27 de setembro de 1540 através da bula *Regimini Militantis Ecclesiae*. Em 1544, a bula *Iniunctum Nobis* confirma novamente a Companhia de Jesus. AUTO, p. 128-129.

<sup>383</sup> AUTO, p. 115. DE, 1<sup>o</sup>, 57, p. 74.

<sup>384</sup> AUTO, p. 114-115.

<sup>385</sup> Refere-se aqui ao princípio do Diário Espiritual, que tratava da pobreza das igrejas da Companhia de Jesus. Inácio chegou à conclusão de que não deveriam ter rendas fixas. Cf. DE, 2<sup>o</sup>, 29, 30, p. 59-62.

também prevalecia a celebração de missas e visões confirmatórias como método eletivo enunciado no texto dos *Exercícios Espirituais*.<sup>386</sup>

Ao iniciar-se a década de 1540, começaram as ações missionárias. No mesmo ano de 1540, antes mesmo da bula pontificia confirmando a Companhia de Jesus, Francisco Xavier viajou em missão para as Índias. Em 1549 chegaram ao Brasil, na esquadra do primeiro Governador Geral do Brasil, os primeiros missionários para a América Portuguesa. Entre eles estava o P. Manuel da Nóbrega, ícone do primeiro século das missões jesuíticas na Terra dos *brasis*.

A título de inclusiva sistematização das primeiras análises aqui apresentadas, grosso modo, pode-se dizer que a Companhia de Jesus foi instituída para o “aperfeiçoamento” das almas na vida e na doutrina cristã, e para a propagação da Fé.<sup>387</sup> Assim, o principal objetivo da Ordem era a tarefa de persuadir cristãos, hereges e pagãos a viverem de acordo com a moral cristã, guiados pela luz divina. O caráter marcadamente missionário acabou por imprimir à Ordem dos jesuítas uma prática distanciada dos mosteiros.<sup>388</sup> A opção por um cristianismo “militante” já aparecia expressa nos *Exercícios Espirituais* de Inácio de Loyola. A interpretação dessa proposta de prática missionária pelos irmãos da Companhia constituiu-se na noção de que a especificidade dos jesuítas residia no fato de que eles possuíam um “modo de proceder” próprio.

---

<sup>386</sup> DE., 2º., 1, p. 65. Aqui, o texto de Inácio se refere às missões de caráter, principalmente, pontificias: “*estar disposto a ir onde queira o Papa, sem excusa alguma, onde julgar ser conveniente para maior glória divina e bem das almas, quer entre fiéis, quer entre infiéis.*”

<sup>387</sup> Como se sabe, a bula *Regimini Militantis Ecclesiae* foi promulgada pelo papa Paulo III em 1540. Em 1551, o mesmo texto, com algumas revisões, foi confirmado na bula *Exposcit Debitum* pelo papa Júlio III. Cf. LOYOLA, Inácio de. *Constituições da Companhia de Jesus e Normas Complementares*. São Paulo: Loyola, 1997 p. 22. A partir desta parte, essa fonte será referenciada como se segue: CCJ.

<sup>388</sup> A proposta anti-monástica feita por Inácio de Loyola para a institucionalização da Ordem da Companhia de Jesus provocou reações negativas da parte da Cúria papal. Alguns integrantes da alta hierarquia da Igreja manifestaram-se contra a sua fundação. Nesse sentido, o exemplo mais notório foi a posição defendida pelo cardeal Caraffa que, mais tarde, se tornou o papa Paulo IV. EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno*, p. 32.

A doutrina de Inácio de Loyola expressava um duplo objetivo: a santificação pessoal e a atividade apostólica. Conquanto a origem de tal objetivo possa ser identificada no ideal mendicante inaugurado pelos franciscanos e posteriormente adotado pelos dominicanos, a proposta inaciana libertava o devoto da vida monástica ao instituir um método introspectivo de devoção que, praticado de forma pessoal, viabilizava-se na prática dos Exercícios Espirituais. Ao levar adiante seu projeto religioso, Inácio de Loyola transformou esse método em instrumento para a boa administração da Companhia de Jesus.

Por terem sido escritos após o ferimento em combate que acabou por levar Loyola a abandonar a carreira militar, o texto dos *Exercícios Espirituais* refletia uma cosmologia medieval tributária da atuação das ordens militares, sobretudo na questão da obediência à Igreja. Os jesuítas da primeira leva se viam como “soldados de Cristo” e, por associação, soldados de seu representante na terra, o papa.<sup>389</sup> Entretanto, ao contrário dos votos de admissão feitos pelos integrantes das ordens monásticas medievais, ao fazerem o juramento a Deus, de conduzir as missões para aonde quer que o papa ordenasse, o voto dos jesuítas transmutava enclausuramento em mobilidade. Note-se, também, que o voto de obediência direta ao papa acabou por conferir aos padres jesuítas autonomia em relação ao poder temporal dos reis cristãos. Autonomia que sem demora passou a significar a ingerência desses padres sobre o próprio poder temporal. Por deverem obediência apenas ao papa e aos seus superiores na hierarquia da Ordem, os jesuítas posicionavam-se ao largo da jurisdição das autoridades religiosas locais,<sup>390</sup> o que também reafirmava a noção de que a

---

<sup>389</sup> Além dos tradicionais votos de pobreza, castidade e obediência, os jesuítas introduziram o voto de obediência direta ao papa. Através desse voto, os membros da Ordem juravam a Deus realizar trabalho missionário em qualquer local que o papa mandasse. CCJ, p. 25.

<sup>390</sup> Nesse ponto, evidencia-se a principal diferença entre a concepção de obediência dos jesuítas e dos dominicanos. Os dominicanos deveriam obedecer ao clero secular, bem como acatar as determinações das

especificidade dos jesuítas residia no fato de que eles possuíam um “modo de proceder” próprio.

A estrutura institucional e hierárquica da Companhia de Jesus foi consolidada com a publicação das *Constituições da Companhia de Jesus*, em 1558-1559, alguns anos depois, portanto, que da chegada dos primeiros padres jesuítas à terra dos *brasis*.<sup>391</sup> Espelhada nos *Exercícios Espirituais*, as *Constituições* estabeleceram uma similaridade entre o papel do diretor nos *Exercícios Espirituais* e aqueles que passaram a integrar os cargos superiores dentro da Ordem. Os *Exercícios Espirituais* também cumpriam a função de manual de instruções práticas tanto para o aprendiz quanto para aquele que deveria dirigir a prática dos exercícios. Cabia ao diretor guiar o irmão aprendiz através da prática sem transmitir-lhe qualquer conhecimento mais substancial. Nesse sentido, a matriz dessas prescrições inicianas era a aplicação aristotélica do meio termo entre o entusiasmo cego e a ignorância extrema que cabia ao praticante encontrar.

A experiência dos primeiros anos de administração das atividades missionárias no ultramar evidenciou que a obediência cega, conforme prescrição dos *Exercícios Espirituais*, não era o melhor meio de conduzir a instituição religiosa idealizada por Loyola.<sup>392</sup> No rápido contexto de desenvolvimento no qual a Ordem se viu inserida nos primeiros anos da década de 1550, a obediência cega tal como pregada nos *Exercícios Espirituais* mostrou-se de pouca utilidade. Diante da constatação de que os meios materiais de controle da atividade missionária, dispersa em localidades por demais distantes, eram insuficientes,

---

autoridades eclesiásticas locais. Cf. EISENBERG, José. *As missões jesuítas e o pensamento político moderno*, p. 37.

<sup>391</sup> Os primeiros padres e irmãos da Companhia de Jesus chegaram ao Brasil em março de 1549 na Armada do governador Tomé de Souza. LEITE, Serafim. *Breve história da Companhia de Jesus no Brasil. 1549-1760*. Braga: Livraria A. I., 1993, p. 2.

<sup>392</sup> Em 1553, Loyola “atualizou” seu conceito de obediência em uma carta enviada aos irmãos da escola jesuítica de Coimbra. Tal documento ficou conhecido como “Carta sobre a obediência”. AUTO, p. 133.

fazia-se necessário que os irmãos acatassem e aceitassem as ordens como resultado de suas próprias deliberações conscientes.<sup>393</sup> Nesse sentido, a inclinação dos irmãos a obedecerem cegamente às ordens de seus superiores passou a ser de pouca valia, posto que doravante à aceitação vinculava-se a compreensão das razões que justificavam a obediência. A questão estava, então, intrinsecamente ligada ao consentimento daquele que obedecia. Dessa forma, por um lado, cabia aos superiores a construção de uma racionalidade capaz de justificar suas ordens, mas, por outro lado, os irmãos também deveriam elucidar as razões pelas quais foram persuadidos da utilidade e da justiça das ordens. Percebe-se aí que o ponto central era o princípio da persuasão que, por seu turno, foi amplamente empregado na própria prática missionária dos jesuítas. Tais exercícios de persuasão ou práticas de justificação inseridas no “modo de proceder” jesuítico requeriam, necessariamente, a operacionalização da prudência tanto da parte dos que davam as ordens quanto daqueles que as recebiam. Em função disso, a estrutura organizacional da Companhia criou instituições que ensinavam os irmãos a serem prudentes. Daí a criação do curso de estudos de casos de consciência que passou a integrar a formação educacional dos jesuítas.<sup>394</sup>

A chamada arte da casuística, ensinada no curso de estudos de casos de consciência, constituía-se como um método complexo de treinamento dos irmãos na virtude da prudência. A casuística incluía o estudo da retórica e da persuasão e estava assentada em uma ética de procedimentos cujo objetivo era capacitar os irmãos com um caráter virtuoso.

Ao tornar a atividade missionária uma atividade apostólica de magnitude internacional, Loyola utilizou o conceito de prudência, para minimizar a dependência dos padres jesuítas espalhados pelo mundo, em relação à rigidez da doutrina católica frente aos

---

<sup>393</sup> CCJ, p. 175.

<sup>394</sup> Cf. EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno*, p. 38-39.

desafios cotidianos, para que os irmãos da Ordem pudessem buscar a adaptação de normas e usar seu espírito de tolerância, para decidir quando perdoar violações dessas normas. Durante a fase de consolidação da Companhia de Jesus, muitas normas que regularam a atividade missionária foram produzidas nos locais onde os irmãos estavam trabalhando e justificadas nos conteúdos das cartas que deveriam ser, periodicamente, enviadas às casas jesuíticas na Europa, aos irmãos e aos superiores. É justamente a análise dos procedimentos de produção de normas em meio ao cotidiano dos missionários jesuítas no Brasil do século XVI que poderá elucidar os pontos de articulação entre a elaboração de uma teologia política do Estado português e o processo de conversão e o de conquista protagonizados pelos primeiros missionários/colonizadores na terra dos *brasis*.

## **Confessionalização e missionação**

### 1. Os jesuítas nas Terras dos *brasis*

A chegada dos primeiros missionários jesuítas à América portuguesa foi marcada, e não poderia ter sido diferente, pela noção geral que as sociedades européias “construíram” acerca do Novo Mundo.<sup>395</sup> É preciso destacar que, em meados do século XVI, aquelas terras ainda não haviam adquirido a “imagem” de uma realidade propriamente concreta. Basta pensar que antes da chegada dos europeus ao Novo Mundo, o *índio* não existia.<sup>396</sup>

---

<sup>395</sup> Na primeira expedição que chegou com o governador Tomé de Sousa, em 1549, vieram os padres Manuel da Nóbrega, António Pires, Leonardo Nunes, Juan de Azpilcueta Navarro e os irmãos Vicente Rodrigues e Diogo Jácome.

<sup>396</sup> “O termo resulta de um engano de Cristóvão Colombo, que calculou mal a circunferência do planeta e pensou estar chegando a Índia, quando viu pela primeira vez, em 1492, os seres humanos que habitavam o Caribe. Não eram brancos e a cor induziu o navegante a pensar por semelhança, como era próprio de seu



Não se tratava apenas da construção geográfica e específica da noção de América, mas, também, da constituição mental<sup>397</sup> de um *outro* completamente desconhecido que só um grupo muito restrito de navegantes e colonos haviam tido a oportunidade de observar *in loco*. Nesse sentido, o trabalho de confessionalização e missionação que viria a ser empreendido pelos jesuítas apresentava-se como uma “jornada tão larga e perigosa”,<sup>398</sup> como uma missão rumo ao desconhecido.

O contexto que os primeiros jesuítas encontraram ao chegarem na Bahia, em 29 de março de 1549, refletia um cenário conturbado de conquista e defesa das terras coloniais na América Portuguesa. Os *brasis* detinham o domínio sobre a extensão das terras, o que dificultava a implementação de um, ainda, incipiente aparelho administrativo inapto e incapaz de dar conta do avanço do processo colonizador. Além disso, havia os ataques constantes das outras nações europeias às áreas do litoral que não haviam sido efetivamente conquistadas.<sup>399</sup> Ao que parece, foi justamente esse cenário que acabou por possibilitar experiências bastante significativas para o estabelecimento de uma relação muito particular entre os jesuítas e a Coroa.

---

tempo, crendo que eram indianos e hindus. [...] o índio assim inventado foi uma questão teológico-política. É gente? Terá alma? Conhece Deus, deuses? Sem Fé, sem Lei, sem Rei? Caminha já havia escrito, na *Carta* de 1500, que a gente nua na praia do Monte Pascoal era quem sabe uns cabritos monteses, talvez pardais no cevadouro e certamente gente bestial. Em 1537, a Igreja Católica interessada em combater Lutero decretou a humanidade dos cabritos, proibindo escravizar *occidentales et meridionales Indos*.” HANSEN, João Adolfo. *Imagens de missionários jesuítas nos textos de Nóbrega e Anchieta*. In.: MOREAU, Felipe Eduardo. *Os índios nas cartas de Nóbrega e Anchieta*. São Paulo: Annablume, 2003, p. 14.

<sup>397</sup> ASSUNÇÃO, Paulo de. *A terra dos brasis: a natureza da América portuguesa vista pelos primeiros jesuítas (1549-1596)*, p. 77.

<sup>398</sup> CARTA de D. Pedro Mascaranhas a D. João II. Roma, 10 de março de 1500. In: LEITE, Serafim, S.J. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. São Paulo: Comissão do IV Centenário da cidade de São Paulo, 1954, p. 106, v. 1.

<sup>399</sup> Por “conquistadas” pode-se entender, aqui, povoadas porque o povoamento “garantia” a posse de direito e de fato. Tal aspecto é bastante perceptível na constância em que a questão aparece nas cartas e diretivas enviadas por D. João III às autoridades coloniais. Cf. Documentos Régios. AHU, Cód. 112 e 115.

No Brasil, os missionários jesuítas foram os primeiros a elaborar, de forma relativamente sistemática e periódica, relatos e descrições mais detalhadas sobre a terra dos *brasis*. Foram justamente as informações enviadas pelos jesuítas que apresentaram para as sociedades européias a possibilidade de concretizar uma espécie de “decodificação”, na medida em que isso foi possível, do Novo Mundo. Isso ocorreu porque o conteúdo dos relatos não se restringia ao âmbito dos membros da Companhia. As informações sobre a terra dos *brasis* também circulavam entre aqueles que eram próximos dos jesuítas satisfazendo a curiosidade de parte da sociedade. Em alguns casos, as cartas recebidas passavam ao domínio de um público mais amplo sendo reproduzidas e divulgadas oralmente e, nesse sentido, atingindo uma sociedade ansiosa por informações das terras distantes e desconhecidas.<sup>400</sup>

Na prática da missionação, os jesuítas realizaram, o que se pode chamar, um movimento de interação entre conjuntos de valores cosmológicos completamente distintos. Tal movimento acarretou a tomada de atitudes relacionadas à adaptabilidade das práticas “civilizacionais” que se pretendiam reconhecíveis e aceitas em todas as sociedades do Império. Por seu turno, a adaptação que, no limite, tinha como objetivo a integração do elemento “externo” – os *brasis* e, mesmo, os colonos – nas “partes” do “todo” imperial refletiu-se nas concepções, nas decisões que no Reino nortearam o próprio processo de consolidação do Império. Em outras palavras, a prática jesuítica na América Portuguesa, a necessidade de “criar” e operacionalizar outras práticas capazes de possibilitar o processo

---

<sup>400</sup> Note-se que, quando Nóbrega recebe a patente de Provincial do Brasil, em 1553, Inácio de Loyola escreveu ou mandou informar através de seu secretário Polanco as instruções do que se costumava praticar nas outras províncias sobre a maneira de escrever para Roma, em que não se devia misturar assuntos internos da Companhia com notícias de edificação, pois estas poderiam ser mostradas a pessoas de fora. *MONUMENTA Brasiliae*. In.: *Monumenta Historica Societatis Iesu*, vol. 79, 80, 81, 87. Roma, 1956-1960, I v., p. 509-513. A partir desta parte, essa fonte será referenciada como se segue: MB.

de confesionalização e missionação pretendido acabou por ocasionar a adoção de atitudes da parte da Coroa no âmbito do controle político, social e religioso que, cada vez mais, passaram a se apresentar como um conjunto teológico e político no qual a adoção da prudência e a da persuasão foi utilizada como instrumento de controle sócio-político das sociedades que integravam o Império. É necessário apontar que tal perspectiva de análise ganha significado e torna-se compreensível a partir da apreensão da noção de que o Império português estruturava-se como um corpo místico em que a “cabeça”- rei coordenava os “membros”- súditos, fosse no Reino fosse na vastidão das áreas coloniais, de forma idealmente harmônica.

As atitudes de adaptabilidade que foram consideradas necessárias com vistas à obtenção do objetivo último – a integração das partes do Império a partir do compartilhamento de um mesmo conjunto de valores éticos, morais, religiosos e sócio-políticos – podem ser observadas em várias das cartas enviadas por Nóbrega aos seus superiores e ao rei D. João III. Em carta enviada ao Padre Simão Rodrigues – Provincial da Companhia de Jesus em Portugal – Nóbrega pedia que o Rei enviasse mulheres para casarem:

“Parece-me cousa muy conveniente mandas S. A. algumas mulheres, que lá [no Reino] tem pouco remedio de casamento, a estas partes, **ainda que fossem erradas**, porque casaram todas muy bem, com tanto que nom sejam taes que de todo tenham perdida a vergonha a Deus e ao mundo. [...] De maneira que logo as mulheres terião remedio de vida, e **estes homens remediarião suas almas**, e facilmente se povoaria a terra.”<sup>401</sup>

Note-se que as mulheres “ainda que fossem erradas” poderiam casar com os colonos que viviam amancebados e com vida “desregrada” porque naquele momento, 1549, interessava

---

<sup>401</sup> CARTA ao P. Simão Rodrigues, Lisboa. Baía, 9 de agosto de 1549. In.: LEITE, Serafim, S.J. *Cartas do Brasil e mais escritos do P. Manuel da Nóbrega. (Opera Omnia)*. Coimbra: Actas Universitatis Conimbrigensis, 1955. p. 30. Grifo meu. A partir desta parte, essa fonte será referenciada como se segue: OP.

a Nóbrega oferecer aos *brasis* o exemplo civilizacional do Reino como forma de obter a conversão e/ou a aceitação daquele valor católico. Naquele momento era prudente casar os colonos para refletir os valores do catolicismo e tratar do povoamento das terras tão solicitado nas instruções do Rei. Em outra carta, dirigida o mesmo Padre Simão Rodrigues, pode-se perceber a intenção da aplicação da prudência e da persuasão ao mesmo tempo:

“[...] nos abraçarmos com alguns costumes deste gentio, os quais não são contra, nossa fee catholica, nem são ritos dedicados a idolos, como he cantar cantigas de Nosso Senhor em sua lingoa pello seu toom e tanger seus estromentos de musica **que elles usam em suas festas quando matão contrairos e quando andão bebados**, e isto para os atrahir a deixarem os outros costumes essenciais e, permitndo-lhes e aprovando-lhes estes, trabalhar por lhe tirar os outros[...].”<sup>402</sup>

Ao Padre Inácio de Loyola, Nóbrega escreveu em março de 1555:

“Nestas partes poderemos obrar pouco na vinha do Senhor, se Sua Santidade não larga a mão a conceder-nos as dispensas de todo direito positivo, mormente para os que se converterem a fê de Cristo, e para os mestiços filhos de cristãos, porque de outra maneira não se poderá dar remedio a muitas almas.”<sup>403</sup>

Segundo José Carlos Meihy, a atividade dos jesuítas na América Portuguesa “teria que atender a dois pontos fundamentais: aos propósitos da ordem e à conversão do

---

<sup>402</sup> CARTA ao P. Simão Rodrigues, Lisboa. Baía fins de agosto de 1552. OP, p. 145. Grifo meu. A tolerância dos jesuítas para com os ritos nativos foi sem dúvida uma das principais causas para o sucesso da ação missionária. Entretanto, não se tratava da aceitação generalizada dos costumes *brasis*. As decisões sobre quais dos costumes deveriam ser tolerados foi uma questão importante para os missionários da Companhia no Brasil. Tratava-se muito mais de uma aceitação baseada na prudência, ou seja, permitiam-se algumas práticas menos ofensivas à ética e à moral católica com vistas ao seu completo banimento em ocasião mais propícia. No mesmo contexto, podem ser compreendidas as modificações empreendidas pelos jesuítas nas celebrações e cerimônias religiosas: a organização de peças teatrais nas quais as crianças *brasis* encenavam passagens do Evangelho – peças originalmente escritas em latim ou português e depois traduzidas para o tupi – o fato de que os nativos podiam usar seus paramentos religiosos tradicionais, cantar em sua própria língua e tocar seus instrumentos típicos. Aí, a idéia central era a da persuasão, habilmente utilizada para despertar nos *brasis* o prazer na participação dos rituais católicos. Cf. EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno*, p. 65-85.

<sup>403</sup> CARTA ao P. Inácio de Loyola, Roma. São Vicente, 25 de março de 1555. CARTA ao P. Simão Rodrigues, Lisboa. Baía fins de agosto de 1552. OP, p. 199. Quanto às dispensas do direito positivo que são referenciadas nesta carta já a 24 de fevereiro de 1554 se comunicava de Roma para Lisboa que o Papa concedera dispensa até o 3º. e 4º. grau de consangüinidade e afinidade para os novamente convertidos. Cf. *MONUMENTA Ignatiana ex autographis vel ex antiquioribus exemplis collecta*. Series Prime: *Epistolae et Instructiones*. Matriti, 1907, v. VI, p. 371. WICKI, Josef. *Documenta Indica (1540-1557)*. Roma, 1954, p. 64.

indígena.”<sup>404</sup> Mais do que isso, destaca-se neste trabalho que aos membros da Companhia de Jesus, fosse no Brasil fosse na Metrópole, interessava empreender o processo de confessionalização do Império pretendido por D. João III e o trabalho de missionação/evangelização junto aos *brasis*. Pode-se pensar na constituição de *modus operandi* que integrou, ao mesmo tempo, as esferas dos poderes espiritual e temporal na medida em que, sobretudo, Nóbrega exerceu um papel primordial nos assuntos propriamente político-administrativo da Colônia que se refletiram nas esferas políticas e religiosas do Reino e, por conseguinte, do Império. De fato, parece indissociável o estabelecimento de uma articulação teológico-política quando se sabe que os membros da Ordem foram protagonistas destacados no processo de confessionalização que, no limite, tinha como objetivo o controle e relativo domínio das sociedades do Império português através do compartilhamento de um mesmo conjunto de códigos de valores ético, morais, religiosos e sócio-políticos. Observe-se os dizeres de Nóbrega com relação ao processo de confessionalização dos colonos em carta enviada à D. João III em 14 de setembro de 1551:

“Nesta Capitania [Pernambuco] se vivia muito seguramente nos peccados de todo ho genero e tinhão ho pecar por lei e costume, hos mais ou quase todos nam comungavão nunqua e há absolvição sacramental há recebiam perseverando em seus peccados. Hos eclesiasticos que achei, que são cinco ou seis, viviam a mesma vida e com mais escandalo, e alguns apostatas; e por todos asi viverem nam se estranha pecar. Há ignorancia das cousas de nossa fé catholica he quá muita e parece-lhes novidade há pregação delas.”<sup>405</sup>

Na mesma carta com relação à conversão dos *brasis*:

“Ho converter todo este gentio he mui facil cousa, mas ho sustentá-lo em boons costumes nam pode ser senam com muitos obreiros, porque em cousa nenhuma

---

<sup>404</sup> MEIHY, José Carlos Sebe Bom. *Os jesuítas*. São Paulo: Brasiliense, 1982, p. 48.

<sup>405</sup> CARTA a D. João III, Rei de Portugal. Olinda, 14 de setembro de 1551. OP, p. 98.

crem, e estão papel branco pera nelles escrever hã vontade, se **com exemplo e continua conversação** os sustentarem...<sup>406</sup>

Em carta ao Rei, em princípio de julho de 1552, nota-se o exercício do poder temporal da parte de Nóbrega no que se refere aos assuntos de caráter propriamente político-administrativos:

“Abastava quá hum governador com hum ouvidor geral sem assinaturas pêra não aver muitas demandas, e pouquo mais, pêra tudo ho que ao presente na terra há por fazer, porque não sei que parece aver officiais de dozentos mil reis, com fazerem pouquo mais de nada [...]”<sup>407</sup>

Com relação à ingerência de Manuel da Nóbrega – superior da Missão e depois primeiro provincial do Brasil – nos assuntos de caráter destacadamente político-administrativos, algumas ações são, de fato, reveladoras tanto quanto no que se refere ao papel supra-espiritual da atuação de Nóbrega, quanto naquilo que elucidam a adoção da prudência e da persuasão como prática e instrumento próprios do *modus operandi* jesuítico.<sup>408</sup>

Em 16 de janeiro de 1560, Manuel de Nóbrega embarca na Bahia em direção a São Vicente na armada de Mem de Sá, terceiro governador-geral do Brasil. O objetivo da armada do governador era a tomada da fortaleza francesa – Forte Coligny – estabelecida na região do Rio de Janeiro desde 1555. Mem de Sá atacou a fortaleza a 16 de março daquele ano. Ao segundo dia de combate, os franceses abandonaram a ilha de Villegaignon

---

<sup>406</sup> CARTA a D. João III, Rei de Portugal. Olinda, 14 de setembro de 1551. OP, p. 100. Grifo meu.

<sup>407</sup> CARTA a D. João III, Rei de Portugal, Baía princípios de julho de 1552. OP, p. 115.

<sup>408</sup> Vale destacar, aqui, que o *modus operandi* jesuítico adotou como prática a “instrumentalização” da prudência e da persuasão a partir da leitura neotomista desses conceitos aristotélicos. Cf. O’MALLEY, John W. *Os primeiros jesuítas*. São Paulo: EDUSC, 2004, p. 45-84. Notadamente, tais conceitos viriam a constituir, no registro de uma razão de Estado teológico-político, como marcos norteadores das ações da Coroa portuguesa, sobretudo nas áreas coloniais, a partir do século XVI até, marcadamente, a primeira metade do século XVIII. Cf. XAVIER, Ângela Barreto, *A invenção de Goa – Poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII*. Florença: IUE, 2003. HANSEN, João Adolfo. *A sátira e o engenho. Gregório de Matos e a Bahia do século XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. PAES, Maria Paula Dias Couto. *Teatro do controle. Prudência e Persuasão nas Minas do Ouro*. PPG em História. FAFICH/UFMG, 2000.

refugiando-se na costa. Mas a fortaleza estava já destruída e a armada seguiu para São Vicente. Antes de encaminhar-se para Piratininga, Nóbrega escreveu uma carta ao Cardeal-Infante D. Henrique enaltecendo o governador Mem de Sá e contando como se deu a tomada da fortaleza aos franceses. Entretanto, não deixou de alertá-lo sobre a possibilidade de o inimigo refazer a fortaleza e que mais prudente seria cuidar de edificar uma cidade no Rio de Janeiro para garantir a posse da terra.<sup>409</sup>

Os homens da armada permaneceram concentrados em São Paulo de Piratininga, o que possibilitou a oportunidade de iniciar um movimento com vistas à submissão dos *brasis* e à fundação da cidade do Rio de Janeiro porque seria necessário combater os Tamoios de Iperoig, ligados aos franceses que invadiram a Guanabara, que infestavam a Capitania de São Vicente. Em 1561, os capitães da armada comandaram uma guerra contra os Tamoios da qual participaram portugueses, mestiços e *brasis* já cristianizados. O combate garantiu a vitória aos da Capitania de São Vicente em 6 de abril daquele ano. Nóbrega empreendeu a missão de ir pessoalmente, o que só ocorreu em 1553, tratar das pazes com os Tamoios de Iperoig.<sup>410</sup>

Em 1553, Manuel da Nóbrega organizou a expedição a Iperoig em que ele, pessoalmente, pretendia anular e neutralizar a posição contrária aos portugueses e aliada aos franceses dos Tamoios. Cabe apontar que a importância do estabelecimento de relações pacíficas com esses *brasis*, para além do processo de missionação pretendido, relacionava-se ao fato de que eles habitavam as terras a meio do caminho para o Rio de Janeiro. Do

---

<sup>409</sup> CARTA ao Cardeal Infante D. Henrique de Portugal. São Vicente, 1 de junho de 1560. OP, p. 360-370. MB, III v., p. 237-245.

<sup>410</sup> MB, III v., p. 564. O prestígio e a autoridade de que gozava Nóbrega em São Vicente, entre *brasis* e colonos, parece ser relevante. Tome-se como exemplo o caso ocorrido quando do final do mandato do capitão-mor da Capitania sem sucessor designado. Diante das parcialidades e desordens que se temiam durante o processo de eleição para o cargo, os moradores pediram a Nóbrega que presidisse a eleição e, tal como consta, tudo correu em paz sendo eleito capitão-mor Pedro Colaço Vieira. Ibid., p. 375.

estabelecimento de tais relações dependia, no limite, a criação da cidade na Guanabara. A expedição era do interesse dos capitães das vilas de toda a Capitania de São Vicente ávidos de se verem livres daquela temerária vizinhança. Nóbrega partiu com dois navios bem armados em companhia do então irmão José de Anchieta.<sup>411</sup> Ambos foram na frente até Bertioga onde esperaram os dois navios.<sup>412</sup> Saiu de Bertioga em 23 de abril e chegou a Iperoig em 5 de maio. Logo, alguns Tamoios subiram a bordo e temendo serem atacados pediram que descessem à terra dois portugueses como reféns para cada uma das duas aldeias que havia em Iperoig. No dia seguinte, voltaram mais Tamoios a bordo trazendo uma “índia” que já tinha estado em São Vicente. Reconhecendo Nóbrega como o superior dos padres da Companhia, consegue convencer os Tamoios de que podem ficar tranquilos. Nóbrega e Anchieta, em companhia de oito ou nove portugueses, descem a terra e começam a estabelecer contatos. Anchieta, seu intérprete, fala “ao modo dos *brasis*” explicando o objetivo da visita: tratar de fazer as pazes entre os Tamoios e os portugueses e seus amigos Tupis. Descarregaram as coisas que levaram e no navio que voltou a São Vicente embarcaram doze Tamoios. O outro navio que seguiu para o Rio de Janeiro levou cinco Tamoios. Da parte dos portugueses, o padre Nóbrega e Anchieta ficaram em Iperoig abrigados com um tamoio.

No primeiro domingo que lá estavam, Nóbrega armou o altar portátil no mato e celebrou a primeira missa. “Os índios chegam-se a observar, e o que mais e remiram no

---

<sup>411</sup> MB, III v., p. 557. José de Anchieta foi um dos padres e irmãos que Nóbrega mandou vir da Bahia para São Vicente. Não cabe discutir a sua importância para a missão do Brasil. Sabia português e espanhol e em breve se pôs a aprender tupi. Nóbrega logo viu em Anchieta um bom secretário e encarregou-o de escrever cartas de notícias e edificação por sua comissão.

<sup>412</sup> Ao que tudo indica, Nóbrega e Anchieta adiantaram-se aos navios para administrar em Bertioga os sacramentos da confissão e da comunhão. LEITE, Serafim, S. J. *Breve história da Companhia de Jesus no Brasil. 1549-1760*, p. 29.



altar é o crucifixo.”<sup>413</sup> Nóbrega e Anchieta ficaram sabendo através daqueles *brasis* que os Tamoios do Rio de Janeiro possuíam 200 canoas para combater os cristãos. Desses Tamoios que se encontravam preparados para o combate, chegaram a Iperoig um “principal” com dez canoas.<sup>414</sup> Vinha preparado para matar os padres,<sup>415</sup> mas a 28 de maio ocorreu em Iperoig a reunião para as pazes. Concluíram-se as pazes a partir da proposta dos Tamoios de que lhes fossem entregues os Tupis contrários aos portugueses para que os primeiros pudessem matá-los e comê-los. Diante da evidente complicação da proposta, Adorno, um dos intérpretes nas negociações, propôs, a pedido de Nóbrega, que os tupis inimigos deveriam ser entregues aos capitães das vilas aos quais caberia decidir. Quando Adorno voltou a São Vicente, levou cartas de Nóbrega para os capitães com instruções expressas para não entregarem aos Tamoios nenhum Tupi, “inocente ou cativo, ainda que a recusa viesse a custar a vida dele [Nóbrega] e de seu companheiro que ficaram reféns em Iperoig.”<sup>416</sup> Com o acordo de 28 de maio, os capitães de São Vicente julgaram que feitas as pazes, podiam enviar a Iperoig um *bergantim* para buscar os dois reféns. Como alguns tamoios ainda permaneciam nas vilas dos portugueses, os de Iperoig só permitiram a partida de um deles. Ficou Anchieta porque era capaz de se entender com os da terra.

---

<sup>413</sup> LEITE, Serafim, S. J. *Breve história da Companhia de Jesus no Brasil. 1549-1760*, p. 30.

<sup>414</sup> O “principal” desses Tamoios tinha dado a filha a um francês. No caminho, havia encontrado com o navio de José Adorno – genovês educado em França – comandante de um dos dois navios que integraram a expedição a Iperoig. O francês, que se encontrava na canoa dos Tamoios, achou bem as pazes, mas aconselhou Adorno a voltar a Iperoig sem ir ao Rio porque lá o ambiente não andava propício. LEITE, Serafim, S. J. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa/Rio de Janeiro, s/ed., 1938-1950, 1938, v. II, p. 401.

<sup>415</sup> Infelizmente, não foram encontrados relatos sobre a ação dos dois jesuítas nas ações para persuadir o “principal” de seu objetivo. Entretanto, é possível inferir a prática do poder persuasivo de Nóbrega através e seu intérprete José de Anchieta.

<sup>416</sup> LEITE, Serafim, S. J. *Breve história da Companhia de Jesus no Brasil. 1549-1760*, p. 404.

Nóbrega chegou a São Vicente em 21 de junho, e Anchieta chegou a Bertioga em 21 de setembro.<sup>417</sup>

Não obstante o relato narrativo que foi possível obter das fontes, pode-se pensar no complicado jogo de avanços e retrocessos, convencimento e persuasão empreendidos por Nóbrega e Anchieta no negócio do estabelecimento das pazes entre aqueles povos acostumados ancestralmente à resolução de suas contendas através de combates. É de se supor que as pazes acordadas assentavam-se sobre um muito frágil empenho de ambos os lados. De fato, os Tamoios do Rio de Janeiro – soberbos com a chancela dos franceses – não queriam saber de paz, e traiçoeiros ao que tinha sido acordado – na visão dos jesuítas – atacaram a fortaleza de Bertioga e ainda planejavam atacar uma aldeia dos Tupis de Piratininga.<sup>418</sup> Entretanto, vale destacar que Nóbrega soube com antecedência acerca das intenções de ataque dos Tamoios e aconselhou o capitão-mor e autoridades das vilas que prendessem os “principais” daqueles tamoios sob alegação de que ainda mantinham cativas algumas “índias” cristãs da Capitania de São Vicente, além de, depois do acordo das pazes, terem matado e comido um rapaz português.<sup>419</sup> Seu conselho não foi seguido, mas o que se pode notar é a atitude de prudência do jesuíta.

Segundo Serafim Leite, não foi inútil a expedição a Iperoig “quer pelos actos de **coragem, prudência e virtude** dos seus protagonistas, quer no **plano político**, por salvar São Vicente do grande ataque das 200 canoas e dar tempo a vir de Portugal a armada [...] para a fundação do Rio de Janeiro.”<sup>420</sup> Em Fevereiro 1564, chegou a Guanabara a armada

---

<sup>417</sup> “Como os Tupis e os Tamoios até então eram contrários, receavam-se uns aos outros. Nóbrega reuniu Tupis e Tamoios na igreja de Itanhaém, onde se falaram e abraçaram e ficaram grandes amigos. Também na igreja de Piratininga fizeram pazes os Tupis com os Tamoios vindos pelo rio Paraíba.” Ibid., p. 404.

<sup>418</sup> MB, IV v., p. 124-155.

<sup>419</sup> LEITE, Serafim, S. J. *Breve história da Companhia de Jesus no Brasil (1549-1760)*, p. 32.

<sup>420</sup> LEITE, Serafim, S. J. *Breve história da Companhia de Jesus no Brasil. 1549-1760*, p. 33. Grifo meu.

do capitão-mor Estácio de Sá. O capitão mandou a São Vicente um navio pequeno para buscar Nóbrega de modo que pudesse contar com seus conselhos. Nóbrega partiu de São Vicente em companhia de Anchieta em 19 de março. O navio que transportava Nóbrega entrou na barra do Rio de Janeiro, onde se encontrava a armada de Estácio de Sá, debaixo de forte tempestade. Para todos que estavam reunidos na baía da Guanabara tornou-se evidente que a armada encontrava-se muito prejudicada e resolveu-se que a mesma fosse refazer-se em São Vicente. A armada só regressou ao Rio de Janeiro no princípio do ano seguinte, 1565, quando então ocorreu a fundação da cidade. Entretanto, tem data de 7 de novembro de 1564 a provisão do rei de Portugal, D. Sebastião, mandando fundar o colégio de Salvador da Bahia a ser sustentado com a redízima dos dízimos do Brasil.<sup>421</sup> Em 15 de janeiro de 1565, outra provisão régia mandava fundar novo colégio na Capitania de São Vicente ou outro lugar da costa “em sítio e lugar conveniente.”<sup>422</sup> Foi essa a dotação régia que serviu à fundação do colégio do Rio de Janeiro (1568), cidade ainda por ser edificada, obtida com antecedência de três anos.<sup>423</sup> Consertada e fortalecida com mais gente, a armada de Estácio de Sá partiu de São Vicente em 22 de janeiro de 1565. Nela seguiram Anchieta e o Padre Gonçalo de Oliveira. Nóbrega conservou-se em São Vicente, para garantir a retaguarda. A edificação da cidade iniciou-se em 1º. de março,<sup>424</sup> e em 1º. de junho Estácio de Sá concedeu à Companhia de Jesus – que tinha edificado na cidade a casa-igreja de São Sebastião – a sesmaria do Rio de Janeiro para o futuro colégio.<sup>425</sup>

---

<sup>421</sup> MB, IV v., p. 94-106.

<sup>422</sup> MB, IV v., p. 181-185.

<sup>423</sup> MB, IV v., p. 446-452.

<sup>424</sup> MB, IV v., p. 242-243. LEITE, Serafim, S. J. *História da Companhia de Jesus no Brasil*, I v., p. 382. LEITE, Serafim S. J. *Breve itinerário para uma biografia do P. Manuel da Nóbrega fundador da Província do Brasil e da cidade de São Paulo (1517-1570)*. Lisboa/ Rio de Janeiro, s/ed, 1955, p. 185-189.

<sup>425</sup> MB, IV v., p. 215.

O papel de Manuel da Nóbrega na fundação da cidade do Rio de Janeiro – e de resto em toda a Colônia – efetivando a posse da Coroa portuguesa naquela parte do território brasileiro, foi ativo.<sup>426</sup> De acordo com o relato de José de Anchieta:

“Nos derradeiros anos [Nóbrega] que andava já muito fraco em São Vicente, com as muitas doenças que levou da Baía, dormia um pouco à noite, e o mais dela gastava em oração, rezar o ofício divino, **cuidar e traçar as cousas do governo, não sòmente do tocante à Companhia, mas de tudo o que entendia pertencer ao bem comum**, pretendendo em tudo aumento da Christandade e salvação das almas; e assim, diziam dele pessoas graves que era para governar todo o mundo.”<sup>427</sup>

Observe-se que, no registro teológico-político, a atribuição do *bem comum* era uma das funções que obrigatoriamente deveria ser da observância do monarca relacionando-se com a distribuição da *justiça*, a aplicação da *liberalidade*, etc. Nesse sentido, Nóbrega, tomou-a como atribuição sua indicando uma relação de intrínseca promiscuidade entre o poder espiritual e temporal na América Portuguesa.

---

<sup>426</sup> Quando chegou ao Brasil, em 1549, Manuel da Nóbrega tinha 32 anos. Havia estudado em Salamanca e se graduado em Direito Canônico pela Universidade de Coimbra no ano de 1541. Quando ingressou na Companhia de Jesus, em 1544, já havia sido ordenado padre. Antes da ida para o Brasil, ele havia participado de missões jesuíticas no interior de Portugal e tinha sido o responsável pelo acompanhamento da transferência de propriedades eclesiásticas para a recém-fundada escola da Companhia de Coimbra. Nóbrega almejava ser nomeado para o posto de professor de Direito Canônico na Universidade de Coimbra. Não conseguiu a nomeação, não obstante o apoio de um dos mais influentes teólogos portugueses daquela época e professor de Teologia, Martim de Azpilcueta Navarro – tio do Padre Navarro que embarcou para o Brasil com Nóbrega na armada de Tomé de Sousa. LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*, v. 1, p. 17-20.

<sup>427</sup> LEITE, Serafim S. J. *Breve itinerário para uma biografia do P. Manuel da Nóbrega fundador da Província do Brasil e da cidade de São Paulo (1517-1570)*, p. 224. Grifo meu. Aqui o conceito de “bem comum” deve ser entendido como a manutenção da paz, como um estado de equilíbrio dos “interesses e conflitos particulares obtido pela subordinação voluntária de todo o corpo mítico da comunidade à cabeça do reino, o rei, num pacto de sujeição pelo qual a comunidade se aliena do poder. Ao abrir mão dos direitos, declarando-se súditos ou subordinados, recebem privilégios, que os hierarquizam. A hierarquia desce da cabeça principal até às plantas dos pés – escravos e, nela, os índios são livres para se integrarem como membros subordinados, pois a liberdade é entendida como subordinação à cabeça mandante.” HANSEN, João Adolfo. *Imagens de missionários jesuítas nos textos de Nóbrega e Anchieta*. In.: MOREAU, Filipe Eduardo. *Os índios nas cartas de Nóbrega e Anchieta*, p. 18.

Também é preciso destacar que, à época desses acontecimentos – meados da década de 1560 – Nóbrega não ocupava mais o cargo de Provincial no Brasil.<sup>428</sup> Naquele tempo era provincial do Brasil o Padre Luís de Grã e o geral da Companhia era o padre Diogo Laines que sucedeu Inácio de Loyola após sua morte. Entretanto, quando recebeu em Roma uma carta enviada por Nóbrega, datada de junho de 1561, Laines aprovou tudo o que fôra proposto e, a 16 de dezembro de 1562, respondeu que “não tendo nenhuma carta do provincial Luís de Grã, diz o geral a Nóbrega que basta comunicar-lhe esta sua para Grã ficar ciente.”<sup>429</sup> O que se pode aprender é que, na perspectiva de Roma, quem de fato continuava a governar a província do Brasil era Nóbrega.<sup>430</sup>

De todo modo, ao que tudo indica, o sucessor de Nóbrega como provincial do Brasil, Luís de Grã,<sup>431</sup> não possuía a mesma visão firme e abrangente, nem sequer os mesmos dotes para o governo, de que seu antecessor. Se não por isso, alguma outra razão levou o geral Diogo de Laines ordenar a três padres de Portugal – Luís Gonçalves da Câmara, Leão Henriques e Miguel de Torres –<sup>432</sup> que analisassem a necessidade de se

---

<sup>428</sup> A Província do Brasil foi fundada nos primeiros anos da década de 1550 quando ficou claro no Reino que os problemas entre o bispo D. Pedro Fernandes Sardinha, que aportou na Bahia em 22 de junho de 1552, e os missionários jesuítas na Colônia só poderiam ser resolvidos se o superior da missão do Brasil fosse prelado *sui iuris*, ou seja, com poderes que conferiam aos provinciais o direito canônico e as bulas pontificias.

<sup>429</sup> LEITE, Serafim, S. J. *Breve história da Companhia de Jesus no Brasil (1549-1760)*, 175. MB, III v., p. 512-516. Na carta escrita por Nóbrega ao geral da Companhia em Roma, expressa a preocupação com o estado das coisas da missão brasileira: “O modo de proceder, o tempo que eu fui Provincial nesta Província do Brasil, se tem variado de muitas maneiras, quanto ao seu governo, porque eu seguia um caminho, e depois por cartas e avisos que tive de Portugal, e muito mais depois da vinda do Padre Luís da Grã, por seu conselho, caminhava por outro, em algumas cousas, e noutras duvidava e comunicava-as a Portugal, e dava a informação que havia, e respondiam-me, tanto de Roma, como de Portugal, e este caminho se seguia depois.” *CARTA ao P. Diego Laynes, Roma. São Vicente, 12 de junho de 1561*. OP, p. 383.

<sup>430</sup> Há, também, uma carta de Padre Polanco, por comissão do mesmo geral ao provincial português que trata unicamente sobre os assuntos propostos por Nóbrega. *CARTA do P. Juan de Polanco por comissão do P. Geral Diego Laynes ao P. Gonçalo Vaz de melo, provincial de Portugal. Trento, 25 de março de 1563*. OP, p. 519-523. MB, III v., p. 541-546.

<sup>431</sup> Luís de Grã chegou a Bahia em 1553 e a São Vicente em 1555. Sucedeu a Nóbrega no cargo de provincial do Brasil em 1560.

<sup>432</sup> Os três padres eram confesores régios. Leão Henriques era confessor do Cardeal Infante. LEITE, Serafim, S. J. *Breve história da Companhia de Jesus no Brasil (1549-1760)*, p. 35.

enviar ao Brasil como visitador o Padre Inácio de Azevedo. A princípio, consideraram que não era necessário, sobretudo porque consideravam Inácio de Azevedo pouco apto para cargos de governo, mas, depois, os mesmos três acharam que de longe não seria possível conhecer corretamente a situação da missão brasileira e resolveram pela ida de Azevedo pelo período de um ano.

Outro indício relevante acerca da importância de Nóbrega nos assuntos marcadamente de caráter político e social evidencia-se no fato de que ele integrou com o governador Mem de Sá, o bispo Pedro Leitão, o provincial da Companhia de Jesus no Brasil Luís de Grã, o visitador Inácio de Azevedo e os ouvidores gerais Brás Fragoso e Fernão da Silva a junta que se formou na Bahia para discutir sobre os cativeiros injustos de “índios”.<sup>433</sup> A junta da Bahia não pôde contar com a participação presencial de Nóbrega que se encontrava em São Vicente. Um ano depois, 1557, Nóbrega enviou por escrito seu parecer sobre a liberdade dos “índios” pelo qual se pautou, em muita medida, a lei portuguesa de 1570.<sup>434</sup>

Depois de 21 anos, ao falecer em 1570, Manuel da Nóbrega deixou organizada, na proporção que as possibilidades da época permitiram, a província da Companhia de Jesus no Brasil. Nas últimas décadas do século XVI, o Brasil possuía dois colégios com dotação régia – Bahia e Rio de Janeiro – e outros nas capitanias de Pernambuco, São Vicente, residências nas capitanias de Ilhéus – a igreja de Nossa Senhora da Ajuda e algum aldeamento – do Espírito Santo – três aldeamentos – na Guanabara – o aldeamento de Ibiracica – de São Vicente – uma vila com o mesmo nome, aldeamentos nos arredores de São Paulo de Piratininga, em Santos e Itanhaém – na Bahia existiam vários

---

<sup>433</sup> MB, IV v., p. 358-359.

<sup>434</sup> LEITE, Serafim, S. J., *Breve história da Companhia de Jesus no Brasil (1549-1760)*, p. 35.

aldeamentos.<sup>435</sup> Como se pode notar a obra dos missionários jesuítas na América portuguesa do século XVI era bastante significativa tanto do ponto de vista do processo de misssionação propriamente dito quanto no que implicava no povoamento do território. Evidentemente, pode-se inferir, também, que a confessionalização dos colonos estivesse a gerar resultados, ainda que as visitas promovidas pela inquisição apontassem para a existência de práticas de judaísmo, de heresia e de ritos sincréticos.<sup>436</sup>

No cenário português quinhentista, o papel dos padres da Companhia de Jesus foi, cada vez mais, ganhando protagonismo religioso e político que, também, se refletiu na acumulação dos bens, nas doações régias, nas bulas papais concedendo privilégios econômicos à companhia. Acerca desses aspectos, nos dão notícia a *Provisão do Sr. Rei D. Sebastião para os padres do Collegio da Companhia de Santo Antão haverem na Casa da Índia 50 réis de cada quintal de pimenta e 100 réis de cada quintal das outras drogas para sempre* (1574),<sup>437</sup> além de outros documentos como: *Sobre 5 mil cruzados que o Sr. Elrey cardeal D. Henrique tirou de pensam por espasso de 8 annos, e applicou ao Collegio de Santo Antão da Companhia de Jesus*,<sup>438</sup> *Litterae executoriales in favorem privilegy exemptionis a decimis Societatis Jesu* (1579),<sup>439</sup> “[...] o Papa Gregório XIII concedes à Reitorias dos Padres da Companhia de Jesu, por virtude do qual a dita Companhia goza

---

<sup>435</sup> LEITE, Serafim, S. J., *Breve história da Companhia de Jesus no Brasil (1549-1760)*, p. 36-37.

<sup>436</sup> As dificuldades de evangelização dos colonos resultaram, por exemplo, no assassinato do visitador enviado pelo Santo Ofício no Espírito Santo em 1592. Cf. FARINHA, Maria do Carmo J. Dias. O atentado ao primeiro visitador do Santo Ofício no Brasil 1592. In: NOVINSKY, Anita W. e KUPERMAN, Diane. (Org). *Ibéria-judaica: roteiros da memória*. São Paulo: Edusp/Expressão e Cultura, 1996, p.233-254. Como exemplo no século XVII, Cf. VAINFAS, Ronaldo.(org.) *Santo Ofício da Inquisição de Lisboa: Confissões da Bahia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

<sup>437</sup> *Notícia e Inventário de tudo o que se guarda no armário jesuítico do Real Archivo da Torre do Tombo*. Mç. 4, n. 1. ANTT. Cartório Jesuítico. Não obstante a doação perpétua de D. Sebastião, encontrou-se também um documento de confirmação da dita doação por Felipe II, o que demonstra a continuidade da importância da Companhia de Jesus durante o período da União Ibérica (1580-1640). Cf. *Notícia e Inventário...* Mç. 4, 2. ANTT. Cartório Jesuítico.

<sup>438</sup> *Notícia e Inventário...* Mç. 19, n. 1. ANTT. Cartório Jesuítico.

<sup>439</sup> *Notícia e Inventário...* Mç. 41, n. 7. ANTT. Cartório Jesuítico.

*das graças e privilégios escritos neste livro, e de todos os mais concedidos, e por conceder a todas as Religiões, congregações, [...] e lugares [...].*<sup>440</sup> *Livrinho que contem varias Bullas de instituição e continuação de privilégios concedidos á Companhia de Jesus.*<sup>441</sup>

Ainda cabe destacar a *liberalidade* concedida aos Jesuítas por D. Sebastião nos negócios que a Companhia tinha no Reino e a relativa autonomia que lhes era concedida para tratar desses negócios, o que, no limite, faz pressupor um alargado poder político. Segundo o alvará de D. Sebastião:

“Eu El Rei, faço saber aos que esse alvará virem que [...] e por bem esse alvará lhes dá licença para poderem fazer troca da vinha da capella que possuem, que estão no vale de Valbom, termo da dita cidade [Évora] vinha da quinta dos padres do Collegio do Espírito Santo, pello farregeal (sic), que os ditos padres tem [...] sem embargo, da dita vinha da dita capella, muito constar pella dita informação ser ividente proveito da capella fazerze a dita troca, pelo dito farregeal, ser de maior valia, de maior vencimento que a dita vinha; o qual farregeal, ficava subrogado para sempre a dittan capella [...].”<sup>442</sup>

“Dom Sebastião por graça de El Rey de Portugal, e dos Algarves daquem, e dalem mar em África, dono da Guiné, e da conquista, nevegação, e comércio de Ethiopia, Arábia, Pérsia, e da Índia. Faço saber aos que esta minha carta virem, que querendo eu fazer graça, e mercê por esmola ao Reitor, e padres do Collegio do Espírito Santo da Companhia de Jesus da cidade de Évora, ei por bem, e me praz que elles possam daqui em diante ter e possuir para sempre sua quinta de casas, vendas, e outras pertenças que dizem que ora comprarão no termo da dita cidade, a qual se chama a quinta do Rezende.”<sup>443</sup>

Para além dos aspectos apontados acima, os padres da Companhia de Jesus, ou ainda a própria “proposta” evangelizadora dos jesuítas, gozava de uma certa primazia em relação às demais ordens religiosas quanto à efetivação do professo de confissão no Reino e missão nas áreas coloniais do ultramar que integravam o Império. Em 1550,

---

<sup>440</sup> *Privilégios autênticos, concedidos a diversas regiões, de que goza a Companhia. Notícia e Inventário...* Mç. 41, n. 30. ANTT. Cartório Jesuítico.

<sup>441</sup> *Notícia e Inventário...* Mç. 41, n. 11. ANTT. Cartório Jesuítico.

<sup>442</sup> *Alvará de ElRey D. Sebastião (1577). Notícia e Inventário...* Mç. 133. ANTT. Cartório Jesuítico.

<sup>443</sup> *Alvará de ElRey D. Sebastião (1565). Notícia e Inventário...* Mç. 133. ANTT. Cartório Jesuítico.



Luís Gonçalves da Câmara parte para Roma levando uma carta do castelhano D. Julião de Alva, primeiro bispo de Portalegre. Na carta, dirigida a Inácio de Loyola, o bispo confessa sua particular “afeição” para com os jesuítas e destaca: “el grande campo y puerta que está abierta em las Indias, Brasil, guinea, y otras provincias de lãs conquistas destes reynos, para se hazer grande servicio, e salvación de aquellas almas.” O autor pretendia convencer o geral da Companhia de Jesus sobre a maior necessidade que tinham aqueles lugares de pregadores com “más aparejo y disposición para se **reformar** y criar outro nuevo mundo.”<sup>444</sup> Reformar era exatamente a pretensão de D. Julião de Alva na recém criada diocese de Portalegre através de visitas pastorais e talvez até a criação de um colégio para “criar niños em sana doctrina.”<sup>445</sup> O bispo apresentava uma firme convicção de que a “pedagogia/disciplinamento” constituía-se como instrumento indispensável à consolidação de uma sociedade verdadeiramente cristã. À “pedagogia”, Alva, garantia um significado capaz de traduzir na prática dispositivos de “disciplinamento social” indicando seu alinhamento ao processo de confessionalização colocado em curso durante o período do reinado de D. João III.<sup>446</sup>

---

<sup>444</sup> TERRA, José da Silva. *Espagnols au Portugal au temps de la Reine D. Catarina I – D. Julião de Alva (1550-1570)*. In.; *Arquivos do Centro Cultural Português*. Paris: Fundação Calouste Gulbenkian, 1975, p. 489. Grifo meu.

<sup>445</sup> DIAS, José Sebastião da Silva. *Correntes do sentimento religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII)*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1960, p. 165. Sobre a disposição do bispo D. Julião de Alva, Cf. PAIVA, José Pedro. *Dioceses e organização eclesiástica e Pastoral e Evangelização – As missões internas*. In.: MARQUES, João Francisco & GOUVEIA, António Camões (Coord.). *Humanismo e Reforma*. v. 2. AZEVEDO, Carlos Moreira de (Dir.). *História religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000.

<sup>446</sup> Vale a pena, ainda, apontar um aspecto bastante significativo com relação ao processo de confessionalização, no Reino e nas áreas coloniais, empreendido a partir do reinado de D. João III, qual seja, o poder político e religioso que esse monarca pôde exercer como governador e grão-mestre da Ordem de Cristo segundo determinação do papa Julio III. De fato, tradicionalmente, os monarcas lusitanos ocuparam um posto de destaque na hierarquia da Ordem de Cristo. O rei D. Manuel – detentor da Coroa quando da chegada dos portugueses ao Brasil em 1500 – não seguiu o costume estabelecido pelos seus antecessores e recusou-se a entrar para a Ordem. Com a ascensão de D. João III, em 1521, o monarca junta-se imediatamente à Ordem de Cristo ocupando os cargos de governador e administrador. Uma década mais tarde (1532), com vistas à obtenção da total administração e controle das finanças das três principais ordens religiosas portuguesas – a Ordem de Cristo, a Ordem de Santiago e a Ordem de Avis – D. João III criou a Mesa de Consciência e

Segundo Ângela Xavier, as palavras de D. Julião de Alva refletem “o profundo estranhamento entre a história do reino – na qual Alva intervinha directamente enquanto responsável, primeiro, pela diocese de Portalegre e, mais tarde, pela de Miranda – e a história do Império – sobre a qual e cujos destinos o prelado se foi pronunciando –, mas também a articulação das histórias das várias partes desse mesmo império [...]”<sup>447</sup> Fato é que dois anos depois, o bispo envia outra carta à Loyola apontando as conexões que se poderiam estabelecer entre a história do Império português e os destinos da cristandade europeia salientando ter sido “no tempo que os santos sacramentos da confissão e da comunhão foram mais perseguidos em Alemanha e Inglaterra” que a Companhia de Jesus assegurou seus maiores sucessos “nestes reinos [...] e em todas as outras partes onde andam”<sup>448</sup>

O contexto europeu do século XVI, como cenário dinâmico, possibilitou a construção de informações e interpretações ao sabor das experiências vivenciadas. Tome-se como exemplo o caso do bispo Pêro Fernandes Sardinha – vigário geral da Índia e primeiro bispo da Bahia – irmão do rigoroso teólogo de Coimbra Álvaro Gomes – responsável por um dos primeiros *index* do Reino – o qual conheceu Francisco Xavier, em França, nos corredores do colégio de Santa Bárbara e, depois, reencontrando-o em Goa onde se

---

Ordens dotada de poderes sobre assuntos deliberativos que, em muita medida, estavam sob a jurisdição do Vaticano. Evidentemente, estremeceram-se as relações entre a Coroa portuguesa e o Vaticano. No entanto, só em 1537, ficaram realmente claros os objetivos do Rei. Neste ano ele promoveu a união dos Mestrados conferindo ao rei de Portugal o título de grão-mestre das três ordens militares que, a partir de então, passaram à submissão do poder secular da monarquia. No limite, tal ato deu ao Monarca o controle sobre as propriedades das ordens, o que estabeleceu o monopólio político da Coroa em relação ao Brasil. Como se viu pela atitude do papa Júlio III o incômodo causado pelas ações de D. João III com relação aos assuntos de jurisdição do Vaticano não foram duradouros. FERREIRA, Waldemar Martins. *História do direito brasileiro*. Rio de Janeiro: Livraria Freitas Bastos S.A., 1951, Tomo II, p. 140.

<sup>447</sup> XAVIER, Ângela Barreto. “Aparejo y disposición para se reformar y criar otro nuevo mundo.” A evangelização dos indianos e a política imperial joanina. In.: *D. João III e o Império. Actas do Congresso Internacional Comemorativo do seu Nascimento*. Lisboa: CHAM.UNL, 2004, p. 784-785.

<sup>448</sup> TERRA, José da Silva. Espagnols au Portugal au temps de la Reine D. Catarina I – D. Julião de Alva (1550-1570). In.: *Arquivos do Centro Cultural Português*, p. 490-491.

tornaram, aparentemente, amigos.<sup>449</sup> No entanto, Pêro Fernandes Sardinha durante sua estada no Brasil tornou-se conhecido, antes de mais, pelos embates com os missionários jesuítas em função da prática evangelizadora destes e do rigorismo teológico do bispo. O que se pretendeu analisar na última parte que integra este capítulo foi justamente as articulações possíveis entre a detenção do poder espiritual sobre a evangelização dos *brasis* pelos missionários jesuítas – a aplicação e o constante processo de adaptação que se apresentou necessário ao *modus operandi* da Companhia de Jesus – e a influência da experiência jesuítica nas práticas políticas e sociais que viriam a nortear as ações da Coroa nas áreas que integraram o Império.

## 2. No trato com os naturais da terra

O processo de missionação pretendida pelos jesuítas na América Portuguesa junto aos *brasis*, apresentou-se, logo no início, como uma tarefa completamente nova no sentido em que os naturais da terra significaram um enigma a ser decifrado.<sup>450</sup> As primeiras informações de Manuel da Nóbrega já davam notícia da “surpresa” causada diante do

---

<sup>449</sup> Sobre as questões relativas ao reencontro, em diferentes espaços, entre sujeitos antes juntos em longínquos palcos refletindo experiências vividas noutros lugares e conferindo-lhes novos sentidos, vale apontar a existência das relações estabelecidas entre aqueles que passaram, frequentaram e/ou conviveram em meio ao ambiente intelectual diretamente ligado às universidades europeias, às “espiritualidades” – Franciscana reformada e jesuíta – e nas missões no Reino e nas áreas coloniais do ultramar. Cf. XAVER, XAVIER, Ângela Barreto. “Aparejo y disposición para se reformar y criar otro nuevo mundo.” A evangelização dos indianos e a política imperial joanina. In.: *D. João III e o Império. Actas do Congresso Internacional Comemorativo do seu Nascimento*, p. 786.

<sup>450</sup> Pour les jésuites, il manque à ces Indiens les deux dimensions essentielles, politique et religieuse, qui structurent la culture des Européens du XVIe. Siècle, et qui son précisément fondent le projet missionnaire outre-mer. Ls conversion, dont le sens évoque un complet changement de vie, implique donc 1<sup>a</sup> la fois de transformer les coutumes des Indiens et de leur apprendre les éléments essentiels du dogme chrétien.” CASTELNAU-L’ESTOILE. Charlotte de. *Les ouvriers d’une Vigne stérile. Les jésuites et la conversion des Indiens au Brésil – 1580-1620*. Lisbonne-Paris: Centre Culturel Calouste Gulbenkian / Commission Nationale pour les Commémorations des Découvertes Portugais, 2000, p. 11.

encontro com povos de hábitos tão desconhecidos e inesperados aos olhos dos europeus do século XVI.<sup>451</sup> Ao mesmo tempo em que relatava as diferenças de costumes, Nóbrega demonstrava nas cartas enviadas, fosse aos membros da Companhia, fosse às autoridades no Reino, um otimismo marcante em relação à conversão dos *brasis* – levando-se em consideração que os relatos que se tornaram públicos deveriam refletir exatamente esse otimismo, além do fato de que muito da correspondência dos missionários jesuítas tinha como objetivo “animar” os irmãos na Europa e nas outras missões do ultramar. Observe-se que Nóbrega não despreza as dificuldades inerentes à transformação dos costumes e à adoção das práticas “civilizacionais” propriamente cristãs pelos *brasis*:

“A dificuldade está em tirar-lhes todos os seus maus costumes, mudando-os noutros bons segundo Cristo, o que pede continuidade entre eles e que vejam bons exemplos e eu vivamos com eles e lhes criemos os filhos de pequenos em doutrina e bons costumes. E por esta maneira temos por certo que todos serão cristãos e melhores do que os brancos que aqui há.”<sup>452</sup>

Pode-se notar a “mensagem” subliminar, conquanto clara, no trecho citado: em primeiro lugar, a forma de “tirar-lhes todos os seus maus costumes” era insistir na continuidade do trabalho evangelizador – sobretudo através dos exemplos de vida dos que viviam entre eles o que foi, no limite, a adoção de práticas de persuasão cotidianas –<sup>453</sup> e também,

---

<sup>451</sup> É muito interessante pensar que, segundo Hansen, o contato entre o tupi do litoral brasileiro e os jesuítas no século XVI significou a elaboração de relatos sobre “uma experiência dos modos de pensar, agir e representar dos padres que as inventaram. [...] não há índio, mas metáforas de índio, como algo visto e interpretado pelos padres.” HANSEN, João Adolfo. Imagens de missionários jesuítas nos textos de Nóbrega e Anchieta. In.: MOREAU, Filipe Eduardo. *Os índios nas cartas de Nóbrega e Anchieta*, p. 13.

<sup>452</sup> CARTA ao P. Simão Rodrigues. São Vicente, março de 1553. OP, p. 157.

<sup>453</sup> Acerca da utilização de um aparato litúrgico e religioso com vistas à persuasão: “Fizemos procissão com grande musica, a que respondião as trombetas. Ficarão os Índios spantados de tal maneira, que depois pedião ao P. Navarro que lhes cantasse asi como na procissão fazia.” CARTA ao P. Simão Rodrigues, Lisboa. Baía, 9 de agosto de 1549. OP, p. 41. Cf. MB, I v., p. 385-389.

prudentemente, criando-lhes os filhos “de pequenos em doutrina e bons costumes”.<sup>454</sup> Em segundo lugar, de maneira muito menos sutil, o superior da Missão no Brasil dá notícia da situação dos colonos em relação ao processo de confessionalização pretendido pela Coroa portuguesa para todas as partes do Império. Ou seja: o “branco”, o colono encontrava-se a viver, metaforicamente, à distância da “civilização” criando e/ou adotando hábitos de vida que impossibilitavam a imposição das práticas de controle da sociedade através do registro de compartilhamento de um mesmo conjunto de valores ético, morais, religiosos e sócio-políticos por todos os súditos/membros capazes de assegurar a legitimidade do Império como um corpo místico “harmonicamente” hierarquizado de acordo com a distribuição da *justiça* e da manutenção do *bem comum* pelo monarca. Aí, anuncia-se o embate entre os diferentes grupos sociais e políticos que integravam os colonos que habitavam o Brasil nas primeiras décadas do processo colonizador da América Portuguesa.

Nesse sentido, é obrigatório apontar os embates teológicos e políticos entre o primeiro bispo do Brasil, D. Pêro Fernandes Sardinha e o superior da missão jesuítica na Colônia. O bispo, tão solicitado por Nóbrega que ansiava por um poder regulador capaz de apoiar o processo de confessionalização dos colonos no Brasil,<sup>455</sup> apresentou-se, logo de início, como uma grande decepção. Antigo vigário-geral de Goa, o bispo discordou dos métodos evangelizadores colocados em prática pelos jesuítas, condenou o contato direto

---

<sup>454</sup> Quanto à educação dos *brasis* desde pequenos: “Já tenho escripto por vezes a V. R. como nestas partes [Brasil] pretendíamos criar meninos do gentio por ser elle muito e nós poucos, e sabermos-lhes mal falar em sua lingua, e elle de tantos mil annos criados e abituados em perversos costumes. E por este nos parecer meio tao necessario hà conversão do gentio [...]” *CARTA ao P. Simão Rodrigues, Lisboa. Baía, agosto de 1552*. OP, p. 138-139. Cf. LEITE, Serafim S. J. *Breve itinerário para uma biografia do P. Manuel da Nóbrega fundador da Provincia do Brasil e da cidade de São Paulo (1517-1570)*, p. 85. MB, I v., p. 426.

<sup>455</sup> Cf. *CARTA ao P. Simão Rodrigues, Lisboa. Baía, 10 de abril de 1549*. OP, p. 24. *CARTA ao P. Simão Rodrigues, Lisboa. Baía, 10 de abril de 1549*. OP, p. 28. *CARTA ao P. Simão Rodrigues, Lisboa. Baía, 9 de agosto de 1549*. OP, p. 31, 35. *CARTA ao P. Simão Rodrigues, Lisboa. Pernambuco, 11 de agosto de 1551*. OP, p. 89. *CARTA a D. João III, Rei de Portugal. Baía, julho de 1552*. In.: OP, p. 117.

com os “índios” e o modo utilizado para atraí-los à conversão.<sup>456</sup> Daí surgiu a necessidade da criação, no contexto institucional da Companhia de Jesus, da Província do Brasil, sendo Manuel da Nóbrega o primeiro a ocupar o cargo de provincial nas Américas.

Fato é que Nóbrega e seus companheiros chegaram ao Brasil com a sensação otimista de que os *brasis* tinham um “aparelho [...] para se muyto converterem” e pretendiam, neste primeiro momento, convertê-los através da “palavra” tal como prescrevia a bula *Sublimus Dei* promulgada pelo papa Paulo III, em 1537, “os tais Índios e outros povos devem ser convertidos à fé de Nosso Senhor Jesus Cristo pela pregação da palavra de Deus e pelo exemplo de uma vida boa e sagrada.”<sup>457</sup> No entanto, diferentemente de outros missionários europeus que encontraram no Novo Mundo sociedades urbanas como os Incas do Peru e os Aztecas do México e a exemplo dos povos com os quais se deparou Bartolomeu de las Casas no Caribe, os missionários jesuítas encontraram quarenta colonos

---

<sup>456</sup> Segundo Serafim Leite, descontentes os aspectos partidários, o bispo Fernandes Sardinha “já no Oriente impunha penitências, que não eram de ‘padre-nossos’ mas pecuniárias e também [apresentava] alguma deficiência de carácter, demonstrada a seguir em graves questões entre ele e o governador [do Brasil] D. Duarte da Costa e até com alguns dos seus próprios clérigos. D. Pedro Fernandes começou a desdenhar da Companhia de Jesus, dizendo que em Paris fora mestre do fundador dela (Santo Inácio) e de mestre Simão Rodrigues, o que não constituía desdouro para ninguém; mas contrariou abertamente a Missão. Nóbrega escreve ao provincial de Portugal que resolva ou faça resolver em Coimbra as dúvidas movidas pelo bispo: confissão por intérprete; estarem na igreja os gentios junto com os cristãos; cantos, músicas e prédicas à moda dos índios em certo tom; cortarem os meninos do Colégio o cabelo como o usam os meninos da terra; maneira de proceder com os gentios que pedem o baptismo nus[...].” LEITE, Serafim, S. J. *Breve história da Companhia de Jesus no Brasil – 1549-1760*, p. 11.

<sup>457</sup> *BULA Sublimus Dei. Papa Paulo III.* Texto traduzido para o inglês consultado no site <http://listserv.american.edu/catholic/church/papal/boniface/paul3.slavery.html>. A bula propunha a aplicação da interpretação tomista do paganismo para o caso dos habitantes do Novo Mundo. Para Santo Tomás de Aquino, além dos cristãos, existiam dois tipos de pecadores: os hereges e os pagãos. Herege era aquele que escolhia negar a religião de Cristo e o pagão era aquele que, por ignorância, ignorava a Fé. Aquino defendia que aos hereges cabia a aplicação do castigo e aos pagãos a conversão através da persuasão. Nesse sentido, a Fé é uma virtude da vontade e a falta dela é um “defeito” da razão. Então, o pagão não pecava por ignorar a Fé porque sua ignorância provinha do pecado de seus antepassados e não podia ser forçado a se submeter. A persuasão era o único instrumento justo para a conversão dos pagãos. AQUINO, Santo Tomás. *Summa Teológica*, 7º, II, 2, q. 6 e 11.

vivendo na Bahia.<sup>458</sup> Assim como os Tupiniquins, a maior parte dos *brasis* que habitava a costa brasileira pertencia ao tronco lingüístico Tupi e possuía formas de organização da comunidade muito semelhantes.<sup>459</sup> Dentro do tronco Tupi, os principais grupos eram os Tupiniquins da Bahia, os Tamoios do Rio de Janeiro e os Tupinambás do sul. Outros grupos menores, como os Caetés, que ocupavam as florestas da costa atlântica do nordeste brasileiro, falavam línguas diferentes do tupi e eram considerados pelos jesuítas como muito perigosos.<sup>460</sup> A primeira dificuldade inerente à pregação pela “palavra” encontrou-se, então, justamente na diferença da língua.<sup>461</sup>

Nos primeiros tempos, os jesuítas utilizaram para conversar com os *brasis* o conhecimento da língua nativa de Diogo Álvares Caramuru, um dos poucos portugueses que sabiam a língua daquelas *gentes* da terra. No entanto, sabiam que essa era uma situação precária e, portanto, provisória. Logo, se puseram a ensinar português aos nativos e, mais, a

---

<sup>458</sup> A maioria destes eram parentes de Diogo Álvares, o Caramuru, uma espécie de chefe da comunidade, que mantinha relações amistosas com os *brasis* Tupiniquins que habitavam a região.

<sup>459</sup> Eram tribos, no geral, semi-sedentárias, compostas por algumas centenas de indivíduos que viviam da agricultura, caça, pesca e coleta. Reconheciam três formas de autoridade: chefes, curandeiros ou pajés e um conselho de anciãos. Na comunidade dos Tupinambás, a autoridade estava relacionada com a constante atividade guerreira dos nativos. A guerra era ritualizada e, no geral, empreendida com o pretexto de vingar a morte de antepassados. O canibalismo, por exemplo, era um dos rituais mais importantes. Só eram canibalizados os prisioneiros de guerra. Durante o período de guerra, o chefe assumia a autoridade máxima, conquanto em tempos de paz não houvesse uma marcante estratificação do poder, a quem cabia a liderança nos conflitos. O conselho de anciãos tinha a função de julgar os conflitos internos e decidir sobre as declarações de guerras contra outros grupos. Cf. FERNANDES, Florestan. *Organização social dos Tupinambá*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1963. FERNANDES, Florestan. *A função social da guerra na sociedade Tupinambá*. São Paulo: Pioneira Ed./ EDUSP, 1970. METRAUX, Alfred. *La religion des Tupinambá et ses rapports avec des autres tribus Tupi-Guarani*. Paris: Bibliothèque de l’Ecole des Hautes études, Sciences Religieuses, XLV, 1928. Para adquirir o *status* de pajé, bastava demonstrar habilidades mágicas e capacidade de se comunicar com os espíritos. Qualquer pessoa que cumprisse esses pré-requisitos poderia assumir o papel de pajé. Quando a reputação curadora do pajé se tornava muito grande, ele passava a viver afastado da comunidade – eram chamados caraibas ou pajés-guaçu – e, tratados como profetas pelos grupos de uma mesma região, atendiam doentes em várias comunidades. Existem relatos de caraibas liderando migrações em massa de Tupis em busca de um paraíso terrestre, a “terra-sem-mal”. CLASTRES, Héléne. *The land-without-evil: tupi-guarani prophetism*. Urbana: University of Illinois Press, 1995.

<sup>460</sup> Cf. ALVIM, M. C. As populações indígenas do Brasil no século do descobrimento: aspectos e problemas. In.: *Revista de Arqueologia*. São Paulo: USP, 1993, v. 7.

<sup>461</sup> Os jesuítas diziam que o fato da língua tupi não ter as letras R, L e F, explicava a própria ausência de Lei, Rei e Fé entre os Tupis. Cf. *CARTA aos padres e irmãos em Coimbra. 8 de julho de 1555*. MB, II v., p. 252.

aprender tupi. Os jesuítas decidiram que, para além das pretensões de conversão,<sup>462</sup> para aprenderem a língua nativa, seria melhor morar entre os *brasis*. Influenciados pela tradição humanista própria da sua educação,<sup>463</sup> os jesuítas consideravam que aprender a língua nativa era necessário e belo. Elogiavam a musicalidade e a riqueza da língua tupi e, não raro, comparavam-na com as línguas da Europa:

“[...] Mestre João aproveitaria cá muito, porque sua lingoa [catalão] he semelhante a esta, e mais aproveitar-nos-emos cá da sua theologia.

[...] ordenou [o provincial] em casa que ouvesse cada dia huma hora de lição de lingoa brasilica, que cá chamamos grego.

[...] Não tem escrita, nem caracteres, nem sabem contar, nem têm dinheiro [...] sua língua é delicada, copiosa e elegante, tem muitas composições e sincopas mais que os Gregos.”<sup>464</sup>

Ao que tudo indica, as pregações em tupi exerceram importantes efeitos sobre os *brasis*. Os Tupis tinham grande respeito pelos membros da comunidade que detinham o poder de retórica – “senhores da fala” – e o domínio da oratória pelos jesuítas tornou-se um poderoso instrumento para a conquista de alguma autoridade perante os naturais da terra. Sobretudo, porque, como intérpretes, os jesuítas conseguiam impor uma distância em relação aos colonos portugueses que tinham má reputação entre os *brasis*. Os jesuítas logo se tornaram intermediadores em questões e/ou conflitos entre portugueses e nativos o que

---

<sup>462</sup> Nóbrega escreveu ao rei D. João III expondo seu método de conversão dos *brasis*, relato que já demonstrava reflexos da experiência vivenciada. Tal método consistia em três passos: os *brasis* que pediam o batismo deviam ser provados primeiro para se verificar se podiam ser bons cristãos; não deviam ser batizados em multidão; por causa disso, “os que se agora baptizam os apartamos em uma aldeia, onde estão os cristãos, e têm igreja e casa nossa onde os ensinar”. *CARTA a D. João II, Rei de Portugal. Baía, julho de 1552*. OP, p. 116-117

<sup>463</sup> Os irmãos da Companhia de Jesus eram obrigados a aprender pelo menos uma segunda língua, latim, e as *Constituições* jesuíticas prescreviam o estudo do grego e do hebreu nas escolas da Ordem. Cf. O’MALLEY, John W. *Os primeiros jesuítas*, p. 362-371.

<sup>464</sup> *CARTA ao P. Simão Rodrigues, Lisboa. Baía, 15 de abril de 1549*. MB, I v., p. 114. *CARTA aos Padres Irmãos de Portugal. São Vicente, 15 de setembro de 1560*. MB, III v., p. 306. *CARTA ao Nosso Pai “Informações da Província do Brasil”*. 1585. ANCHIETA, José de. *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões (1554,1594)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1933, p. 433.



acabou por garantir-lhes uma certa confiabilidade. Entretanto, não obstante o esforço generalizado no aprendizado da língua tupi, alguns irmãos dependiam de intérpretes para se comunicarem com os *brasis*. Nesses casos, utilizava-se, no mais das vezes, a ajuda de crianças indígenas às quais os padres já haviam ensinado o português.<sup>465</sup> Com o objetivo de auxiliar o ensino da língua aos irmãos, os missionários jesuítas no Brasil compuseram gramáticas daquela que acreditavam ser a “língua geral”, falada por todos os *brasis* que habitavam a costa atlântica.<sup>466</sup>

A importância do domínio da língua tupi pelos missionários jesuítas também pode ser compreendida através da constatação de que o esforço empreendido no aprendizado da língua tupi possibilitou aos jesuítas uma apreensão mais acertada acerca de aspectos relevantes da religiosidade e dos costumes dos *brasis*. Os irmãos da Companhia de Jesus no

---

<sup>465</sup> Diante das dificuldades de conversão dos adultos – em função da impossibilidade de lhes retirar os maus hábitos – Nóbrega optou preferencialmente pelas crianças. Não descuidou dos mais velhos, mas privilegiou a educação dos mais novos e chegou a afirmar, no *Diálogo sobre a conversão do gentio*, que os filhos dos “índios”, quando educados na forma cristã, eram capazes de apresentar melhores resultados do que os discípulos brancos na compreensão da doutrina. OP, p. 239. Tal fato foi confirmado pelo padre Luís de Grã: “Nessa terra, segundo o que tenho percebido pela própria experiência, sem contar o que todos dizem unanimemente, não se deve esperar fruto com os grandes porque nenhuma capacidade têm para isso [...]; com os pequenos esperamos mais. CARTA ao P. Diogo Mirão, Lisboa. Baía, 27 de dezembro de 1554. MB, II v., p. 147.

<sup>466</sup> A primeira gramática da língua tupi foi escrita por José de Anchieta, *Artes da gramática da língua mais usada na costa do Brasil*. O texto foi publicado em 1595, mas circulou por muitos anos na Colônia em forma de manuscrito. Cf. VASCONCELOS, Simão de. *Vida do venerável padre José de Anchieta*. Ministério da Educação e Saúde / Instituto Nacional do Livro. Biblioteca Popular Brasileira III, 1º. v., s/d., p. 63. A elaboração das gramáticas permitiu também que os jesuítas incorporassem o aprendizado do tupi nas instituições educacionais da Ordem. Em 1565, Polanco pediu o envio de vocabulários da língua tupi para Portugal de modo a preparar os noviços antes de sua partida para o Brasil. Cf. CARTA ao P. Leão Henriques. Roma, 14 de outubro de 1565. MB, IV v., p. 282-283. A Congregação dos Jesuítas do Brasil, em 1568, recomendou que as escolas jesuíticas substituíssem o latim pelo tupi como requisito para a ordenação dos padres. Cf. POSTULADOS da Primeira Congregação Provincial do Brasil, junho de 1568. MB, IV v., p. 464. Os missionários jesuítas também escreveram textos em tupi com o objetivo de auxiliar a própria atividade missionária. Os primeiros foram os manuais de doutrina cristã, guias práticos para auxiliar a atividade de evangelização contendo nos principais fundamentos da doutrina cristã, tais como os mandamentos de Deus e da Igreja, os nomes das virtudes cardeais e teológicas, os artigos da Fé, os pecados veniais e mortais, além de algumas palavras em tupi que deviam ser proferidas durante os ritos litúrgicos. Por volta de 1552, Pero Corrêa elaborou a *Summa da Doutrina Cristã* em tupi e outra, do mesmo período, foi escrita por José de Anchieta. Cf. LEITE, Serafim. Introdução. In.: *Novas cartas jesuíticas*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1940, p. 14.

Brasil puderam conhecer as crenças e os rituais dos nativos, o que acarretou processos de adaptabilidade com relação à prática de missionação e, ainda, o desenvolvimento de “estratégias” de persuasão capazes de otimizar a eficiência das pregações e das conversões.<sup>467</sup> A partir de uma interpretação, evidentemente cristianizada, dos mitos e crenças dos *brasis*, os jesuítas puderam estabelecer “relações” entre as crenças cristãs e aquelas que integravam a cosmologia dos nativos elaborando (re)interpretações que se tornaram instrumentos para a conversão.<sup>468</sup> Os jesuítas compreenderam os mitos dos *brasis* através do registro grego-romano-judaico-cristão, o que os levou a relacionar o paraíso terrestre – a “terra-sem-mal”- com o conceito cristão de céu,<sup>469</sup> o espírito do mau Anhangá com o demônio,<sup>470</sup> a inundação que se seguiu à criação do mundo com o dilúvio narrado no Velho Testamento<sup>471</sup> e o mito de Sumé – um ancestral dos Tupis que peregrinou pelo Brasil – com o apóstolo São Tomé.<sup>472</sup> Os aspectos destoantes entre a crença dos nativos e os

---

<sup>467</sup> Eisenberg aponta para o fato de que “Talvez o mais importante aspecto do esforço jesuítico em aprender a língua dos nativos foi a quase forçada submissão dos irmãos à cultura nativa Tupi. Ao traduzir os ensinamentos e crenças cristãs para a língua local, os jesuítas acabavam por atribuir significado tupi a palavras cristãs. Assim, essa submissão ajudava efetivamente na conversão dos índios, mas isso só pôde ser feito às custas de uma aproximação, modificação e a adaptação da doutrina cristã aos conceitos religiosos da cultura Tupi.” EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno*, p. 72. Cf. também BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

<sup>468</sup> Eisenberg afirma que os jesuítas, ao assumirem que os mitos Tupis tinham correspondência com eventos da história do cristianismo, evitaram o trabalho de dessacralizar as histórias indígenas porque procederam a um processo de substituição daquelas histórias segundo os preceitos do cristianismo. Cf. EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno*, p. 75. Note-se que ao efetivar tal substituição, os mitos e crenças dos *brasis* não puderam deixar de ser dessacralizados em menor ou maior medida uma vez que as crenças adquiriram um outro significado civilizacional.

<sup>469</sup> Segundo o jesuíta Fernão Cardim, os “índios” acreditavam que o paraíso terrestre fosse um lugar cheio de árvores frutíferas à margem de um grande rio onde o povo vivia a dançar. CARDIM, Fernão, S. J. *Tratado da terra e gente do Brasil*. Rio de Janeiro: J. Leite & Cia., 1925, p. 161-162.

<sup>470</sup> VASCONCELOS, Simão de. *Chronica da Companhia de Jesu do Estado do Brasil*. Rio de Janeiro: A. J. Fernando Lopes, 1865, p. 136-139.

<sup>471</sup> Nóbrega escreveu a Martim de Azpilcueta Navarro: “Tienen memoria del dilúvio empero falsamente, porque dizem que cubriéndose la tierra de agua, una muger com su marido, subieron en un pino, e después de menguadas las aguas descendieron, y de aquéstos procedieron todos los hombres y mugeres.” *CARTA ao P. Martim de Azpilcueta Navarro. Baía, 10 de agosto de 1549*. MB, I v., p. 138. Cf. *CARTA aos Irmãos e Padres em Coimbra. Baía, agosto de 1549*. MB, I v., p. 153. ANCHIETA, José de. *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões*, p. 332-333.

<sup>472</sup> *CARTA aos Irmãos e Padres em Coimbra. Baía, agosto de 1549*. MB, I v., p. 154.

preceitos e histórias cristãs foram considerados pelos missionários jesuítas como “imperfeições” inerentes à transmissão oral das histórias com o decorrer do tempo. Conquanto possa parecer, ao olhar contemporâneo, bastante simplista, a (re) interpretação e utilização cristã dos mitos dos *brasis* pelos jesuítas apresentou-se como uma significativa estratégia de persuasão dos *brasis* no trabalho de conversão pretendido.

Entretanto, nenhuma das estratégias relacionadas à pregação da “palavra” – as pregações na língua tupi, o estabelecimento de correlações entre os mitos nativos e os preceitos cristãos – foi capaz de evitar confusões de toda ordem. Em 1563, José de Anchieta narrou em uma carta a história de um “índio”, já idoso, a quem foram ensinados os preceitos da Fé. Foi, então, conduzido à igreja para ser batizado. Depois da cerimônia, recusou-se a deixar a igreja porque imaginava que consumado o batizado, iria direto para o paraíso.<sup>473</sup> Na correspondência jesuítica, a partir de 1552, começa a transparecer a idéia de que a pregação pela “palavra” não era um instrumento suficientemente eficaz para a conversão dos *brasis*.<sup>474</sup> Na tentativa de desenvolver outros métodos para efetivar a conversão dos *brasis*, os jesuítas fizeram um exame das práticas anteriores de modo a compreender seu fracasso. Encontraram, pelo menos, três aspectos. O primeiro deles relacionava-se com o comportamento dos próprios nativos que mesmo depois de receberem os sacramentos e proclamarem sua crença em Deus continuavam a cometer os mesmos “pecados”/hábitos: a poligamia e o abominável canibalismo.<sup>475</sup> O segundo aspecto tinha a ver com o fato de que os colonos atacavam os “índios” para escravizá-los, e os nativos passavam a associar a origem européia comum entre aqueles e os jesuítas tratando-os com

---

<sup>473</sup> CARTA ao P. Diego Layne, Roma. São Vicente, 16 de abril de 1563. MB, III v., p. 572.

<sup>474</sup> CARDIM, Fernão de, S. J. *Tratado da terra e gente do Brasil*, p. 172.

<sup>475</sup> CARTA aos Padres e Irmãos em Coimbra. Espírito Santo, 24 de agosto de 1551. MB, I v., p. 274.

imensa desconfiança.<sup>476</sup> Havia, ainda, o mau exemplo dado pelo clero secular que vivia a semear a corrupção na Colônia.<sup>477</sup>

Ao que tudo indica, a reversão de uma certa decepção dos missionários jesuítas com o trabalho de missionaçãõ começou a modificar-se quando, a partir de meados da década de 1550, Anchieta foi chamado por Nóbrega a São Vicente e começou a desenvolver atividades de cura de algumas enfermidades dos *brasis*.<sup>478</sup> Se para os nativos o dom da cura estava relacionado àquele que conseguia se comunicar com os espíritos, os jesuítas, notadamente Anchieta, tinha o poder de conversar com os espíritos conferindo aos missionários uma “autoridade” muito mais eficaz do ponto de vista da persuasão para a conversão.<sup>479</sup> Da mesma forma que acreditavam que o pajé falava a verdade sobre as questões religiosas devido ao poder de persuasão dos rituais de cura executados por ele, passaram a acreditar na pregação dos padres. Entretanto, para os jesuítas, a questão não se restringia a curar as enfermidades dos *brasis* – mesmo porque nem sempre eles conseguiam impedir a morte dos nativos. A grande pretensão era convencê-los de que a aceitação da cura cristã em detrimento dos rituais dos pajés conduziria também à cura da alma. Ou seja:

---

<sup>476</sup> CARTA ao P. Simão Rodrigue, Lisboa. Baía, 6 de janeiro de 1550. MB, I v., p. 164-165.

<sup>477</sup> CARTA ao P. Simão Rodrigues, Lisboa. Baía, 15 de abril de 1549. MB, I v., p. 118.

<sup>478</sup> BREVE do papa Inocênciao XIII para os religiosos da Companhia de Jesus poderem curar sendo peritos em medicina. Notícia e Inventário... Mç. 41. ANTT. Cartório Jesuítico.

<sup>479</sup> ANCHIETA, José de. *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões*, p. 179. O envolvimento de Anchieta e dos jesuítas com a prática de cuidar dos doentes refletia um dos elementos pastorais do Novo Testamento: Jesus acrescentou ao poder de perdoar – no Velho Testamento, somente Deus tinha o poder de perdoar os pecados – o poder de curar os “pecados” do corpo. Ele era um “médico” de almas e de corpos enfermos através de suas ações milagrosas. Segundo o Novo Testamento, Jesus transmitiu esse poder aos apóstolos e daí aos membros da Igreja. Note-se que a maioria dos hospitais na Europa do século XVI era controlada por religiosos. Entretanto, eles não podiam exercer a medicina porque esta era uma profissão suspeita e contrária aos princípios cristãos. Cf. WHITE, Andrew. *A history of the warfare of science and technology in christendom*. New York: George Braziller, 1955, p. 28. A noção de medicina começou a se modificar a partir do século XVI quando a medicina hipocrática aprimorada pelos médicos do Renascimento passou a se espalhar pela Europa – com menor vigor e rapidez na região da Península Ibérica em função da forte hegemonia católica. Além disso, é preciso destacar que os jesuítas não possuíam grandes conhecimentos médicos. Mas os missionários sabiam muito mais do que os pajés sobre as doenças contraídas pelos nativos em função dos contatos com os europeus, e eram, justamente, essas doenças que tinham um efeito terrível sobre os “índios” que não possuíam qualquer defesa natural para combatê-las.

mesmo que morressem, ainda podiam vislumbrar a entrada no verdadeiro paraíso. Essa era a questão: fazê-los acreditar que a cura da alma era mais importante do que a cura do corpo. Nesse sentido, o relativo avanço na conversão dos *brasis* é devedor do notável carisma<sup>480</sup> de Anchieta.

Mas havia outros agravantes à conversão dos *brasis*. Dentre eles havia o canibalismo e a poligamia. Com relação ao canibalismo, a atitude possível foi a “tolerância a partir da intenção de ignorância”. Além das práticas terapêuticas, a tolerância com os ritos nativos foi uma das causas do sucesso do processo de missão jesuítica na América Portuguesa. As decisões sobre quais costumes podiam e/ou deviam ser tolerados foi questão de muita importância para os integrantes da Missão no Brasil.<sup>481</sup> Quanto à poligamia foram implementados recursos e adotadas certas práticas. Logo se viu que convencer os nativos a escolherem uma dentre suas várias mulheres era tarefa infrutífera.<sup>482</sup> Além disso, as leis positivas da Igreja sobre casamentos consangüíneos inviabilizavam o casamento cristão dos nativos uma vez que eles adotavam práticas de casamento cruzado entre parentes. Na tentativa de encontrar uma solução aceitável, Nóbrega – perito em direito canônico – argumentava que mesmo impossibilitados de realizar casamentos dos *brasis* de acordo com as leis da Igreja, os jesuítas poderiam casá-los segundo o direito natural, ou seja, poderiam ser casados *in lege naturae*.<sup>483</sup> No entanto, o casamento natural

---

<sup>480</sup> No sentido weberiano do termo. Cf. Weber, Max. *Economy and society*. In.: ROTH, G. & WITTICH, C. (Ed.). Berkeley: University of California Press, 1978, v. 1., p. 241-249.

<sup>481</sup> Nesse aspecto, os jesuítas adotaram uma ação de prudência no sentido de aceitar os costumes toleráveis – menos “pecaminosos” – dos *brasis* para que com o tempo, com o avanço da educação e da conversão entre as novas gerações aquele abominável costume pudesse ser abandonado. Cf. *CARTA ao P. Simão Rodrigues, Lisboa. Baía, agosto de 1552*. OP, p. 145.

<sup>482</sup> Segundo O’Malley, os “índios” do Brasil não possuíam qualquer conceito de casamento no sentido em que lhe é atribuído nas sociedades ocidentais. O’MALLEY, John W. *Os primeiros jesuítas*, p. 72.

<sup>483</sup> No sentido em que o casamento era uma instituição natural pré-existente ao surgimento da Igreja. *CARTA ao P. Inácio de Loyola, Roma. São Vicente, maio de 1556*. MB, II v., p. 278.

não era suficiente para impedir a poligamia. Os *brasis* aceitavam o casamento, prometiam manter a monogamia, mas não abandonavam suas outras mulheres. Por causa disso, os jesuítas preferiam casar os nativos jovens que estavam a consumir o primeiro casamento e ignorar as outras mulheres que eles pudessem vir a adquirir na vida. Nesse caso, não se tratava, *strito sensu*, de poligamia, mas de relacionamentos extra conjugais.

Mesmo o casamento dos jovens nativos esbarrava na questão da consangüinidade. Como as comunidades eram pequenas, praticamente todos os seus integrantes eram parentes em algum grau. Os jesuítas tinham que decidir, a partir da análise de cada caso, se o casamento poderia realizar-se até que receberam uma permissão especial de Roma que, na prática, possibilitava um certo relaxamento das leis positivas da Igreja.<sup>484</sup> Os missionários jesuítas no Brasil prudentemente decidiram optar pela tolerância com relação aos pecados menores – as relações extra conjugais, os casamentos consangüíneos – na intenção de obter resultados capazes de efetivar, com o tempo, a pregação e o exemplo, a conversão de todas as *gentes* da terra de modo que pudessem vir a integrar a cristandade católica como membros “civilizados” e harmonicamente hierarquizados do corpo místico do Império. Para tanto, adaptaram-se à realidade observada e aproveitaram o aprendizado advindo das experiências da prática vivenciada cotidianamente.

O maior exemplo dessa adaptabilidade pode ser observado nas cerimônias da missa. Eram nessas cerimônias que os padres puderam organizar representações teatrais para que as crianças indígenas dramatizassem passagens do Evangelho. Originalmente escritas em latim ou português, os textos para encenação eram depois traduzidos para o tupi. Nas missas, os jesuítas permitiam que os *brasis* dançassem e cantassem “a sua maneira”, tal

---

<sup>484</sup> CARTA ao P. Luís Gonçalves da Câmara, Roma. São Vicente, 31 de agosto de 1553. MB, I v., p. 521-525.

como faziam nas comemorações de suas vitórias nas guerras. Os nativos podiam também usar seus tradicionais paramentos religiosos, cantar em tupi e tocar seus próprios instrumentos. As palavras podiam persuadir, mas os jesuítas sabiam que se proclamadas em um ambiente teatralmente preparado para reforçar a apreensão de seu conteúdo, podiam-no ainda mais.

Pode-se dizer, então, que a adoção da prudência – na aceitação dos ritos dos nativos, na ignorância dos costumes que não conseguiam modificar – e da persuasão – nas pregações em língua tupi, na observação e apreensão da cosmologia indígena, na cura dos enfermos, na teatralização das cerimônias católicas – foram fundamentais para a efetivação do trabalho de missão dos jesuítas na América Portuguesa. Diante dos fracassos experimentados, eles elaboraram novas estratégias para a conversão, não raro, retrocedendo para avançar mais adiante. Principalmente, são esses aspectos que podem ser observados nas correspondências entre os jesuítas naqueles primeiros tempos de implementação do processo colonizador na Colônia. No entanto, mais importante ainda é o fato de que o relativamente intenso fluxo de troca de informações – entre os jesuítas, entre as autoridades políticas e religiosas – a elaboração de estratégias de adaptabilidade e, sobretudo as razões teológicas e políticas usadas para justificar suas ações<sup>485</sup> acabaram por proporcionar também a elaboração do arcabouço teórico do que, na virada do século XVII, começaria a

---

<sup>485</sup> Há que se destacar, aqui, o *Plano Civilizador* explicado em carta dirigida ao provincial da Ordem em Portugal, Miguel de Torres – confessor da rainha D. Catarina –, no ano de 1558. Cf. *CARTA ao P. Miguel de Torres, Lisboa. Baía, 8 de maio de 1558*. OP, p. 278-292. MB, II v., p. 445-459. Segundo relato de Serafim Leite: “Lei que se deve dar aos Índios, reduzida a estes seis concisos pontos: A lei que lhes hão-de dar é: [1] defender-lhes comer carne humana e guerrear sem licença do Governador; [2] fazer-lhes ter uma só mulher; [3] vestirem-se, pois têm muito algodão, ao menos depois de cristãos; [4] tirar-lhes dos feiticeiros; [5] mantê-los em justiça entre si e para com os cristãos; [6] fazê-los viver quietos, sem se mudarem para outra parte senão for para entre cristãos, tendo terras repartidas que lhes bastem, e com estes Padres da Companhia para os doutrinarem. Plano civilizador admirável, a cuja execução iria dar o governador Mem de Sá a força do braço civil” LEITE, Serafim. *Breve história da Companhia de Jesus no Brasil 1549-1760*, p. 22.

se consolidar como uma razão de Estado<sup>486</sup> determinante para a condução dos “negócios” da coroa portuguesa até, marcadamente, a primeira metade do século XVIII. Nesse sentido, para além dos trabalhos de confessionalização e missionação efetivados pelos padres da Companhia de Jesus, na Metrópole e nas áreas coloniais do ultramar, talvez, tenha sido a estruturação teórica de uma razão de Estado, capaz de traduzir os princípios teológico-políticos fundadores da noção de integração de todos os membros à sociedade do corpo místico, a mais importante contribuição da Ordem dos jesuítas à constituição e consolidação do Reino e do Império português na época Moderna.

---

<sup>486</sup> Cf. BEAU, Albin Eduard. *O conceito e a função do Imperium em Francisco Suárez*. Coimbra: Ed. Coimbra, 1949.



## Capítulo IV – De Romanitas a christianitas

Cuando miro los años que he pasado  
la divina razón puesta en olvido  
conozco que piedad del cielo ha sido  
no haberme en tanto mal precipitado.  
Entré por laberinto tan extraño  
fiando el débil hilo de la vida  
el tarde conocido desengaño  
mas, de tu luz mi oscuridad vencida  
el monstruo muerto di mi ciego engaño  
vuelve a la patria, la razón perdida.

*Rimas Sacras - Sonetos*  
Lope de Vega

### De D. João III a D. João V – Um *livro* sobre três séculos

#### 1 – O espaço *sacrum*

Tal como já se discutiu anteriormente, à semelhança daquilo que se iniciava em outros reinos europeus – nesse sentido, o período joanino, em muita medida, apresenta-se como um governo espelhado no de Carlos V, de Francisco I, de Henrique VIII e ao próprio governo pontifício – em Portugal, sobretudo, o movimento de *tranlatio* para a Império requereu da Coroa a implementação de um processo de confessionalização/ (re)cristianização da sociedade<sup>487</sup> com o objetivo de consolidar a legitimação política do

---

<sup>487</sup> Cf. HSIA, Ronnie Pó-Chia. *Social discipline in the Reformation: central Europe, 1550-1750*. London/New York: Routledge, 1989. PROSPERI, Adriano. *Tribunali della coscienza inquisitori, confessori, missionari*. Torino: Einaudi, 1996. PRODI, Paolo. *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*. Bologna: Il Mulino, 1994. PALOMO, Federico. *Disciplina christiana. Apuntes historiográficos en torno de la disciplina y el disciplinamiento social como categorías de la historia religiosa de la alta edad moderna*. In.: *Cuadernos de Historia Moderna*. Madri, n. 18, 1997.

monarca, o domínio e o controle sobre os súditos a partir do compartilhamento de um mesmo conjunto de valores ético, morais, religiosos e sócio-políticos assentado no princípio *cujus Regis illius religius*.<sup>488</sup> Ou seja: baseado na crença de que a hegemonia do poder do príncipe mantinha estreita relação com a homogenia da sociedade, dos súditos implicando em uma quase obrigatória aliança entre o poder religioso e o poder político através das premissas fundantes de uma teologia política. Tratava-se de constituir a sociedade do corpo místico, na qual o poder emanava da cabeça – rei – e era aceita por “todos” os membros da sociedade – súditos o que deveria valer para todas as sociedades do Império. Também foi analisado, aqui, que o compartilhamento de um mesmo conjunto de códigos pelas sociedades do Império refletiu uma proposta teológico-política que, a partir do início do século XVII já podia ser identificada como um *corpus* teórico de uma razão de Estado que viria a nortear as ações da Coroa portuguesa na condução dos “negócios”, no Reino e nas áreas coloniais de ultramar, notadamente até a primeira metade do século XVIII.<sup>489</sup>

Neste capítulo, pretende-se elucidar, a partir da análise das representações alegóricas que se encontram no acervo da igreja de São Roque em Lisboa,<sup>490</sup> algumas das práticas de representação artística que, como imagens, eram dadas a “ler” pelos súditos na Metrópole e que, ao mesmo tempo, serviram de modelos a serem reproduzidos na América

---

<sup>488</sup> Cf. PALOMO, Federico. *Fazer dos campos excelentes. Los jesuítas de Évora, la misión de interior y el disciplinamiento social em la época confessional (1551-1630)*. Florença: IUE, 2000. BETHENCOURT, Francisco. A Inquisição. In.: CENTENO, Yvette. *Portugal: mitos revisitados*. Lisboa: Salamandra, 1993.

<sup>489</sup> Cf. PAES, Maria Paula Dias Couto. As Minas do Rei Salomão. In.: *Teatro do controle. Prudência e persuasão nas Minas do Ouro*, p. 41-83.

<sup>490</sup> Largo Trindade Coelho, 1200 – Lisboa /Portugal. Anexo Museu de São Roque. Encontra-se, atualmente, sob a jurisdição da Santa Casa de Misericórdia de Lisboa.

Portuguesa para os súditos coloniais.<sup>491</sup> A opção pelo acervo iconográfico da igreja de São Roque justifica-se pela “extensão” temporal das alegorias que encontram lá representadas – do século XVI à primeira metade do século XVIII – o que pode, efetivamente, proporcionar a verificação do desenvolvimento das práticas de representação, o conteúdo de suas mensagens, desde o início do processo de confessionalização empreendido por D. João III, na primeira metade do século XVI, até seu momento de maior apogeu durante o reinado de D. João V na primeira metade do século XVIII. Assim, torna-se possível observar a consolidação dos pressupostos de uma razão de Estado teológico-política que, no limite, possibilitou, em muita medida, o controle e o relativo domínio das sociedades do Império pelos monarcas portugueses.

No início do século XVI, Lisboa encontrava-se, quase totalmente, delimitada pela muralha fernandina.<sup>492</sup> No lado oeste, onde hoje se localiza a igreja de São Roque, encontrava-se a torre de Álvaro Pais, também chamada de Porta do Condestável ou Postigo do Cargo. À época, ali existia um descampado e algumas modestas habitações. Mais tarde, aquela que era a oitava porta da cidade, passou a ser denominada como Postigo de São Roque porque, até 1755, teve no alto do arco uma imagem do santo.<sup>493</sup> Quando ocorreu a epidemia de peste, em 1505, foram ali sepultados os mortos um pouco para além dos muros da cidade. Ao que tudo indica, a epidemia teria sido provocada pelo contato com os marinheiros de uma nau veneziana que aportou em Lisboa naquele ano. Naquela época já

---

<sup>491</sup> CF. PAES, Maria Paula Dias Couto. Teatro da persuasão. In.: *Teatro do controle. Prudência e persuasão nas Minas do Ouro*, p. 127-198.

<sup>492</sup> Em 1373, D. Fernando mandou cercar a cidade de Lisboa com novos muros e torres altas. Ao todo foram edificadas 38 portas e 77 torres. Cf. *RESUMO Histórico da Ermida de São Roque e da sua Irmandade na Cidade de Lisboa*. Lisboa: Tipografia Teixeira, 1869, p. 11. . A partir desta parte, essa fonte será referenciada como se segue: RH.

<sup>493</sup> Esta escultura de São Roque, da época quinhentista, foi esculpida em pedra policromada com a inscrição *São Roche. Ora pro-nobis*. Atualmente, a peça encontra-se no Museu Arqueológico do Carmo em bom estado de conservação, com todos os atributos de representação do santo à exceção do bastão.

eram celebrados em França e na Itália os milagres de São Roque, protetor dos pestíferos.<sup>494</sup> D. Manuel I, rei de Portugal,<sup>495</sup> pediu ao governo do reino de Veneza, onde se encontrava sepultado o corpo do santo, que enviasse a Portugal uma relíquia de São Roque. Quando a relíquia chegou a Lisboa, os habitantes da cidade conduziram-na, em procissão, até o local da atual igreja, para que pudesse vigiar e defender a cidade. Decidiram edificar no local uma ermida dedicada ao padroeiro da peste.<sup>496</sup>

A construção da ermida foi iniciada em 24 de março de 1506<sup>497</sup> no local do cemitério dos mortos pela epidemia e, portanto, fora dos muros da cidade, mas junto à porta do Postigo de São Roque. A tradição dá notícia de que foi erguida pela própria população da cidade de Lisboa, incluindo a *fidalgua* e o povo, tendo ocorrido em fevereiro de 1515 a sua sagração pelo bispo D. Duarte.<sup>498</sup> A ermida foi construída conforme a orientação medieval de Oeste para Este.<sup>499</sup> Sua porta principal abria-se para a rua São Pedro de Alcântara onde hoje se situa a capela-mor.<sup>500</sup> Exatamente ao contrário da sua posição atual. Na posição original, o adro da ermida, denominado *Adro da Peste*, localizava-se em meio

---

<sup>494</sup> São Roque (1350-1379) pertencia à Ordem dos Franciscanos. Nasceu em Montpellier, França. De acordo com a tradição, São Roque nasceu com uma cruz vermelha gravada na pele, na altura do peito. Durante as epidemias de peste, muito comuns na época em que viveu, curava os doentes fazendo-lhes na testa o sinal da cruz. Com essa função, peregrinou pela Itália e França. Quando ficou enfermo, por causa do contágio, foi cuidado por um cão que lhe trazia pão e por um anjo protetor. De volta a Montpellier foi morto sob a acusação de ser um espião italiano. Depois de sua morte, foi identificado pelo sinal da cruz gravado em seu peito. Sua figura é representada como um peregrino com hábito franciscano e chapéu de aba larga. Na perna aparece a representação de uma grane chaga. Seus atributos são o cajado, botas de peregrino, um anjo enfermeiro e um cachorro com pão na boca. CUNHA, Maria José de. *Iconografia cristã*, p. 85.

<sup>495</sup> Segundo os relatos, naquele ano de 1505, a epidemia proliferou com tanta virulência que o Rei e a Corte passaram a residir temporariamente em Almerim. RH, p. 11

<sup>496</sup> Ibid., p. 14.

<sup>497</sup> De acordo com a inscrição na lápide junto à porta da Casa de despacho da Irmandade de São Roque.

<sup>498</sup> RH, p. 12.

<sup>499</sup> Havia o costume de se construir as igrejas no eixo leste-oeste fazendo com que a porta de entrada se abrisse ou para o sol nascente ou para o sol poente. Cf. GIRARD, marc. *Os símbolos na Bíblia*, p. 416.

<sup>500</sup> O altar principal da igreja, aquele que abriga, na maioria das vezes, a imagem do santo que dá nome à igreja. “Nas igrejas dá-se nome de capela aos espaços reentrantes onde estão situados os altares colaterais.” CORONA & LEMOS. *Dicionário de arquitetura*. São Paulo: Artshow books Ltda., 1989, p. 107. A capela de São Roque foi reedificada em 1567. TELLES, Baltazar. *Crónica da Companhia de Jesus*. Lisboa: s/ed., 1887, II v. p. 129.

ao cemitério dos pestíferos e foi consagrado em 24 de maio de 1527 pelo bispo D. Ambrósio de acordo com a inscrição na lápide que existia no local e hoje se encontra depositada em um dos corredores do edifício da Misericórdia de Lisboa, antiga galeria da Casa professa de São Roque. Parte do cemitério foi conservado no espaço interior da igreja, no assoalho em madeira na zona central – com numerações designando as campas – nas passagens e transcepto.<sup>501</sup> Depois da sagração da ermida, foi instituída a Irmandade de São Roque<sup>502</sup> dotada de estatutos próprios à qual se ligaram *fidalgos* e a população em geral.

Quando chegaram ao Reino, por incumbência de D. João III, os padres jesuítas Simão Rodrigues de Azevedo<sup>503</sup> e Francisco Xavier hospedaram-se no hospital de Todos-os Santos, situado no centro da praça do Rossio e próximo do *Paço*. No hospital, se ocuparam dos enfermos e, na pequena capela de São Roque, passaram a rezar missas, pregar e doutrinar a população. A capela apresentava as vantagens de estar localizada em uma área ampla e alta para aonde afluía, cada vez mais, a população da cidade de Lisboa sendo também freqüentada pelos padres do Colégio de Santo Antão. A idéia de implantação naquele local de uma Casa Professa e a elevação da capela à igreja de São Roque em Lisboa foi bem acolhida por D. João III em acordo com o processo de confessionalização iniciado no Reino e conforme as próprias pretensões da Companhia de Jesus de edificar igrejas e casas professoras de modo a desenvolver a implementação das atividades de

---

<sup>501</sup> Transcepto é arcada que separa a nave central – espaço livre que vai desde a porta de entrada da frente até o altar principal – da capela ou igreja da capela-mor. CORONA & LEMOS. *Dicionário de arquitetura*, p. 336.

<sup>502</sup> A Irmandade de São Roque foi, oficialmente, fundada entre 1525-1527 a partir da bula concedida pelo papa Gregório XIII em 8 de março de 1583. RH, p. 52.

<sup>503</sup> Simão Rodrigues viria a ser o primeiro provincial da Companhia de Jesus em Portugal – é considerado o “fundador” da Companhia no país – faleceu em 1579 e encontra-se sepultado na igreja de São Roque de acordo com a inscrição na lápide localizada na sacristia.

doutrinação e educação dos fiéis.<sup>504</sup> As pretensões do Rei e dos jesuítas foram atrasadas em função da recusa dos Irmãos da Confraria de São Roque que não quiseram ceder a ermida e o “Adro da Peste” para a edificação da Igreja. Chegou-se, mesmo, a pensar na construção da igreja e Casa professa no local da Senhora do Paraíso junto ao Campo de Santa Clara em frente à porta da cidade.<sup>505</sup> No entanto, a influência da embaixatriz Helena de Mascarenhas que residia defronte da porta principal do Carmo, nas chamadas *casas do arco* situadas na zona do *Postigo de São Roque*, que parece ter colaborado para a edificação no local inicialmente planejado. Helena de Mascarenhas teria contestado junto ao Rei a decisão da Câmara de Lisboa que votou pelo local da Senhora do Paraíso para a edificação da igreja e Casa Professa motivada pelo desejo de que “os padres da Companhia se instalassem próximo da sua residência.”<sup>506</sup>

Certo é que, entre as pressões e influências, a decisão final privilegiou a construção da igreja no local da capela de São Roque tendo D. Pedro de Mascarenhas sido enviado para tratar da concordância dos Irmãos da Confraria de São Roque. Os padres da Companhia de Jesus obrigaram-se a construir, às suas custas, uma capela especial para o culto de São Roque na futura igreja jesuítica. A companhia de Jesus tomou posse da ermida em primeiro de outubro de 1553 com celebração de missa solene, na presença do Rei, rezada pelo provincial geral dos jesuítas, Padre Jerônimo Nadal, e sermão realizado pelo padre Francisco de Borja.<sup>507</sup> A nova igreja foi reedificada em 1557 e, apesar dos padres

---

<sup>504</sup> RH, p. 15.

<sup>505</sup> RH, p. 16

<sup>506</sup> TELLES, Baltazar. *Crónica da Companhia de Jesus*, II v. p. 131.

<sup>507</sup> RH, p. 17.

jesuítas desejarem mudar sua evocação, o rei D. João III decidiu pela manutenção da tradicional designação.<sup>508</sup>

D. João III pretendia a edificação de uma igreja com caráter monumental dividida em três naves. Os padres da Companhia de Jesus opuseram-se a essa idéia baseando-se nas normas estabelecidas pela Reforma Católica que propugnavam a construção de igrejas com características que espelhassem simplicidade e funcionalidade orgânica. O que resultou das pretensões reais e dos princípios jesuítas foi uma igreja caracterizada por linhas austeras cuja expressão exterior simples e sóbria – o chamado “estilo chão” – contrasta com o peso decorativo do interior em azulejo, talha dourada e quadros a óleo. A planta expressa a largueza de concepção – uma só nave, larga e extensa, capela-mor pouco profunda, transcepto pouco significativo, existência de tribunas e galerias sobre as capelas – própria do que foi posteriormente impropriamente designado “estilo jesuítico” ou “igreja salão”.<sup>509</sup> A primeira pedra para a sua edificação foi lançada, em 1555, pelo padre jesuíta Nunes Barreto, Patriarca da Etiópia.<sup>510</sup> Consensualmente admite-se ter sido o arquiteto real Afonso

---

<sup>508</sup> Mantém-se até os dias atuais a Irmandade de São Roque cujo Compromisso foi redigido a 1 de março de 1628 e aprovado a 27 de agosto de 1631. RH, p. 53.

<sup>509</sup> Aqui, considera-se tal designação um tanto generalizante e reducionista em função das adaptações de estilo, sempre que se apresentou necessário, nas construções jesuíticas em diversas igrejas em Portugal, no Oriente e no Brasil. No caso da igreja de São Roque em Lisboa vale a pena destacar que a importância da boa audição dos sermões por uma vasta audiência foi referenciada no conhecido *Sermão das Quarenta Horas* pregado pelo padre António Vieira, em 1642, justamente no púlpito direito daquela igreja. Cf. VIEIRA, António, S. J. *Obras completas do padre António Vieira – Sermões*. Lisboa: Lello & Irmão Editores, 1959. Em frente a esse púlpito, está o túmulo de D. Francisco Tregian. Na lápide, a interessante inscrição: “Aqui está de pé o corpo de Dom Francisco Tregian, fidalgo inglês mui ilustre: o qual depois de confiscados os seus estados e grandes trabalhos em 28 anos de prisão pela defesa da fé católica em Inglaterra na perseguição da Rainha Isabel [Elizabeth I] no ano de 1608 a 25 de Dezembro morreu nesta cidade de Lisboa com grande fama de santidade – havendo 17 anos que estava sepultado nesta Igreja de São Roque da Companhia de IHS no ano de 1625 os 25 de Abril se achou seu corpo inteiro e incorrupto e foi colocado neste lugar pelos Ingleses Católicos residentes nesta cidade, aos 25 de Abril de 1626.”

<sup>510</sup> RH, p. 17.

Álvares o principal responsável pela construção da igreja entre 1566 e 1575. Depois, supõe-se que tenha ocupado a mesma função Baltazar Álvares.<sup>511</sup>

Em contraste com a simplicidade do exterior, o espaço interno foi significativamente ornamentado de acordo com a idéia de que a igreja, como representação do corpo de Cristo, deveria ter o interior mais valorizado porque simbolizava a “alma” e o exterior, o “corpo”.<sup>512</sup> Como espaço simbólico, a própria concepção arquitetônica da igreja está repleta de significados. O acesso principal ao interior da igreja é feito por uma porta centralizada e delimitada por duas colunas com pedestais de base quadrada. A porta de acesso marca a passagem entre o mundo exterior profano e o espaço interior sagrado. As duas colunas simbolizavam a eterna estabilidade e o vão entre elas a entrada para a eternidade.<sup>513</sup> Adentrar o espaço sagrado pressupunha um sentido ritualístico e iniciático, remetendo a uma simbologia de passagem, de iniciação. Da porta de entrada até o barravento,<sup>514</sup> apresenta-se a primeira passagem. Da nave para a Capela-mor, há o transepto caracterizando mais uma passagem. A Capela-mor era o lugar sagrado por excelência.

No interior da igreja, o ambiente cênico, a iluminação – concebida por meio de janelas nas galerias laterais e outras três no alto do coro – tem grande influência na forma como caracteriza e enaltece as alegorias representadas. Os azulejos da escola Triana de Sevilha que cobrem toda a área das paredes sob o coro alto e o transepto – está datado com

---

<sup>511</sup> MADEIRA RODRIGUES, Maria João. *A igreja de São Roque*. Lisboa: Santa Casa de Misericórdia de Lisboa, 1963, p. 13.

<sup>512</sup> A preocupação com a ornamentação do espaço interno em contraste com o exterior remete-se à idéia tridentina resumida, entre outros, por Caetano nos *quatro Primi Libri di Architettura*, publicado em Veneza, em 1544.

<sup>513</sup> CIRLOT, Jean-Eduardo. *Dicionário de símbolos*. São Paulo: Editora Moraes, 1984, p. 168.

<sup>514</sup> O barravento é o que o próprio nome sugere: uma peça, geralmente de madeira, localizada entre a porta principal e a nave da igreja com a função de barrar o vento. Há que se lembrar que, à época, para a iluminação do ambiente, eram utilizadas, principalmente, velas.



legendas de 1596. Fazem um contraste paradoxalmente harmônico com as faixas de mármore branco e róseo da igreja criando um equilíbrio cromático que convida a permanecer em seu interior. A talha dourada e a pintura preenchem grande parte do espaço interno. As esculturas integram-se, por um lado, nas capelas laterais de acordo com representações específicas da Companhia de Jesus, e por outro, na estrutura da igreja, em nichos sobre os púlpitos onde se encontram representações dos quatro santos evangelistas em mármore branco. No alto, ladeando o teto da nave, há uma série de pinturas a óleo representando a *Vida de Santo Inácio de Loyola* atribuídas a Domingos da Cunha, pintor jesuíta da primeira metade do século XVII,<sup>515</sup> e painéis curvos em forma triangular, nos intervalos dos arcos superiores, onde se encontram representados os Doutores da Igreja. A pintura que ornamenta o teto da nave foi concebida sob forma ilusória de abóbada estruturada por quatro arcos como que simulando sustentar um falso teto em que é possível observar zimbórios<sup>516</sup> abertos e três cúpulas.<sup>517</sup>

É justamente a exuberância ornamental da igreja de São Roque, concebida em diversas fases conforme revelam os diferentes estilos das capelas laterais,<sup>518</sup> que justifica o monumento como um importante instrumento de análise porque espelha, ao longo do tempo, a consolidação das práticas de representação alegóricas que eram dadas a ver aos súditos – modelos que foram freqüentemente reproduzidos na América Portuguesa – com vistas ao compartilhamento de um mesmo conjunto de valores ético, morais, religiosos e sócio-políticos pelos membros do corpo místico do império português.

---

<sup>515</sup> Cf. SERRÃO, Vítor. *O maneirismo e o estatuto social dos pintores portugueses*. Lisboa: Lello & Irmão, 1973, p. 174-175.

<sup>516</sup> Tribunas suspensas em forma de arco de onde se pode acompanhar os rituais litúrgicos.

<sup>517</sup> A zona próxima da fachada foi reconstruída e restaurada após o terremoto de 1755. RH, p. 22.

<sup>518</sup> A ornamentação da Igreja foi realizada entre a segunda metade do século XVI e a primeira metade do século XVIII.

## 2. *Corpus Mysticum*

Ao entrar na igreja de São Roque em Lisboa, os súditos tinham diante dos olhos as mensagens que eram dadas a “ler” nos altares laterais localizados na nave, tal como um livro de *emblemas* dispostos como páginas abertas, “formando narrativas de vidas de santos [...] deixando-se o discurso da vida dos santos por conta da memória do espectador”,<sup>519</sup> como exemplos de mensagens sobre princípios e valores a serem adotados pelo bom cristão, e por associação, pelo bom súdito.

A igreja está ornamentada com oito capelas laterais, quatro de cada lado da nave. Do lado da Epístola,<sup>520</sup> a partir da porta principal em direção ao transepto, estão colocados, nessa ordem, as capelas sob a invocação da Senhora da Doutrina, de São Francisco Xavier, de São Roque e do Santíssimo Sacramento. Do lado do Evangelho,<sup>521</sup> a partir do mesmo ponto de observação, localizam-se as capelas dedicadas ao Menino Perdido, a Santo Antônio, à Senhora da Piedade e a São João Batista. As capelas laterais,<sup>522</sup> edificadas e ornamentadas em épocas diferentes, apresentam aparatos de ornamentação específicos, conquanto os diversos adereços simbólicos e representações alegóricas apresentem mensagens que integram um mesmo conjunto de valores ético, morais, religiosos e sócio-políticos que deveria ser apreendido pelos fiéis.<sup>523</sup>

---

<sup>519</sup> HANSEN, João Adolfo. A categoria “Representação” nas festas coloniais dos séculos XVII e XVIII. In.: *Congresso Festa, Cultura e Sociabilidade na América Portuguesa*, p. 17.

<sup>520</sup> De frente para a capela-mor, o lado da Epístola é o lado direito do espectador.

<sup>521</sup> De frente para a capela-mor, o lado da Epístola é o lado esquerdo do espectador.

<sup>522</sup> As capelas ou altares que integram uma igreja, à exceção da capela ou altar-mor, podem também ser designados como retábulos: “construção de talha da madeira ou de pedra lavrada, que guarnece uma parede em que se encosta um altar possuindo nichos e pranchas para imagens ou caxilhos para quadros e baixos – relevos.” CORONA & LEMOS. *Dicionário da arquitetura*, p. 409.

<sup>523</sup> Segundo João Adolfo Hansen, a arte do período era “uma técnica – não uma ‘estética’ – que regula efeitos, funcionando como um saber fazer de uma instituição anônima e coletiva de lugares comuns [...]”, uma técnica

Na capela da Senhora da Doutrina (figura 09)<sup>524</sup> dois medalhões em mármore atestam a existência, a partir de 1612, da Confraria dos Irmãos Oficiais da Senhora da Doutrina.<sup>525</sup> Tradicionalmente, a padroeira desses artífices congregados era Santana Doutrinando a Virgem, daí a invocação. Fato é que essa Congregação teve importância central sobre os trabalhos técnicos e artísticos empreendidos na igreja de São Roque, integrando em um sistema corporativo completo artífices e profissionais de todos os ramos de atividade. Muito ligada aos princípios morais e religiosos da Companhia de Jesus, tinha para os irmãos as vantagens de salvaguardar um constante campo de trabalho junto às edificações jesuíticas.<sup>526</sup>

É a única capela da igreja em que a talha ocupa toda a superfície interior, incluindo o teto em abóbada. Decorada em talha dourada, reflete uma decoração tardia, já inspirada pelo estilo português da época de D. João V.<sup>527</sup> Nas paredes laterais da capela, estão expostos em nichos relicários da coleção de D. João Borja. (Figura 10).<sup>528</sup> No retábulo

---

de “argumentos e ornatos aplicados segundo vários decoros e verossímeis de gêneros [...]”. HANSEN, João Adolfo. Notas sobre o Barroco. In.: *Revista do IFAC*. Ouro Preto: IFAC/UFOP, 1997, p. 12.

<sup>524</sup> Capela de Nossa Senhora da Doutrina. Igreja de São Roque em Lisboa. Arquivo particular.

<sup>525</sup> A própria sede da confraria se situava nesta capela. RH, p. 25.

<sup>526</sup> *Ibid.*, 26.

<sup>527</sup> Nesse sentido, destacam-se a composição centralizada em tribuna, as colunas pseudo-salomônicas laterais, a ornamentação com cachos de uva, parras, pelicanos, além de motivos tradicionais da talha da primeira metade do século XVIII. SERRÃO, Vítor. *O maneirismo e o estatuto social dos pintores portugueses*. Lisboa: Lello & Irmão, 1973, p. 123.

<sup>528</sup> Lateral da Capela de Nossa Senhora da Doutrina. Igreja de São Roque em Lisboa. Arquivo particular. A igreja de São Roque em Lisboa possui várias peças de relicários em exposição. Nos dois lados da Capela-mor, encontram-se dois altares de relíquias, o que evidencia não apenas a questão relativa à própria fundação da ermida original – com a doação de uma relíquia de São Roque mandada vir da Itália – quanto à tradição medieval ainda presente em Portugal nos séculos XVI e XVII. Cf. A maior parte dos relicários expostos integrava a coleção particular de D. João de Borja. MADEIRA RODRIGUES, Maria João. *A igreja de São Roque*, p. 27. D. João de Borja exerceu em Portugal o cargo de primeiro Conde de Ficalho. Como embaixador de Castela, passou diversos anos na Corte Imperial de Rudolfo II, função propícia à obtenção de relíquias de santos jesuítas. Mais tarde passou da embaixada da Alemanha para o mesmo cargo em Roma. RH, p. 55.



Figura 09 – *Capela da Senhora da Doutrina*



Figura 10 – *Lateral da Capela da Senhora da Doutrina*

central, sobre o trono,<sup>529</sup> encontra-se a imagem de Nossa Senhora segurando o Menino Jesus. Nos nichos laterais do altar, estão representadas as imagens de São Joaquim e Santana. Aqui, o tema da Capela constitui-se na própria mensagem. Qual o melhor exemplo de família e de vida católica? A doutrina, os ensinamentos da Igreja deveriam ser ensinados pela família a partir do exemplo de vida dos pais – tal como São Joaquim e Santana.<sup>530</sup> A figura de Nossa Senhora coroada parece indicar a consciência da função que lhe havia sido delegada diretamente por Deus.<sup>531</sup> Observando de frente para o altar, no nicho esquerdo, está a figura de São Joaquim. A imagem representa um homem com longas barbas, vestindo túnica e manto. A mão direita repousando sobre o peito. O braço esquerdo estendido à frente segura um cajado, atributo tradicionalmente utilizado nas representações de São Joaquim.<sup>532</sup> O semblante da imagem com a cabeça levemente inclinada, as sobrancelhas junto à linha dos olhos, a boca um pouco entreaberta, sugerem uma atitude veneração.<sup>533</sup> No nicho direito, a imagem de Santana está representada em pé, trajando uma vestimenta comprida e cabeça envolta por panos. Na mão direita, também segura um cajado. O braço direito parece carregar um livro, o livro da doutrina.<sup>534</sup>

---

<sup>529</sup> Parte central do altar, geralmente feito em degraus.

<sup>530</sup> Não por acaso, um retábulo semelhante – a Sagrada Família – encontra-se representado na Matriz de Nossa Senhora do Pilar de Ouro Preto em Minas Gerais. PAES, Maria Paula Dias Couto. *Teatro do controle. Prudência e persuasão nas Minas do Ouro*, p. 156. A representação é um pouco diferente porque apresenta a imagem de Santana Mestra com um livro aberto ensinando à pequena Virgem Maria. Nesta representação a imagem de Santana expressa uma mulher de certa idade, indicando a influência dos portugueses oriundos da região norte de Portugal, que vieram estabelecer-se nas Minas. Cf. RAMOS, Adriano Reis. Aspectos estilísticos da estatuária religiosa no século XVIII em Minas Gerais. In.: *Revista Barroco*, n. 17, 1993-96, p. 195.

<sup>531</sup> Cf. LE BRUN. *L'expression des passions & autres conférences. Correspondance*. Paris: Dedale Maisonneuve et Larose, 1994, p. 72. Charles Le Brun foi pintor do rei e diretor da Real Academia de Pintura e Escultura de Paris. O texto que se utiliza aqui como referência é a reunião de um conjunto de conferências proferidas pelo artista, em 1668, acerca das maneiras adequadas para as representações pictóricas e esculturais dos diversos “afetos” e sentimentos da lama humana.

<sup>532</sup> CUNHA, Maria José. *Iconologia cristã*, p. 18.

<sup>533</sup> Cf. LE BRUN, op. cit., p. 70.

<sup>534</sup> O fato de que os textos bíblicos não fazem referência aos pais da Virgem Maria não impediu suas representações. Segundo Maria José Cunha, a difusão da história e da devoção de Santana e São Joaquim

Caminhando em direção à Capela-mor, ao lado da Capela da Senhora da Doutrina, encontra-se a Capela de São Francisco Xavier. (Figura 11).<sup>535</sup> Conforme inscrição na lápide no interior da Capela, foi edificada em 1623 às custas de Luís Roiz de Elvas.<sup>536</sup> A ornamentação reflete a tendência classicista – também presente na Capela-mor – sóbria e equilibrada. O retábulo principal foi, inicialmente, ornamentado por um quadro atualmente desaparecido.<sup>537</sup> A imagem de São Francisco Xavier não está representada aqui com seus atributos mais comuns.<sup>538</sup> Nessa representação, é a figura do pregador, trajando vestimenta ornamentada – que segura na mão direita um ostensório e na esquerda o livro da pregação, vale dizer, a bíblia. Aqui, já surge a representação de um Francisco Xavier “consagrado” tanto pelos seus trabalhos nas missões do Oriente quanto como seu importante papel como um dos fundadores da Companhia de Jesus. Nas paredes laterais, duas pinturas apresentam importantes passagens da vida do santo e da Ordem jesuítica: *D. João III em audiência de despedida a Francisco Xavier quando de sua saída para a Índia em 1541* e *O Papa Paulo III no acto de enviar para Portugal os primeiros missionários da Companhia de Jesus*.<sup>539</sup> A localização desta Capela – ao lado da Capela da Senhora da Doutrina – é bastante significativa porque a doutrina e os ensinamentos católicos deveriam

---

remete-se ao Proto-evangelho de São Tiago, do século III. A Igreja nunca admitiu a inclusão deste livro como parte da Bíblia. Cf. CUNHA, op. cit., p. 72.

<sup>535</sup> Capela de São Francisco Xavier. Igreja de São Roque em Lisboa. Arquivo Particular.

<sup>536</sup> Note-se que a datação da Capela é do início do século XVII e que, em termos de representação alegórica espelha ainda muitos dos elementos que marcaram as práticas de representação do século XVI.

<sup>537</sup> RH, p. 28.

<sup>538</sup> Geralmente, é representado em atitude contemplativa, tendo o peito descoberto, no qual se vê um coração em chamas. Menos freqüente é a sua representação como peregrino. Tem como atributos tradicionais, um crucifixo, um coração alado e em chamas, sobre o qual pode também trazer uma cruz. Cf. CUNHA, Maria José da. *Iconologia cristã*, p. 95-95.

<sup>539</sup> Infelizmente, tais pinturas só puderam ser rapidamente observadas e a reprodução fotográfica não foi permitida porque ambas se encontram em trabalho de restauração.





Figura 11 – *Capela de São Francisco Xavier*



começar no seio da família e continuar a partir da assistência constante da pregação das “verdades” da Fé, tão poderosas que possibilitaram a São Francisco Xavier as conversões no Oriente longínquo. No alto do retábulo pode-se observar uma pintura em que estão representados alguns anjos a olhar para baixo e o símbolo irradiante – tal como os raios solares – com a inscrição da Companhia de Jesus ao centro em uma referência à inspiração que o Espírito Santo fornecia aos missionários jesuítas.

A capela seguinte, dedicada a São Roque, foi edificada na segunda metade do século XVI sob as custas da Ordem dos jesuítas e ficou a cargo da Irmandade de São Roque em função do acordo estabelecido quando da construção da nova igreja. Com estrutura classicizante, combina elementos arquitetônicos geometrizes com uma ornamentação que reflete o gosto da época no uso de colunas espiraladas – *salomônicas* – e motivos de inspiração nacional.<sup>540</sup> A talha dourada sobre fundo branco é única na igreja. No retábulo central encontra-se representada a imagem de São Roque com seus atributos tradicionais. (Figura 12).<sup>541</sup> No nicho esquerdo, está a imagem de São Tiago<sup>542</sup> e no direito, São Sebastião. Em vida, São Sebastião foi soldado e grande defensor dos cristãos perseguido

---

<sup>540</sup> Destacam-se os motivos: “pelicanos amamentando a cria” e parreiras. Na alegoria da *Compassione* do *Iconologia* de Cesare ripa, um pelicano bicando o próprio peito integra o conjunto de símbolos utilizados na representação para remeter à compaixão de Deus para com a humanidade. RIPA, Cesare. *Iconologia*, p. 58-59. Simbolicamente, as colunas eram utilizadas para representar a “árvore da vida”, o eixo do mundo, assim como a ligação entre o céu e a Terra. Cf. HEINZ-MOHR. *Dicionários de símbolos*, p. 103. No caso desta Capela, elas tem função decorativa e simbólica. A coluna *salomônica* é uma referência às colunas do templo e palácio de Salomão (I Reis 7).

<sup>541</sup> Capela de São Roque. Igreja de São Roque em Lisboa. Arquivo particular. Segundo a tradição, esta escultura mantém a estatura coincidente com a do santo. Na Casa de despacho da Irmandade de São Roque, existe uma vara com a inscrição: *Medida Ezacta do Glorioso S. Roque*.

<sup>542</sup> Santo apóstolo, filho de Alfeu e Maria Cleofas, meia irmã da virgem, é denominado São Tiago Menor para distingui-lo de seu homônimo mais velho. É representado vestindo túnica e manto e tem como atributos um bastão e um livro para simbolizar o Novo Testamento. Cf. CUNHA, Maria José da. *Iconologia cristã*, p. 44.



Figura 12 – *Capela de São Roque*

pelo imperador Diocleciano. Por ordem do imperador, Sebastião foi torturado preso a uma árvore e trespassado por flechas.<sup>543</sup> É, portanto, um santo mártir, e a sua representação na Capela de São Roque pode ser interpretada como um exemplo a ser seguido pelos fiéis, assim como São Roque, que não temeu a morte e cuidou dos pestíferos porque acreditava poder suportar todos os males por amor a Deus. A mensagem parece ainda mais evidente levando-se em consideração que Sebastião foi curado por Santa Irene e, depois de restabelecido, voltou a defender os cristãos.<sup>544</sup>

Na parede lateral, esquerda encontra-se o quadro *Aparição do Anjo a São Roque* (figura 13),<sup>545</sup> confeccionado em fins do século XVI que retrata o santo com seus atributos de peregrino: o cajado, o chapéu de abas largas e as botas, tendo ao lado um cão com um pedaço de pão na boca. O anjo representado no quadro aparece aqui para simbolizar a constante proteção de Deus sobre os fiéis. Sobretudo, sobre aqueles que em defesa do Seu nome prestavam qualquer tipo de serviço, ainda que fosse o de ser bom cristão e bom súdito. Na parede lateral direita, numa composição sobre azulejo, está representada a *Miraculização do Cardeal Inglês* para reforçar a mensagem central acerca do poder milagroso de São Roque na cura dos pestíferos.(Figura 14).<sup>546</sup> Nas portas da balaustrada em jacarandá que estão colocadas à entrada da Capela, pode-se observar as

---

<sup>543</sup> CUNHA, Maria José da. *Iconologia cristã*, p. 110.

<sup>544</sup> Tradicionalmente, a imagem de São Sebastião aparece representada com uma expressão corporal que sugere a idéia de arrebatamento, encantamento, admiração diante de alguma coisa que estava acima do conhecimento da alma humana. No caso, o poder de Deus. Segundo Le Brun, para representar *le ravissement*, a cabeça deveria estar inclinada para o lado do coração, significando o abatimento da alma, as sobrancelhas e os olhos elevados para o alto para figurar o desejo de descobrir o que a alma desconhecia. LE BRUN. *L'expression des passions & autres conférences. Correspondance*, p. 72. É interessante apontar para o fato de que a imagem que está na Capela de São Roque foge a esse modelo representativo. A figura tem a cabeça erguida e o corpo ereto.

<sup>545</sup> *Aparição do Anjo a São Roque*. Lateral da Capela de São Roque. Igreja de São Roque em Lisboa. Arquivo particular.

<sup>546</sup> *Miraculização do Cardeal Inglês*. Lateral da Capela de São Roque. Igreja de São Roque em Lisboa.



Figura 13 – *Aparição do Anjo a São Roque*





Figura 14 – *Miraculização do Cardeal Inglês*

representações do brasão da Confraria de São Roque, com as insígnias do orago, as Armas portuguesas e a coroa real para simbolizar o “harmônico” intercâmbio entre o poder espiritual e temporal e, por analogia, o *corpus mysticum* do Império.

A quarta e última capela do lado da Espítola é a Capela do Santíssimo Sacramento. (Figura 15).<sup>547</sup> Fundada em 1636 e originalmente dedicada a Nossa Senhora da Assunção – o que pode ser testemunhado pela imagem que ocupa a parte central do retábulo – foi, mais tarde, intitulada Capela da Doutrina por ter sido temporariamente mantida como capela particular da Confraria da Senhora da Doutrina. Com a mudança do Santíssimo Sacramento do altar-mor para esta Capela, foi colocada uma grade de isolamento junto à sua entrada.<sup>548</sup> A primitiva invocação integrava o conjunto alegórico das capelas anteriores na medida em que mostrava aos fiéis que a aprendizagem da Doutrina, a assistência às pregações, o exemplo de vida completamente dedicado ao amor de Deus representado nas capelas procedentes, é complementado pela idéia de que todo bom cristão deveria espelhar a sua vida no exemplo de vida de Nossa Senhora que tudo aceitou e a tudo se resignou por amor a Deus.<sup>549</sup>

Nas paredes laterais da Capela, estiveram expostas, durante cerca de 200 anos, as pinturas *Morte da Virgem e coroação da Virgem*, ambas datadas do final do século XVII. Atualmente, se encontram no átrio de entrada do Museu de São Roque anexo à igreja. Em seu lugar original, foram colocados, já no século XIX, relicários da coleção de D. João e Borja. Também, pode-se observar alguns desses relicários nas colunas laterais ao retábulo.

---

<sup>547</sup> Capela do Santíssimo Sacramento. Igreja de São Roque em Lisboa. Arquivo particular.

<sup>548</sup> RH, p. 32.

<sup>549</sup> Nossa Senhora da Assunção está representada com túnica e manto, sob os pés figuram vários querubins, tem olhar voltado para cima como a indicar a contemplação do paraíso. Cf. CUNHA, Maria José da. *Iconografia cristã*, p. 23. Cf. LE BRUN. *L'expression des passions*, p. 71.

De acordo com a inscrição em uma das paredes laterais da Capela, o terço inferior do revestimento em mármore das paredes só foi terminado em 1719.

No lado do Evangelho,<sup>550</sup> de frente para a Capela-mor, a primeira capela foi dedicada ao tema do Menino Perdido. (Figura 16).<sup>551</sup> Esta Capela, originalmente designada da Sagrada Família –<sup>552</sup> observe-se as imagens de Nossa Senhora, do Menino Jesus e de São José que ocupam a primeira bancada do retábulo – não por acaso localiza-se de frente à Capela da Senhora da Doutrina. De fato, a pintura que ocupa a parte central do retábulo representa Jesus pregando entre os doutores. A mensagem a ser transmitida remete-se à noção de que Jesus, ainda menino, já pregava as “verdades” da Fé. No entanto, a mensagem alegórica se complementa com as pinturas laterais: *Adoração dos Pastores* (figura 17)<sup>553</sup> e *Adoração dos Reis Magos*. (Figura 18).<sup>554</sup> Na *Adoração dos Pastores*, é interessante destacar a atitude de reverência das figuras representadas<sup>555</sup> - reverência que deveria ser imitada por todos os fiéis – bem como o fato de que existem na representação várias figuras angélicas que observam o Menino Jesus do alto do céu. Além disso, note-se a representação

---

<sup>550</sup> De frente para a Capela-mor, o lado do Evangelho é o lado esquerdo do observador.

<sup>551</sup> Capela do Menino Perdido. Igreja de São Roque em Lisboa. Arquivo particular.

<sup>552</sup> A Capela da Sagrada Família pertenceu à Irmandade ou congregação dos Nobres e foi executada às suas custas por concessão da Companhia de Jesus. Esta Corporação era privativa dos elementos da nobreza. RH, p. 42.

<sup>553</sup> *Adoração dos Pastores*. Lateral da Capela do Menino Perdido. Igreja de São Roque em Lisboa. Arquivo particular.

<sup>554</sup> *Adoração dos Reis Magos*. Lateral da Capela do Menino Perdido. Igreja de São Roque em Lisboa. Arquivo particular.

<sup>555</sup> Cf. LE BRUN. *L'expression des passions*, p. 73.





Figura 15 – *Capela do Santíssimo Sacramento*





Figura 16 - *Capela do Menino Perdido*



Figura 17 – *Adoração dos Pastores*





Figura 18 – *Adoração dos Reis Magos*

de um cordeiro, símbolo do sacrifício ao qual estava destinado o menino.<sup>556</sup> Na parte superior do retábulo, em forma de óculo, há uma pintura representando o nascimento de Jesus. O esquema de ornamentação de estilo clássico, sóbrio e equilibrado é análogo ao da Capela-mor e provavelmente edificada no mesmo período, ou seja, na primeira metade do século XVII.

A seguir, localiza-se a Capela de Santo Antônio, mandada edificar por Pêro Machado de Brito que teria deixado alguma herança à Companhia de Jesus para sua construção. (Figura 19).<sup>557</sup> Parcialmente destruída pelo terremoto de 1755 e restaurada no século XIX, seu aspecto atual não corresponde à sua original composição ornamental. À época da construção, acredita-se que apresentasse elementos clássicos e geometrizes como os da Capela-mor. No século XVIII, foi redecorada e novos elementos, típicos das práticas de representação deste período, foram acrescentados. Por fim, ainda sofreu modificações quando do processo de restauro no século XIX. Daí a notável sobreposição dos estilos de ornamentação.<sup>558</sup> Entretanto, conservou-se a imagem do orago original, qual seja, Santo Antônio. Ocupando o centro do retábulo, a imagem do santo representa um jovem vestido com o hábito da Ordem dos franciscanos, segurando um livro na mão esquerda que serve de apoio à imagem do Menino Jesus. Também conhecido como Santo Antônio de Pádua ou Antônio de Lisboa, viveu entre 1195 e 1231. Em vida, chamava-se Fernando, nasceu em Lisboa e morreu em Pádua, na Itália. Ao ingressar na Ordem, adotou

---

<sup>556</sup> Nesse sentido, pode significar o Cordeiro de Deus. Após ter batizado Jesus nas águas do rio Jordão, João Batista “vê Jesus aproximar-se dele e diz: ‘Eis o Cordeiro de Deus, que tira os pecados do mundo.’” (Jo, I, 29).

<sup>557</sup> Capela de Santo Antônio. Igreja de São Roque em Lisboa. Arquivo particular.

<sup>558</sup> RH, p. 42.



Figura 19 – *Capela de Santo Antônio*

o nome de Antônio em homenagem a Santo Antão.<sup>559</sup> Destacou-se como pregador e taumaturgo.<sup>560</sup> A mensagem a ser apreendida pelos fiéis – complementadas pelas pinturas alusivas aos milagres de Santo Antônio nas paredes laterais da Capela – era a da admiração diante do poder de Deus,<sup>561</sup> capaz de operar milagres através dos homens, reforçando a idéia central e sempre presente de reverência e exemplo de vida a ser imitado.<sup>562</sup>

A terceira capela, do lado do Evangelho, foi dedicada ao tema de Nossa Senhora da Piedade. (Figura 20).<sup>563</sup> A capela foi construída por indicação de Martim Gonçalves da Câmara, escrivão do rei D. Sebastião. No entanto, a ornamentação geral da Capela decorreu entre 1613 e 1711 e acabou por marcar o que se pode denominar um período de transição entre as práticas de representação alegóricas utilizadas desde o século XVI para o que viria a constituir-se como o conceito “palco-platéia” típico da primeira metade do século XVIII em Portugal.<sup>564</sup> Tal conceito confere maior teatralidade à alegoria representada e utiliza em abundância o aparato cênico. Na parte superior do centro do retábulo, está representado Cristo crucificado emoldurado por um círculo de anjos. Integram o círculo a representação de “raios” de metal para simbolizar os raios de luz que emanam da figura de Cristo. Ao fundo, a representação de uma cidade, provavelmente Jerusalém. Na parte inferior, está

---

<sup>559</sup> Santo Antão nasceu no Egito e era filho de nobres. Convertido ao catolicismo, muito jovem retirou-se para o deserto, onde teria padecido de freqüentes tentações demoníacas, sobretudo contra a humildade. É invocado como protetor contra doenças contagiosas. Cf. CUNHA, Maria José da. *Iconografia cristã*, p. 113.

<sup>560</sup> CUNHA, Maria José da. *Iconologia cristã*, p. 81.

<sup>561</sup> Segundo Le Brun, *L'Admiration* era a primeira e a mais moderada de todas as paixões, em que o coração sentia menos agitação. LE BRUN. *L'expression des passions*, p. 66.

<sup>562</sup> O mesmo orago está representado no primeiro retábulo, do lado do Evangelho, na Matriz de Nossa Senhora do Pilar em Ouro Preto – Minas Gerais. Cf. PAES, Maria Paula Dias Couto. *Teatro do controle. Prudência e persuasão nas Minas do Ouro*, 148-149.

<sup>563</sup> Capela da Senhora da Piedade. Igreja de São Roque em Lisboa. Arquivo particular.

<sup>564</sup> RODRÍGUEZ, Francisco. *História da Companhia de Jesus na Assistência em Portugal*, p. 238-240.





Figura 20 – *Capela de Nossa Senhora da Piedade*

uma escultura da *Pietà* representando Nossa Senhora segurando o filho morto nos braços depois do descimento da Cruz. Imediatamente abaixo, na porta do sacrário, está a pintura de Nossa Senhora das Dores. O retábulo, emoldurado por dois pares de colunas *salomônicas*, apresenta uma alegoria composta por quatro representações que dialogam: no ponto mais alto do retábulo, uma tarja com o escudo das Armas portuguesas, um tanto “estilizado”, amparada por dois anjos – o Estado como co-protagonista do drama do Calvário – (figura 21).<sup>565</sup> Cristo crucificado para simbolizar o sacrifício do Filho para o bem da humanidade, a aceitação plena da vontade divina por Nossa Senhora e a representação da Sua dor diante do sofrimento do Filho, mas também do sofrimento de todos os filhos de Deus. No conjunto, tem-se uma alegoria completa, conquanto de apreensão mais *aguda* na sua totalidade. O nicho lateral esquerdo está ocupado com uma imagem de Santa Verônica segurando,<sup>566</sup> como que em exposição, a representação do pano com o qual enxugou o rosto de Cristo durante a caminhada até o monte Calvário. (Figura 22)<sup>567</sup> Na expressão facial da figura de Santa Verônica nota-se imensa dor e sofrimento.<sup>568</sup> A imagem do rosto de Cristo demonstra seu sofrimento e reforça o simbolismo da alegoria do retábulo, que se espelha na expressão facial da figura de Santa Verônica, onde também se observa imensa dor e sofrimento. No nicho No nicho do lado direito,

---

<sup>565</sup> Tarja superior da parte central do retábulo. Capela de Nossa Senhora da Piedade. Igreja de São Roque em Lisboa. Arquivo particular.

<sup>566</sup> De acordo com a tradição, no caminho do Calvário, uma piedosa mulher enxugou o rosto de Cristo em um véu, ou sudário, no qual ficou impressa a expressão de Sua face. Na cena da Paixão, Verônica mostra o véu e conta: “Ò vos ommines qui transites. Ò vós todos que passais [...]”. é representada vestindo uma túnica, manto e vendo, tendo nas mãos o véu no qual parece o rosto de Cristo. Cf. CUNHA, Maria José da. *Iconografia cristã*, p. 39.

<sup>567</sup> Imagem de Santa Verônica. Capela de Nossa Senhora da Piedade. Igreja de São Roque em Lisboa. Arquivo particular.

<sup>568</sup> Os olhos cerrados, a cabeça levemente inclinada para o lado a indicar abatimento da alma. Cf. LE BRUN. *L'expression des passions*, p. 73.





Figura 21 – *Tarja superior do retábulo da Capela de Nossa Senhora da Piedade*



Figura 22 – *Imagem de Santa Verônica*

está representada a imagem de São Longuinho com os braços abertos, segurando na mão direita uma grande flecha, a cabeça e os olhos voltados para cima como que a demonstrar resignação diante da vontade do Criador. (Figura 23).<sup>569</sup>

A última e quarta capela, do lado do Evangelho, foi dedicada a São João Batista. Construção da primeira metade do século XVIII, mandada ser edificada pelo Rei D. João V, foi encomendada em Roma em 1740 e confeccionada entre 1742 e 1750. A direção dos trabalhos esteve sob a responsabilidade dos italianos Luigi Vanvitelli e Nicola Salvi. Nela, trabalharam mais de 130 artistas e artífices de diversos ramos de atividade.<sup>570</sup> O tema da Capela, localizada próxima à Capela-mor como era conveniente de acordo com a hierarquização representativa da época, refletia um dos aspectos particulares do Rei porque São João Batista era seu santo de devoção e considerado mesmo seu santo protetor. Originalmente, no século XVI, o espaço desta capela foi ocupado pela representação do tema Espírito Santo de São Roque. Esta capela foi sagrada, em 15 de dezembro de 1744, pelo papa Bendito XIV na igreja de Santo Antônio dos Portugueses em Roma. Depois foi integralmente montada para que o sumo pontífice pudesse nela celebrar uma missa em 6 de maio de 1747. No mês de setembro do mesmo ano a Capela foi desmontada e transportada para Lisboa em três naus. A montagem da Capela na igreja de São Roque teve a supervisão

---

<sup>569</sup> Imagem de São Longuinho. Capela de Nossa Senhora da Piedade. Igreja de São Roque em Lisboa. Arquivo particular.

<sup>570</sup> RH, 35. Os trabalhos de construção da Capela de São João Batista ocorreram em um lugar chamado Vicola da Pena, junto à praça do Pópulo em Roma. Um dos artistas intervenientes neste conjunto de trabalhos foi o famoso escultor Alessandro Giusti, que já havia executado trabalhos em Portugal a serviço de D. João V. Participou nos trabalhos do Palácio Convento de Mafra, onde fundou uma escola de escultura. Regressou a Roma em 1749. MADEIRA RODRIGUES, Maria João. *A igreja de São Roque*, p. 47.





Figura 23 – *Imagem de São Longuinho*

de Francesco Feliziani e Paolo Riccoli e só encontrou-se completada em agosto de 1752 após a morte de D. João V ocorrida em 31 de julho de 1750.<sup>571</sup> A exigência de utilização de materiais preciosos – diversos tipos de mármore, lápis-lazuli, ágata, verde antigo, alabastro, mármore de Carrara, ametista, pórfido roxo, branco-negro de França, brecha antiga, diásporo, jade, entre outros – foi determinada pela Coroa portuguesa. Para uma representação de tal dignidade, era imprescindível a utilização de materiais caros e “nobres” de acordo com a imagem de magnificência que marcou o reinado de D. João V.<sup>572</sup>

A pintura que ocupa o centro do retábulo representa o batismo de Cristo por São João Batista com a assistência de algumas representações de homens e mulheres. (Figura 24).<sup>573</sup> Na mão direita, a representação de João Batista segura uma concha que utiliza para derramar sobre Cristo a água batismal,<sup>574</sup> logo acima está representada uma pomba para simbolizar a presença do Espírito Santo no acontecimento. Ainda no alto da pintura, está representada a figura de homem idoso com barbas e cabelos brancos, ao que parece para simbolizar a “benção” do próprio Deus. No arco superior da Capela está representada uma tarja ladeada por dois anjos. (Figura 25).<sup>575</sup> Na tarja, a alegoria do corpo místico: o escudo das Armas portuguesas, em cima uma grande concha e, para finalizar, a representação da coroa portuguesa. Então, por analogia, o Estado português sob o “batismo” católico

---

<sup>571</sup> RH, 36.

<sup>572</sup> Cf. PAES, Maria Paula Dias Couto. *Teatro do controle. Prudência e persuasão nas Minas do Ouro*, p. 30-41.

<sup>573</sup> Quadro central, *Batismo de Cristo*, do retábulo da Capela de São João Batista. Igreja de São Roque em Lisboa. Arquivo particular.

<sup>574</sup> Segundo a Bíblia, João Batista foi o profeta encarregado de preparar a vinda de Jesus Cristo, fazendo a ligação entre as profecias do Antigo Testamento e o novo Advento. Filho de Isabel e Zacarias, primos da Virgem Maria, João logo cedo assumiu sua função de pregador, transmitindo ao povo o mistério da salvação através da remissão dos pecados e do batismo. Cf. Mc 1, 2-3. Mt 3, 4-5.

<sup>575</sup> Tarja do arco superior da Capela de São João Batista. Igreja de São Roque em Lisboa. Arquivo particular.





Figura 24 – *Batismo de Cristo*



Figura 25 – *Tarja do arco superior da Capela de São João Batista*

simbolizado no batismo do próprio Cristo porque encimado pela figura de uma grande concha, símbolo do batismo, e a zelar por esta “perfeita união”, está a figura da coroa real. A coroa significava “glória, alegria, e é sinal da dignidade régia e do sumo sacerdote, sendo também, por esta razão símbolo da honra.”<sup>576</sup> A mesma mensagem é reforçada pelas representações que ladeiam a base do retábulo de idêntica composição alegórica. Observe-se a figura 26.<sup>577</sup> Dois quadros laterais complementam a mensagem da capela: *Visitação e Pentecostes*. (Figuras 27 e 28).<sup>578</sup> Na pintura que representa a visita do anjo Gabriel à Virgem, Maria encontra-se ajoelhada em atitude de aceitação. O anjo segura na mão esquerda um ramo de lírios para significar justamente a virgindade de Maria. No centro da pintura, sobre a cabeça de ambos, paira a imagem de uma pomba para sinalizar a ação do Espírito Santo. Na representação do tema de *Pentecostes*, a figura de Nossa Senhora está sentada, com as mãos sobre o peito, rodeada pelos apóstolos. Sobre as cabeças das figuras que integram a pintura, caem gotas para simbolizar a presença do Espírito Santo. A maior parte dos apóstolos representados tem suas cabeças e olhares voltados para cima como que a reconhecer o acontecimento. De todo modo, aqui, é a ação do Espírito Santo de Deus que legitima todos os acontecimentos narrados e, por associação, o poder infinito e presente de Deus. Tal aspecto torna-se ainda mais evidente quando se observa o cimo central interior da Capela, onde se encontram representados raios – outra representação do Espírito

---

<sup>576</sup> HEINZ-MOHR, Gerd. *Dicionário dos símbolos*, p. 110.

<sup>577</sup> Base do retábulo da Capela de São João Batista. Igreja de São Roque em Lisboa. Arquivo particular.

<sup>578</sup> *Visitação*. Lateral esquerda. *Pentecostes*. Lateral direita. Capela de São João Batista. Igreja de São Roque em Lisboa. Arquivo particular.



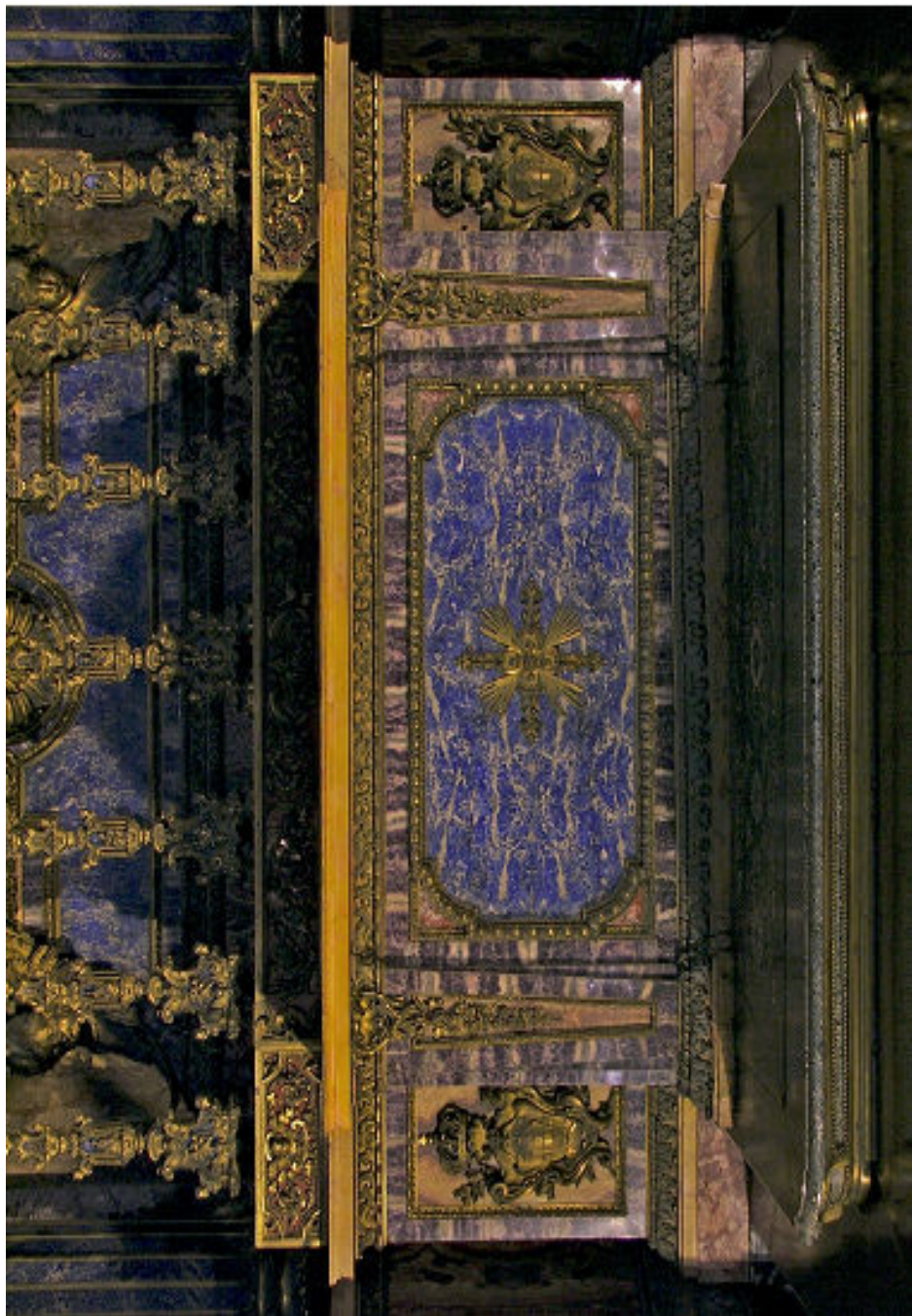


Figura 26 – *Base do retábulo da Capela de São João Batista*



Figura 27 – *Visitação*





Figura 28 - *Pentecostes*

Santo – ladeados por dois anjos, com uma cruz de madeira ao centro. (Figura 29).<sup>579</sup>

Os púlpitos, um de cada lado, ocupam a parte central da nave entre as capelas. Acima do púlpito, do lado da epístola, está representada, no partido superior, a imagem do evangelista São Mateus. A representação apresenta ao lado do santo a figura de uma criança, um anjo. O Evangelho de São Mateus começa com a descrição da árvore genealógica de Jesus<sup>580</sup> e tem como tema central os relatos do aparecimento do mensageiro celeste a José, para explicar a origem de Jesus Cristo concebido pelo Espírito Santo. O anjo menino, então, representa o portador da mensagem da revelação divina,<sup>581</sup> que, como intermediário entre Deus e os homens, anunciou o nascimento de Jesus Cristo e revelou o mistério da concepção a José. No partido inferior, está representado São Marcos – observe-se figura 30 –<sup>582</sup> com seus atributos: o livro dos evangelhos e a figura de um leão. O leão sempre era representado junto à imagem de São Marcos para simbolizar a dignidade real de Cristo e sua Ressurreição,<sup>583</sup> tema recorrente no Evangelho de Marcos. O leão também simbolizava o sol que a cada manhã surgia com sua luz para proporcionar o rejuvenescimento das forças vitais. O leão era, principalmente, símbolo da Ressurreição de Cristo a partir da noção geral, muito difundida à época, de que os leões nasciam mortos e assim permaneciam durante três dias até que fossem trazidos à vida pela respiração e pelas

---

<sup>579</sup> Cimo central interior da Capela de São Roque. Igreja de São Roque em Lisboa. Arquivo particular.

<sup>580</sup> Cf. HEINZ-MOHR, Gerd. *Dicionário de símbolos*, p. 15.

<sup>581</sup> HEINZ-MOHR, Gerd. *Dicionário de símbolos*, p. 22.

<sup>582</sup> Imagens de São Mateus e São Lucas. Igreja de São Roque em Lisboa. Arquivo particular.

<sup>583</sup> Cf. FERGUSON. *Signs & symbols in christian art*, p. 21.





Figura 29 – *Cimo central interior da Capela de São João Batista*



Figura 30 – *Imagens de São Mateus e São Marcos*

lambidas paternas.<sup>584</sup> O leão ainda era símbolo da tribo de Judá, e como descendente de Davi, Cristo Ressuscitado foi designado no *Apocalipse* com o título de “o leão da tribo de Judá”. (Ap. 5, 5).<sup>585</sup>

A obra *Humanae salutis monumenta ...*, de autoria de Benito Arias Montano, apresenta um emblema de São Marcos nas edições de 1571 e 1583. Na edição de 1571, compunham o emblema a imagem do santo escrevendo sobre uma mesa e a imagem de um leão deitado. Segundo Jean-Marc Chatelain, tal emblema, que integra um conjunto de figuras bíblicas acompanhadas de composições poéticas, servira ao uso “espiritual” que os jesuítas desenvolveram de forma sistemática, associando num único registro a imagem emblemática e a poesia religiosa com vistas a proporcionar a meditação dos fiéis. Na edição de 1583, o emblema de São Marcos também apresenta a imagem de São Marcos escrevendo com um leão deitado junto a seus pés. Inspirado no emblema da primeira edição, este último possui um estilo muito diferente que dá ao emblema um “efeito” de grandeza trágica muito apropriado para propiciar ao leitor uma atitude de meditação. Essa diferenciação indica uma evolução na iconografia no sentido do aperfeiçoamento do emblema como instrumento de meditação.<sup>586</sup>

No lado do Evangelho, no partido superior, a representação de São João, além do livro, atributos que aparecem em todas as reproduções dos santos evangelistas, para figurar

---

<sup>584</sup> NEINZ-MOHR, Gerd. *Dicionário de símbolos*, p. 215-216.

<sup>585</sup> Cf. GIRARD, marc. *Símbolos da Bíblia*, p. 626.

<sup>586</sup> “Il paraît assez vain de vouloir trouver l’explication de la différence de style dans une pure attribution d’influence, Qui repèrerait le poids d’une tradition flamande em 1571 et celui d’une influence italienne et maniériste em 1583. Ces caractérisations peuvent tout au plus aider à saisir un changement plus essentiel, Qui est l’approfondissement de l’image, entre 1571 et 1583 [...] Le décor quotidien de villes et d’intérieurs flamands du XVIe siècle qu’on peut observer dans la série de 1571 a été en effet remplacé em 1583 par des scènes et des attitudes très antiquisantes qui provoquent un resserrement très sensible de l’image sur l’argument principal, quand la multiplication des détails dans les gravures de 1571 favorise plutôt une dispersion du regard dans le tableau”. CHATELAIN, Jean-Marc. *Livres d’emblèmes et de devises. Une anthologie (1531-1735)*, p. 96-97.



os Evangelhos escritos por eles, foi pintada uma águia. A águia remete a uma série de conceitos associativos. Em primeiro lugar, simboliza a Ressurreição, a vida nova através do batismo, pois ela é “o único animal que podia encarar diretamente o sol e, após se expor ao mais alto calor solar, mergulhava numa fonte de juventude para renovar suas forças”.<sup>587</sup> Também representa a majestade divina de Cristo<sup>588</sup> e, ainda, a contemplação. Enquanto símbolo da contemplação, por associação, simboliza a prudência do cristão que deve contemplar os critérios da vida eterna e não aqueles da vida terrena,<sup>589</sup> figurando, nesse caso, a possibilidade de ascensão ao céu. De todo modo, a própria imagem pintada de São João evidencia uma atitude de contemplação, a cabeça erguida para o alto, os olhos voltados para cima. Contemplação da natureza divina de Cristo, o Salvador, um dos principais temas apresentados pelo Evangelho de João. No partido inferior,<sup>590</sup> está representado São Lucas com seus atributos de tradicionais: o livro dos evangelhos, e a figura de um boi. (Figura 31).<sup>591</sup> O boi figurava vários símbolos: significava a natividade,<sup>592</sup> tema central do Evangelho de São Lucas, quanto o sacrifício de Cristo.<sup>593</sup> Designava força e poder porque o boi tinha “a capacidade de fazer sulcos espirituais que

---

<sup>587</sup> HEINZ-MOHR, *Dicionário dos símbolos*, p. 12.

<sup>588</sup> Cf. GIRARD, Marc. *Os símbolos da Bíblia*, p. 705. Vale lembrar que a águia era, como se viu nas representações relatadas nas festas do *Triunfo Eucarístico* e do *Áureo Trono Episcopal*, que a águia era um dos atributos de Júpiter e era utilizada para simbolizar realeza.

<sup>589</sup> Cf. HEINZ-MOHR, Gerd. *Dicionário de símbolos*, p. 13.

<sup>590</sup> Observe-se na figura 31, na lateral esquerda, a pintura de um anjo que segura o escudo das Armas portuguesas.

<sup>591</sup> Imagens de São João e São Lucas. Igreja de São Roque em Lisboa. Arquivo particular.

<sup>592</sup> Cf. FERGUSON. *Signs & symbols in christian art*, p. 22,

<sup>593</sup> Cf. CUNHA,, Maria José da. *Iconografia cristã*, p. 47.





Figura 31 – *Imagens de São João e São Lucas*

recebem os jorros fecundos da chuva dos céus, ao passo que os chifres simbolizavam o seu poder de proteção invencível.”<sup>594</sup> Podia ainda simbolizar a energia criadora porque seus chifres representavam força e fecundidade.<sup>595</sup>

A representação dos quatro santos Evangelistas acima dos púlpitos, na parte central da nave da igreja, é absolutamente adequada ao conjunto de conceitos que são dados a “ler” nesse espaço. Tal representação evidencia seu caráter prescrito no sentido em que os textos dos Evangelhos escritos por eles relatam a história de Jesus Cristo, fornecendo temas sobre os quais os fiéis deviam meditar. Os relatos da vida de Cristo sobre a Terra tinham como função fornecer exemplos de vida virtuosa a serem desenvolvidos e adotados pelo bom cristão e, por associação, pelo bom súdito, enquanto instâncias intercambiáveis do corpo místico do Império português.

O transepto que separa a nave da Capela-mor está demarcado por uma pintura que pretende criar a ilusão de curvatura e também a existência de uma cúpula no teto da igreja. (Figura 32).<sup>596</sup> A representação tem como tema a Última Ceia ao centro e motivos ornamentais vários que complementam o conjunto. Acima da pintura de Cristo à mesa com os apóstolos, há a representação da figura da cara de um leão, provavelmente

---

<sup>594</sup> HEINZ-MOHR, Gerd. *Dicionário dos símbolos*, p. 58.

<sup>595</sup> GIRARD, Marc. *Os símbolos da Bíblia*, p. 637.

<sup>596</sup> Pintura no transepto da igreja de São Roque em Lisboa. Arquivo particular. A figura de um personagem que parece espreitar de um dos zimbórios é tradicionalmente associada a Filipe Terci, arquiteto de Filipe III de Espanha e II de Portugal.



Figura 32 – *Pinturas no transepto*

para simbolizar a Ressurreição de Jesus a partir da consagração da hóstia em Corpo de Deus que acontecia no altar da Capela-mor.

Finalmente, a Capela-mor, construída entre 1625 e 1628, apresenta os elementos mais significativos dentre as alegorias próprias da Companhia de Jesus. (Figura 33).<sup>597</sup> O retábulo, com dois partidos, apresenta quatro nichos onde encontram-se representados os santos mais importantes no contexto da fundação e da consolidação da Ordem jesuíta: Inácio de Loyola, Francisco Xavier, ao alto, e Luís Gonzaga<sup>598</sup> e Francisco de Borja<sup>599</sup> nos nichos inferiores. No centro, está a representação de Nossa Senhora da Visitação ou da Misericórdia.<sup>600</sup> O painel central superior é ocupado de acordo com pinturas que caracterizam as épocas do ano litúrgico.<sup>601</sup> O conjunto da composição do retábulo apresenta linhas clássicas, austeras e austeridade decorativa. O que parece evidenciar o ideal de austeridade e disciplina caros aos preceitos da Ordem. No entanto, os santos jesuítas em exposição parecem ter sido ali instalados para servir de exemplo de vida para fiéis. No limite, pode-se, inclusive, pensar que a sobriedade ornamental do retábulo estabelece uma

---

<sup>597</sup> Capela-mor da igreja de São Roque em Lisboa. Arquivo particular.

<sup>598</sup> De descendência nobre, Luís nasceu no castelo de Castiglione, na Itália. Ainda muito jovem, entrou para o noviciado jesuíta em Roma contrariando os desejos paternos. Em 1591, exercendo a função de cuidar dos enfermos, contraiu a peste e faleceu pouco tempo depois. É considerado padroeiro dos jovens e estudantes. Os atributos mais utilizados na representação da sua figura são um livro, um cilício, uma coroa ducal, um crucifixo e uma caveira. Cf. CUNHA, Maria José da. *Iconografia cristão*, p. 96.

<sup>599</sup> Foi o terceiro Geral da Companhia de Jesus, sucedendo Loyola e Nadal. É considerado protetor contra terremotos. Seu culto foi amplamente difundido, em Portugal e no Brasil, após o terremoto de 1755. Geralmente, é representado vestindo a batina da Companhia de Jesus ou paramentos sacerdotais. Como atributos tem a caveira, a cruz, a coroa, o chapéu de cardeal. *Ibid.*, p. 95.

<sup>600</sup> Está informação foi obtida a partir das pesquisas realizadas nos arquivos da igreja e também junto aos responsáveis pela conservação do templo. No entanto, não é possível reconhecer na representação os atributos que são comumente utilizados para esta invocação.

<sup>601</sup> Durante o período das pesquisas realizadas na igreja, tais pinturas, que formam um conjunto de sete quadros, encontram-se em processo de restauração.





Figura 33 – *Capela-mor*

relação de “equilíbrio” entre a prudência – expressa na austeridade do conjunto – e a intenção de persuasão presentes nas capelas laterais da igreja.

As análises das alegorias aqui apresentadas procuraram evidenciar a possibilidade de uma leitura coerente acerca tanto da influência dos jesuítas no processo de confessionalização e missionaçã – porque os elementos alegóricos que existem na igreja de São Roque em Lisboa podem ser identificados, em maior ou menor medida, nas igrejas do período colonial brasileiro – quanto na própria consolidação daquele processo que teve como objetivo imediato o estabelecimento do controle sócio-político das sociedades do Império e, com o decorrer dos séculos de colonização, a manutenção do disciplinamento dos súditos a partir da noção geral de que os conceitos de bom cristão e bom súdito eram indissociáveis. Dessa forma, a Coroa portuguesa pôde legitimar-se como condutora do “povo de Deus” e proporcionar as atividades propriamente exploratórias nas colônias do ultramar, enquanto, no Reino, estabelecia-se como instância, cada vez menos, questionável pela nobreza e admirada pelas populações quando o rei assumiu a sua função de cabeça do corpo político e social e a sociedade integrou-se, em consonância com as diferenças de *estados*, aos hierarquicamente definidos membros do corpo místico do Estado.

## Considerações Finais

Mas não sê tão ingrata  
Não esquece quem te amou  
E em tua densa mata  
Se perdeu e se encontrou  
Ai, esta terra ainda vai cumprir seu ideal  
Ainda vai tornar-se um imenso Portugal

*Fado Tropical*  
Chico Buarque/ Ruy Guerra

A grande questão que norteou as pesquisas que deram origem a este trabalho de tese foi sempre investigar as formas que possibilitaram ao Reino português, geograficamente tão desfavorecido, populacionalmente bastante limitado, constituir-se como um extenso império colonial, em esparsas áreas do mundo e manter, em boa medida, o domínio sob as sociedades dos territórios conquistados enquanto se desenvolvia um processo exploratório de grande monta. Não obstante o afincamento com que a historiografia sobre o tema foi estudada nunca pareceu que um processo colonizador apenas assentado quer fosse na repressão ou na montagem de um eficiente aparelho administrativo tenham sido capazes de garantir a manutenção do Império por um período de tempo considerável. Para além desses dispositivos, teria que haver outros elementos eficazes na agregação de territórios longínquos e povos com tradições tão díspares. Nunca se pretendeu a minimização acerca dos embates ocorridos entre as populações colonizadas e os colonizadores e, nem mesmo, o fato de que, como é óbvio, foi necessária a montagem de dispositivos administrativos para suportar o fluxo exploratório da *empresa* colonial para a Metrópole. Entretanto, ainda

assim, evidenciavam-se lacunas na apreensão do efetivo funcionamento do processo colonial.

Fato é que, já no trabalho de mestrado, foi possível identificar que, para além dos dispositivos de carácter mais formal e concretamente descritos na documentação, existiram outros elementos que possibilitaram a manutenção do domínio das áreas coloniais do Império português. Ora, o relativo do domínio e controle sobre as populações colonizadas, afinal, só foi efetivamente eficaz na medida em que a Metrópole conseguia reproduzir nas áreas coloniais um reflexo, ainda que ondulado e imperfeito, de sua própria imagem. Tal aspecto resultou de uma deliberada e bem estruturada opção pelo estabelecimento do compartilhamento de um mesmo conjunto de valores ético, morais, sócio-políticos e religiosos entre os súditos de todo o Império – colonizados e colonizadores, ainda que sua aplicação não se desse com tal perfeitabilidade. Naquele trabalho de mestrado, intitulada *Teatro do controle – Prudência e persuasão nas Minas do Ouro*, foi possível compreender como as práticas de representação e as linhas de conduta das autoridades metropolitanas nas Minas do século XVIII refletiam as ações de uma razão de Estado em que a teologia-política foi capaz de tornar válido e legítimo, em um único registro, a apreensão e aceitação do domínio a partir da noção geral de que se cumpria a vontade divina “harmonicamente coincidente” com as pretensões propriamente governamentais da Coroa portuguesa. Na condução dos *negócios*, a adoção da prudência marcando retrocessos quando foram necessários para proporcionar posteriores avanços. No nível da sociedade, as constantes representações do monarca, legítimo representante de Deus na Terra e a quem cabia a tarefa de condução do povo com *amor, justiça e liberalidade*, e dos preceitos católicos como exemplos de vida a serem seguidos pelos súditos na intenção última do descanso no céu.



Nesse caso, a persuasão das representações alegóricas nos eventos festivos e no interior das igrejas acabaram por tornar credível a associação “bom cristão / bom súdito”.

Entretanto, se tais instrumentos de domínio e relativa manutenção do controle sobre a sociedade das Minas no século XVIII foram fundamentais para a consolidação do processo colonizador – exploratório – naquela região e naquela época, restava perceber quando, como e porque aquelas premissas governativas começaram a ser adotadas como razão de Estado no contexto do Império português. Daí vislumbra-se, a tentativa de elucidação desenvolvida no presente trabalho de tese.

É certo que não se pode falar que o compartilhamento do mesmo conjunto de códigos “civilizacionais” entre os súditos do Império, tenha se constituído como uma razão de Estado, assentada em uma teologia política, no século XVI. Mas parece impossível ignorar as fontes que a originaram e a utilização, a partir do reinado de D. João III (1521-1557), dos princípios que viriam, a partir do século XVII, começar a ser teorizados pelos intelectuais e pensadores como uma razão de Estado teológico-política, fortemente marcada pelo neotomismo jesuítico, que passou a ser válida para a condução das ações governativas da Coroa portuguesa até notadamente a primeira metade do século XVIII.

As pesquisas e estudos empreendidos para a realização deste trabalho apontaram para o fato de que a efetiva formação do *Imperium* português iniciou-se no governo de D. João III a partir da decisão do monarca e de sua Corte de empreender um processo de confessionalização/ (re)cristianização da sociedade portuguesa em acordo com uma união, aparentemente paradoxal, entre o humanismo e os preceitos católicos do Concílio de Trento como forma de legitimar o seu poder afirmando-se como representante de Deus na terra e, portanto, condutor “escolhido” do povo. D. João III parecia saber que, na prática, só a

Igreja, com suas paróquias e seus missionários, teria possibilidades de penetrar nos rincões mais distantes, fosse Reino ou no ultramar, de modo a apresentar aos súditos os valores a serem compartilhados. Nesse sentido, a associação entre Igreja e Estado foi fundamental para o sucesso das pretensões do Rei. O que se poderia designar como “lapidação” do processo de confessionalização dos súditos acabou por se constituir a partir das experiências vivenciadas pelos missionários da Companhia de Jesus no Novo Mundo. Às noções de prudência e persuasão, já presentes nos princípios fundadores da Ordem jesuítica, foi acrescentada a idéia da necessidade constante de adaptabilidade diante das contingências imprevisíveis que surgiam em meio ao processo colonizador. Ao que tudo indica, a influência religiosa e política dos jesuítas, no Reino e na América Portuguesa, não pode ser desprezada, o que acaba por explicar, em muita medida, o poder que os padres da ordem vieram a gozar nos séculos que se seguiram.

Fato é que, D. João III empreendeu um processo de confessionalização e missionalização que teve como objetivo possibilitar o compartilhamento de um mesmo conjunto de valores ético, morais, sócio-políticos e religiosos pela totalidade de seus súditos com vistas à apropriação – e plena utilização – da representação do Império português como um corpo místico em que a “cabeça”/rei controlava os movimentos de seus “membros”/súditos hierarquicamente dispostos na sociedade do *corpus mysticum* proporcionando a possível unidade do Império.

Para tanto, o Rei procurou cercar-se de letrados, patrocinou as artes e as letras, representando-se como um monarca *agudo* e sintonizado com os pensadores contemporâneos, ao mesmo tempo que garantia a imutabilidade de algumas das tradições – de matriz medieval – tão caras à sociedade portuguesa. Não poupou esforços em fazer

representar o seu Estado em um registro teológico-político no qual a vontade do rei expressava a vontade divina, unindo em uma mesma leitura, de forma indissociável, as noções de que para ser bom cristão era também necessário ser bom súdito porque cada um deveria integrar, hierarquicamente, sua função como membro de um todo orgânico social e político expressando a sociedade do corpo místico.

O que aqui parece, teoricamente ordenado, na verdade, significou um empreendimento bastante conflituoso no qual não faltaram embates entre os representantes do poder temporal e do poder espiritual, entre colonizados e colonizadores, entre as diferentes autoridades fosse no Reino ou na Colônia. Mas foi justamente a dinâmica desses embates que, ao que tudo indica, pôde conduzir à constante readaptação dos princípios que nortearam as ações governativas adotadas pela Coroa portuguesa nos séculos que se seguiram.

## Fontes

### 1. Fontes primárias

#### 1.1. Manuscritas

Arquivo Nacional da Torre do Tombo - Lisboa

#### Cartório Jesuítico

**Mç. 4, n. 1:** *Provisão do Sr. Rei D. Sebastião para os padres do Collegio da Companhia de Santo Antão haverem na Casa da Índia 50 réis de cada quintal de pimenta e 100 réis de cada quintal das outras drogas para sempre (1574).*

**Mç. 19, n. 1:** *Sobre 5 mil cruzados que o Sr. Elrey cardeal d. Henrique tirou de pensam por espasso de 8 annos, e applicou ao Collegio de Santo Antão da Companhia de Jesus.*

**Mç. 41, n. 1:** *Breve do papa Inocênciao XIII para os religiosos da Companhia de Jesus poderem curar sendo peritos em medicina.*

**Mç 41, n. 7:** *Litterae executoriales in favorem privilegy exemptionis a decimis Societatis Jesu (1579).*

**Mç 41, n.11:** *Livrinho que contem varias Bullas de instituição e continuação de privilégios concedidos á Companhia de Jesus.*

**Mç 42, n. 30:** *Privilégios autênticos, concedidos a diversas regiões, de que goza a Companhia.*

**Mç 133:** *Alvará de ElRey D. Sebastião (1565).*

**Mç 133:** *Alvará de ElRey D. Sebastião (1577).*

## **Colecção de São Vicente**

**Livro 2:** *Cartas de D. Catarina contra a eleição de Frei André da Insoa*, fls. 33-42

**Livro 6:** *Carta de D. João III para o Papa com quem partilha as suas preocupações em relação aos conventuais de São Francisco e à sua ordenação*, fls.294-295.

## **Corpo Cronológico**

**Mss. 78, n. 105:** *Carta de Duarte Coelho, dando parte a ElRey ser muito conveniente fazemse as Povoações no Brazil distantes humas das outras, para assim se dilatarem a Nova Lusitânia. Olinda, 20 de dezembro de 1547.*

## **Papéis do Brasil**

**Cód. 4, MF 699-699<sup>a</sup>:** *Sentença que os padres do Mosteiro de S. Francisco de S. Paulo, obtiveram contra os jesuítas.*

**Cód. 6, MF 0698.** *Provisão de 6 de outubro de 1534. Doação a Martim Afonso de Sousa de cem léguas de terra, de juro e herdade para si e seus sucessores (fls. 369). Transcreve as cartas de confirmação de D. Sebastião, Filipe III, D. Filipe II (368v).*

**Cód. 9, MF 0694.** *Tomé de Souza chegou por mandado de ElRey D. João 3<sup>o</sup>. em 28 de março de 1549 e governou por annos athe 0 1556 em que regressou ...*

**Cód. 13, MF 1997.** *Fundação das Capitánias de São Vicente e Santo Amaro.*

**Cód. 15, Avulsos, Maço 3, doc. 6.** *Navios de que faz menção na fundação da Bahia. Conhecendo de bom pela menção que se faz delles que havia huã armada destinada para a navegação de Portugal e outra para a da costa do Brasil.*

**Cód. 15, Avulsos, maço 3, doc. 9.** *Mostraô os caminhos por onde a Coroa se introduzio nas cem legoas de Martim Affonso.*

Arquivo Histórico Ultramarino

### **Documentos Régios**

**Cód. 9, MF 0694.** *Doações e forais das capitánias do Brasil 1534-1536.*

**Cód. 112.** *Instruções para Tomé de Souza fazer uma fortaleza na Bahia. Aviso da chegada de Tomé de Sousa...*

**Cód. 112.** *Instruções para que Tomé de Souza proceda as nomeações necessárias para a organização administrativa da colônia.*

**Cód. 112.** *Reclamações sobre os capitães que não cumprem as ditas instruções...*

**Cód. 113.** *A Cabeça é a capitania da Baía ...*

**Cód. 114.** *Instruções para os colonos servirem de exemplo para os gentios.*

**Cód. 115.** *Notícias dos primeiros engenhos.*

### **Papéis Avulsos**

*Carta de Doação Feita por D. João III a Martim Afonso de Sousa, em 1535. (1780).*

Biblioteca da Ajuda – Lisboa

**49-I-81:** Cousas que fez ElRey D. Henrique que está em glória, no tempo em que as pode fazer antes de ter os trabalhos de Rey, mandado tresladar por Miguel de Moura, contem outras coisas como coisas do Infante D. Luis.

Biblioteca Nacional de Lisboa – Secção de Obras Raras

D'ABBEVILLE, C. *Histoire de la mission des pères en l'isle de Maragnan et terres circonvoisines.* Publicação original de 1614.

*Livro de Horas de D. Manuel, follio 9v.*

Biblioteca Nacional de Madrid

COLECCIÓN de documentos inéditos relativos al descubrimiento en América y Oceanía.(1864-1884).

Biblioteca Nacional de Paris

LOPO, Homem. *Atlas du roi Manuel de Portugal (Atlas Miller)*, 1519. Biblioteca Nacional de Paris, Département des Cartes et Plans, Rés. Ge DD683.

## 1.2. Impensas

ACENHEIRO, Cristóvão Rodrigues. *Coroniqua dos reis de Portugal*, In: *Collecção de Ineditos de Historia Portugueza*. Lisboa: Academia das Ciências, v. 4, 1824.

ALCIAT, André. *Les emblèmes*. Fac-símile de l'édition lyonnaise Macé-Bonhomme de 1551. Paris: KLINCKSIECK, 1997.

*ANAIS de D. João III*. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1951.

ANCHIETA, José de. *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões (1554,1594)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1933.

ANDRADA, Francisco de, *Crônica de D. João III (1571)*. Porto: Lello & Irmão, 1976.

BARROS, João de. *Da Ásia ... Dos feitos que os portugueses fizeram no descobrimento e conquista dos mares e terras do Oriente – Primeira Década (1552)*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1988.

BOTERO, João. *Da razão de Estado*. Coimbra: Universidade de Coimbra-Instituto nacional de Investigação Científica, 1992.

BRITO, Bernardo Gomes de. *História trágico-marítima* (1758). Barcelos: Companhia Editora do Minho, 1942, publicado sob a direção de Damião Peres, 3 v.

BRITO, Frei Bernardo de. *Da Monarchia Lusytana* (1597). Lisboa: Imprensa Nacional / Casa da Moeda, 1973.

*BULA Sublimus Dei. Papa Paulo III.* Texto traduzido para o inglês consultado no site <http://listserv.american.edu/catholic/church/papal/boniface/paul3.slavery.html>.

CÂMARA, Luís Gonçalves da. Autobiografia de Santo Inácio de Loyola. In: *Fontes Narrativi*, v. I, 1943. São Paulo: Edições Loyola, 1991.

CAMÕES, Luís de. *Os Lusíadas*. Lisboa: Sá da Costa, 1946.

CARDIM, Fernão, S. J. *Tratado da terra e gente do Brasil*. Rio de Janeiro: J. Leite & Cia., 1925.

*CARTA em que Erasmo dedica a D. João III as Chrysostomi Lucubrationes* (1527). Porto: Faculdade de Letras/Universitas Portucalensis, 1972.

*A CARTA de Pêro Vaz de Caminha*. Rio de Janeiro: Agir, 1990. Edição fac-símile de 1500.

CASTANHEDA, Fernão Lopes de. *História do Descobrimento e Conquista da Índia pelos Portugueses* (1551). Porto: Lello & Irmão Editores, 1975.

COLOMBO, Cristovão. *Diários da descoberta da América: as quatro viagens e o testamento*. Tradução de Milton Persson. Porto Alegre: L & MP, 1984.

CONFALONIERI, Gianbattista. *Por terras de Portugal* (1581). Biblioteca Nacional de Lisboa, 2003.

COSTA, Manuel da. *De Nuptiis Eduardi Infantis Portugaliae, atque Isabellae, illustrissimi Theodosii, Brigantiae Ducis, germanae Carmen* (1552). Biblioteca da Universidade de Coimbra.



*DISCURSOS Vários Políticos*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1999.

GÓIS, Damião. *Commentarii rerum Gestarum in Índia citra Gangem a Lusitanis anno 1538*. Biblioteca da Universidade de Coimbra.

LE BRUN. *L'expression des passions & autres conférences. Correspondance*. Paris: Dedale Maisonneuve et Larose, 1994.

LEITE, Serafim, S. J. *Breve história da Companhia de Jesus no Brasil. 1549-1760*. Braga: Livraria A. I., 1993.

LEITE, Serafim, S. J. *Breve itinerário para uma biografia do P. Manuel da Nóbrega fundador da Província do Brasil e da cidade de São Paulo (1517-1570)*. Lisboa/ Rio de Janeiro, s/ed, 1955.

LEITE, Serafim, S. J. *Cartas do Brasil e mais escritos do P. Manuel da Nóbrega (Opera Ominia)*. Coimbra: Acta Universitatis Conimbrigensis, 1955, p. 98.

LEITE, Serafim, S. J. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. São Paulo: Comissão do IV Centenário da cidade de São Paulo, 1954, 4 vol .

LEITE, Serafim, S. J. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa/Rio de Janeiro, s/ed., 1938-1950, 10 vol.

LOYOLA, Inácio de. *Constituições da Companhia de Jesus e Normas Complementares*. São Paulo: Loyola, 1997.

LOYOLA, Inácio de. *Constituições da Companhia de Jesus e Normas Complementares*. São Paulo: Loyola, 1997.

LOYOLA, Inácio de. *Diário espiritual de Santo Inácio de Loyola*. São Paulo: Edições Loyola, 1977.

LOYOLA, Inácio de. *Exercícios Espirituais*. São Paulo: Loyola, 1985.

LUÍS, António. *Epistola Panagyrica*. Lisboa, Biblioteca Nacional.

LUSITANO, Gaspare Varreiro, *Commentarius de Ophyra regione apud diuinam scripturam commemorata ...* Coimbra: Impresso por João Álvares, impressor da Universidade de Coimbra, 1561.

*MONUMENTA Brasiliae*. Roma, 1956-1960. In: *Monumenta Historica Societatis Iesu*, vol. 79, 80, 81, 87. Roma, 1956-1960, 4 vol.

*MONUMENTA Ignatiana ex autographis vel ex antiquioribus exemplis collecta*. Series Prime: *Epistolae et Instructiones*. Matriti, 1903-1911, 12 vol.

NADAL, P. *Acta P. Ignatii ut primum scripsit P. Ludovicus González, excipiens ex ore ipsius Patris*. “Atos do P. Inácio, como pela primeira vez os escreveu o P. Luís Gonçalves, recebendo-os da boca do próprio Padre”. In: *Monumenta Historica Societatis Iesu. Nadal III, 402,409. Fontes Narrativi*, v. I, p. 346-347, 1943.

*AS OBRAS de Gil Vicente*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda/Centro de Estudos de Teatro, v. I, 2002.

PEREIRA, Duarte Pacheco. *Esmeraldo De Situ Orbis*. Lisboa: Academia Portuguesa de História, 1988.

PINTO, Heitor Fr. *Imagem da Vida Cristã*. 1ª parte. Coimbra: João Barreira, 1563.

RESENDE, André. *Epítome Rerum Gestarum in Índia a Lusitanis, anno superiori, iuxta exemplum epistolae quam Nonnius Cugna dux Indiae Max, designatus, ad regem misit ex urbe Cananorio III. Iduas Octobris. Anno MDXXX*. Biblioteca da Universidade de Coimbra.

RESENDE, Garcia de. *Breve Memorial dos pecados e cousas que Pertencem ha Confessam*. Lisboa: Nicolau Gazini, 1518.

- RESENDE, Garcia. *Cancioneiro geral* (1563). Lisboa: Centro do Livro Brasileiro, 1973.
- RESUMO *Histórico da Ermida de São Roque e da sua Irmandade na Cidade de Lisboa*. Lisboa: Tipografia Teixeira, 1869.
- RIPA, Cesare. *Iconologia*. Milano: Editori Associati S. p. A., 1992.
- SAXÔNIA, Ludolfo (*Cartujano*). *Vita Christi*. Traduzido para o espanhol por Fr. Ambrósio Montesino. Alcalá, 1502. In: CODINA, A. *As origens dos Exercícios Espirituais*. São Paulo: Edições Loyola, 1977.
- SÍCULO, Cataldo Parísio. *Epistolae et orationes* (1568). Coimbra: Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, 1988.
- STADEN, Hans. *Verdadeira História e Descrição de um País de Homens Selvagens, Nus e Comedores de Homens situado no Novo Mundo*. Marburg, 1557. Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional.
- TEIVE, Diogo. *Comentarius de Rebus a Lusitanis apud dium gestis anno Salutis Nostrae MDXLVI*. Tradução para o português por ANDRÉ, Carlos Ascenso. *Diogo de Teive: Relação das proezas levadas a efeito pelos portugueses na Índia, junto a Diu, no ano da nossa salvação de 1546*. Lisboa: Cotovia-Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1995.
- TELLES, Baltazar. *Crónica da Companhia de Jesus*. Lisboa: s/ed., II v. 1887.
- VARAZZE, Jacopo de. *A Legenda Áurea*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- VASCONCELOS, Simão de. *Chronica da Companhia de Jesu do Estado do Brasil*. Rio de Janeiro: A. J. Fernando Lopes, 1865.
- VELHO, Álvaro. *Relação da Viagem de Vasco da Gama*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses-Ministério da educação, 1989.

VESPÚCIO, Américo. *Novo Mundo: cartas de viagens e descobertas*. Tradução de Luís Renato Martins. Porto Alegre: L & PM, 1984.

WICKI, Josef. *Documenta Indica (1540-1557)*. Roma, 1948-1954, 3 vol.

ZURARA, Gomes Eanes. *Crônica da Guiné (1450)*. Porto: Livraria Civilização, 1927.

### **1.3. Iconográficas**

#### **1.3.1. Acervo do Museu Grão Vasco – Viseu**

*Anunciação*. Óleo sobre madeira, 131 x 81 cm.

*Adoração dos Reis Magos*. Óleo sobre madeira.

*Circuncisão*. Óleo sobre madeira, 131 x 81 cm.

*Natividade*. Óleo sobre madeira, 131 x 81 cm.

*São Pedro*. Óleo sobre madeira de castanho.

*Última Ceia*. Óleo sobre madeira, 131 x 81 cm.

*Visitação*. Óleo sobre madeira 131 x 81 cm.

#### **1.3.2. Acervo artístico da Igreja de São Roque em Lisboa**

Capela da Senhora da Doutrina

- Imagens de santos: Nossa Senhora Coroada, São Joaquim, Santana.
- Lateral da Capela: exposição de relicários da coleção de D. João de Borja.

Capela de São Francisco Xavier

- Imagem de santo: São Francisco Xavier
- Laterais da Capela: pinturas *D. João III em audiência de despedida a Francisco Xavier quando de sua saída para a Índia em 1541*, *O Papa Paulo III no acto de*

*enviar para Portugal os primeiros missionários da Companhia de Jesus, alegoria do Espírito Santo.*

#### Capela de São Roque

- Imagens de santos: São Roque, São Tiago e São Sebastião.
- Laterais da Capela: pintura *Aparição do Anjo a São Roque* e painel em azulejo *Miraculização do Cardeal Inglês*.

#### Capela do Santíssimo Sacramento

- Imagem de santo: Nossa Senhora da Assunção

#### Capela do Menino Perdido

- Imagens de santos. Nossa Senhora, Menino Jesus e São José.
- Pintura central: *Jesus entre os Doutores*
- Laterais da Capela: *Adoração dos Pastores, Adoração dos Reis Magos*.
- Pintura ao alto: *Nascimento de Jesus*.

#### Capela de Santo Antônio

- Imagem de santo: Santo Antônio.

#### Capela de Nossa Senhora da Piedade

- Imagens de santo: Cristo Crucificado, *Pietà*, Santa verônica, São Longuinho.
- Pintura: Representação da cidade de Jerusalém (baixo-relevo).
- Tarja superior do retábulo.

#### Capela de São João Batista

- Pinturas: *Batismo de Cristo, Visitação, Pentecostes*.
- Representações: arco superior da Capela, base do retábulo da Capela, cimo central interior da Capela.

Esculturas sobre os púlpitos

- São Mateus, São Marcos, São João e São Lucas.

Transcepto para a Capela-mor

- Pintura: *Última Ceia*, figura da cara de um leão.

Capela – mor

- Imagens de santos: Inácio de Loyola, Francisco Xavier, Luís de Gonzaga, Francisco de Borja, Nossa Senhora da Visitação ou Misericórdia.

## Bibliografia

### 1. Obras de referência - Dicionários

ABBACINO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

AGOSTINHO, Santo. *A cidade de Deus (contra os pagãos)*. Petrópolis: Vozes, 1990.

AGOSTINHO, Santo. *Confessiones de San Agustín*. Traducidas por Eugenio Cevallos. Buenos Aires: Poblet, 1941.

AGOSTINHO, Santo. *De correptione et gratia. Secundum textum Maurinorum*. S/d., 1951.

AGOSTINHO, Santo. *O livre arbítrio*. Tradução de Nair Assis de Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995.

AGOSTINHO, Santo. *A trindade*. Tradução de Augustinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1995.

ALIGUIERE, Dante. *A divina comédia*. São Paulo: Vila Rica, 1991.

ALIGUIERE, Dante. *Da monarquia (1298)*. São Paulo: Tecnoprint S. A., 1997.

AQUINO, Santo Tomás. De regno. In: SANTOS, Arlindo Veiga dos. *Filosofia política de Santo Tomás de Aquino*. São Paulo: José Busharsky Editor, s/d., 3ª. edição.

AQUINO, Santo Tomás. *Summa Theologica*. Tradução de Alexandre Correa. São Paulo: Indústria Gráfica Siqueira, 1959.

ARISTÓTELES. *Arte retórica e arte poética*. Tradução de Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1959.

ARISTÓTELES, HORÁCIO & LONGINO. *A poética clássica*. São Paulo: Cultrix, 1997.

*BÍBLIA Sagrada*. Rio de Janeiro: Vozes, 1999.

- CALDERON de la Barca. *La vida es sueño. (Drama e Auto Sacramental)*. Barcelona: Edicomunicación S.A., 1994.
- CAMÕES, Luís de. *Os Lusíadas*. Lisboa: Popular, 1936.
- CIRLOT, Jean-Eduardo. *Dicionário de símbolos*. São Paulo: Editora Moraes, 1984.
- CARR-GOMM, Sarah. *The dictionary of symbols in western art*. New York: Facts on File, 1995.
- CASTIGLIONE, Baldassare. *O Cortesão*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- CATÁLOGO de exposição. B. ANTÓNIO, Fernando & FALCÃO, José António. *Francisco Henriques, um pintor em Évora no tempo de D. Manuel*.  
*O CATECISMO da Igreja Católica*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.
- CÍCERO. *Das leis*. São Paulo: Cultrix, 1967.
- CÍCERO. *Orações*. Rio de Janeiro: W. R. Jakson Inc. Editores, s/d.
- CÍCERO. Da Republica. In: EPICURO. *Antologia de textos*. Tradução de Agostinho da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- CORONA & LEMOS. *Dicionário de arquitetura*. São Paulo: Artshow books Ltda., 1989.
- ERASMO na Biblioteca Nacional, século XVI. Lisboa: A biblioteca, 1987.
- FERGUSON, George. *Signs & symbols in Christian art*. Londo: Oxford Univerty Press, 1954.
- GIRARD, Marc. *Os símbolos na Bíblia*. São Paulo: Paulus, 1997.
- GROTIUS, Hugo. *Le droit de la guerre et de la paix*. Traduit par P. Pradier-Fedéré. Paris: Presses Universitaires de France, 1999.
- HEINZ-MOHR, Gerd. *Dicionário de símbolos*. São Paulo: Paulus, 1994.
- LOPE DE VEJA. *Selección poética y la Gatomaquia*. Barcelona: Edicomunicación, 1999.



- HISTÓRIA do cristianismo*. Belo Horizonte: Ed. “O Lutador”, 1989.
- HORÁCIO. Arte retórica. In.: *A poética clássica*. São Paulo: Cultrix/EDUSP, 1981.
- MAQUIAVEL, Nicolau., *Il príncipe*. Milano: Mondadori Editore, 1994.
- MONTAIGNE, Michel. *Essais*, Livre I. In: *Euvres complètes*. Paris: Ed. du Seuil, 1967.
- AS OBRAS de Gil Vicente*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda/Centro de Estudos de Teatro, v. II, 2002.
- PLATÓN. *La República*. Traducción y notas de Patricio de Azcárate. Barcelona: Edicomunicación, 1999.
- OVIDIO. *Las metamorfosis*. Traducción y notas de Felipe Payro Carrió. Barcelona: Edicomunicación, 1995.
- SUÁREZ, Francisco. De Legibus. IN: ROBLEDO, Ignácio Gomes. *El origen Del poder político según Francisco Suárez*. México: Editorial Jus, 1948.
- QUINTILIANO, Fabio. *Instituições oratórias*. São Paulo: Edições Cultura, 1944.
- VARAZZE, Jacopo de. *A legenda Áurea*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- VASCONCELOS, Simão de. *Vida do venerável padre José de Anchieta*. Ministério da Educação e Saúde / Instituto Nacional do Livro. Biblioteca Popular Brasileira III, 1º. v., s/, 2 vol.
- VIEIRA, António, S. J. *Obras completas do padre António Vieira – Sermões*. Lisboa: Lello & Irmão Editores, 1959.

## 2. Artigos, capítulos, livros, dissertações e teses

ALBERTI, Leon Battista. *Da pintura (De pictura)*. Campinas. UNICAMP, 1992.

ALBUQUERQUE, Martim de. *A sombra de Maquiavel e a ética tradicional portuguesa*. Lisboa: FLUL/Instituto Histórico Infante D. Henrique, 1974.

ALENCASTRO, Luís Felipe. The apprenticeship of colonization. In: MANNING, Patrick, *slave trades 1500-1800. Globalization of forced labour*, v, 15. RUSSEL-WOOD, A. J. R. *An expanding world. The European impact on world history 1450-1800*. Aldeshot-Hampshire: Variorum, 1996, n. 4, p. 83-106.

ALENCASTRO, Luís Felipe. A interacção europeia com as sociedades brasileiras entre os séculos XVI e XVIII. In.: *Brasil: nas vésperas do mundo moderno*. Lisboa: CNCDP, 1992.

ALESSIO, Franco. Escolástica. In: LE GOFF & SCHMITT (Org.). *Dicionário temático do Ocidente medieval*. São Paulo: EDUSC, 2002, v. I

ALIGHIERI, Dante. *Da monarquia (1298)*. São Paulo: Tecnoprint S.A., 1997.

ALVIM, M. C. As populações indígenas do Brasil no século do descobrimento: aspectos e problemas. In.: *Revista de Arqueologia*. São Paulo: USP, 1993, v. 7.

ANDRADE, António Banha de. *História de um fidalgo quinhentista português. Tristão da Cunha*. Lisboa: Faculdade de letras da Universidade de Lisboa, 1974.

ANDRADE, António Banha de. *Mundos novos do Mundo*. Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar, 1972.

ARIÈS, Philippe & CAHRTIER, Roger (org.). *História da vida privada – da Renascença ao século das Luzes*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

ARNOLD, D. *A época dos descobrimentos 1400-1600*. Lisboa: Gradiva, 1983.

- ASSUNÇÃO, Paulo de. *A terra dos brasis. A natureza da América portuguesa vista pelos primeiros jesuítas (1549-1596)*, São Paulo: Annablume, 2000.
- AVELAR, Ana Paula. A cronística joanina da Expansão – Discursos de um poder imperial. In: *D. João III e o Império. Actas do Congresso Internacional Comemorativo do seu Nascimento*. Lisboa: CHAM/UNL, 2004.
- AZZI, Riolando. *A cristandade colonial: mito e ideologia*. Petrópolis: Vozes, 1987.
- BACZKO, B. Imaginação social. In.: *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, v. 5, s/d.
- BAÊTA-NEVES, L. F. *O combate dos Soldados de Cristo na Terra dos Papagaios: colonialismo e repressão cultural*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1978.
- BAKHTIN, Mikail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento. O contexto de François Rabelais*. São Paulo: HUCITEC/UNB, 1987.
- BARBOZA FILHO, Rubem. *Tradição e artifício. Iberismo e barroco na formação da América*. Rio de Janeiro: IUPERJ, 1998.
- BEATO, Agostinho Pires. *Rodrigo Sanches, Epistolário Latino*. Coimbra: FLUC, 1991.
- BEAU, Albin Eduard. *O conceito e a função do Imperium em Francisco Suárez*. Coimbra: Ed. Coimbra, 1949.
- BELLUZZO, Ana Maria de Moraes (Coord.). *O Brasil dos viajantes*. Rio de Janeiro: Fundação Odebrecht, 1994.
- BETHENCOURT, Francisco. O campo ético no século XVI. In: *Estudos de homenagem a Vitorino Magalhães Godinho*. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1998.
- BETHENCOURT, Francisco. A Inquisição. In: CENTENO, Yvette. *Portugal: mitos revisitados*. Lisboa: Salamandra, 1993.

- BITTERLI, Urs. *Cultures in conflict. Encounters between european and non-european cultures – 1492-1800*. Cambridge: Polity Press, 1989.
- BLOCH, Marc. Os reis taumaturgos: o caráter sobrenatural do poder régio - França e Inglaterra. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- BLUNT, William & STEARN, Willian T. *The art botacanical illustration*. Antique Collectors Club, 1994.
- BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- BOUCHON, Geneviève, *Afonso de Albuquerque – O leão dos mares*. Lisboa: Quental, 2000.
- BOUZA, Fernando. La relación de la nobleza portuguesa con la monarquía española. In: *las relaciones entre Portugal y Castilla en la época de los descubrimientos y la expansión colonial*. Salamanca: Universidade de Salamanca, 1996.
- BOXER, Charles R. *A Igreja e a expansão ibérica (1470-1770)*. Lisboa: Edições 70, 1981.
- BOXER, Charles R. *O império marítimo português – 1415-1825*. Lisboa: Edições 70, 1997.
- BOXER, Charles R. A note on portuguese missionary methods in the East: sixteenth to eighteenth century. In: CUMMINS, J. S. *The mission of the Church and the propagation of the faith – studies in the church history*. Cambridge: Cambridge University Press, v. 6, 1970.
- BUESCU, Ana Isabel. *Imagens do príncipe, discurso normativo e representação (1525-1549)*. Lisboa: Cosmos, 1996.
- BURKE, Peter. *A cultura popular na Idade Média: Europa 1550-1800*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

- BURKE, Peter. *A escrita da história*. São Paulo: UNESP, 1992.
- BURKE, Peter. *As fortunas d' "O cortesão"*. São Paulo: UNESP, 1997.
- BUXÓ, José Pascual. El resplendor intelectual de las imágenes: jeroglífica y emblemática. In: *Juegos de ingenio y agudeza. La pintura emblemática de la Nova España*. Madrid: Museo nacional de Arte, nov. 94-feb.95.
- CAETANO, Marcelo. Recepção e execução dos decretos do Concílio de Trento em Portugal. In: *Revista da Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa*, v. XIX, 1965.
- CALATRONI, Maria Teresa. Alguns aspectos de la dialéctica e Platon y Agustín. Proyeccion actual. In: *Veritas*, v. 43, n. 4, p. 885-896, dez-1998.
- CARDIM, Pedro. A diplomacia portuguesa no tempo de D. João III. Entre o Império e a reputação. In.: *D. João III e o Império. Actas do Congresso Internacional Comemorativo de seu nascimento*. Lisboa: CHAN/UNL, 2004.
- CARDIM, Pedro. *O poder dos afetos. Ordem amorosa e dinâmica política no Portugal do Antigo Regime*. Lisboa: FCSH, 2000.(Tese de doutoramento).
- CARDINI, Franco. Guerra e Cruzada. In. LE GOFF & SCHMITT (Org.). *Dicionário temático do Ocidente medieval*. São Paulo: EDUSC, 2002, v. I.
- CARDOSO, Armando. Introdução. In: *Diário espiritual de Santo Inácio de Loyola*. São Paulo: Edições Loyola, 1977.
- CARVALHO, José Alberto Seabra de. *Pintura portuguesa no século XVI*. S/l: Inapa, 1999.
- CASTELNAU-L'ESTOILE. Charlotte de. *Les ouvriers d'une Vigne stérile. Les jésuites et la conversion des Indiens au Brésil – 1580-1620*. Lisbonne-Paris: Centre Culturel Calouste Gulbenkian / Comissão Nacional para as Comemorações das Descobertas Portugais, 2000.

- CASTRO, Aníbal Pinto de. *Damião de Góis e o seu tempo*. Lisboa: Academia Portuguesa de História, 2002.
- CASTRO, Aníbal Pinto de. D João III e a literatura do Império. In: *D. João III e o Império. Actas do Congresso Internacional Comemorativo de seu Nascimento*. Lisboa: CHAM/UNL, 2004.
- CASTRO, José de. *Portugal no Concílio de Trento*. Lisboa: União Gráfica, 1944-1946.
- CERTEAU, Michel de. *A escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense/Universitária, s/d.
- CHARTIER, Roger. *A história cultural*. Lisboa: Difel, 1990.
- CHATELAIN, Jean Marc. *Livres d'emblèmes et de divises, Une anthologie (1531-1735)*. Paris: KLINCKSIEC, 1993.
- CLASTRES, Héléne. *The land-without-evil: tupi-guarani prophetism*. Urbana: University of Illinois Press, 1995.
- CORTESÃO, Jaime. *História dos descobrimentos portugueses*. Lisboa: Círculos de Leitores, 3 vol., s/d.
- CORREIA & SOUZA, Teotônio de. *Indo-portuguese history: old Issues. New problems*. New Delhi: Publishing Company, 1985.
- COSTA, A. F. da. O descobrimento do Brasil. In: A. BAIÃO, H. & CIDADE, M. Múrias (Orgs.). *História da expansão portuguesa no mundo*. Lisboa: s/ed., 1937-1940, 3v.
- COUTO, Jorge. A disputa francesa pelo domínio do Brasil até 1580. In: VENTURA, Maria da Graça (Coord.). *Viagens e viajantes no Atlântico quinhentista*. Lisboa: Colibri, 1996.
- CRUZ, Maria Leonor Garcia da. *A governança de D. João III: a fazenda real e seus vedores*. Lisboa: UL, 2001.

- CUNHA, Maria José Assunção da. *Iconografia cristã*. Ouro Preto: UFOP/IFAC, 1993.
- CURTO, Diogo Ramada. *O discurso político em Portugal (1600-1650)*. Lisboa: Centro de Estudos de História e Cultura Portuguesa, 1988.
- CURTO, Diogo Ramada. Língua e Memória. In: MATTOSO, José (Dir.). *História de Portugal*. MAGALHÃES, J. R. (Coord.). *No alvorecer da Modernidade (1480-1620)*. Lisboa: Estampa, v. 3, 1993.
- CURTO, Diogo Ramada (Dir.), *O tempo de Vasco da Gama*. Lisboa: Difel/CNCDP, 1988.
- CURVELO, Alexandra et. alli. *Da Flandres ao Oriente. A colecção de Miguel Pinto*. Lisboa: Instituto Português de Museus/Casa Museu Dr. Anastácio Gonçalves, 2002.
- DE WITTE, Charles-Martial. *La correspondance des premiers nonces permanents au Portugal, 1532-1553*. Lisboa: Academia Portuguesa de História 1986.
- DEL PRIORI, Mary & VENANCIO, Renato Pinto. *O livro de ouro da História do Brasil*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.
- DELUMEAU, Jean. *O que sobrou do paraíso?* São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- DELUMEAU, Jean. *Uma História do Paraíso*. Lisboa: Terramar, 1994.
- DENZINGER, Enrique. *El magisterio de la Iglesia – Manual de los símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de fe y costumbres* barcelona: Editorial Helder, sección de Teología y Filosofía, v. 22, s/d,1963.
- DESWARTE, Sylvie. *Les enluminures de la “Leitura Nova”*. Paris: Seuil, 1977.
- DESWARTE, Sylvie. *Idéias e imagens em Portugal na época dos Descobrimentos – Francisco de Holanda e a Teoria da Arte*. Lisboa: Difel, 1992.
- DESWARTE, Sylvie. Il “perpetto cortegiano” D. Miguel da Silva. Roma: Bulzoni, 1989.

- DESWARTE, Sylvie. La rome de D. Miguel da Silva (1515-1525). IN: *Sep.de O humanismo português – 1500-1600*. Lisboa: Academia das Ciências de Lisboa, 1988.
- DIAS, João José Alves. *Portugal do Renascimento à crise dinástica*, v. 5. In: SERRÃO, Joel & MARQUES A. H. Oliveira. *Nova história de Portugal*. Lisboa: Presença, 1998.
- DIAS, José Sebastião da Silva. *Correntes do sentimento religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII)*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1960.
- DIAS, João José Alves. Cultura e obstáculo epistemológico do Renascimento ao Iluminismo em Portugal. In: DOMINGOS F.. C. & BARRETO, L. F. (Orgs.), *A abertura do Mundo – Estudos de História dos Descobrimentos Europeus*. Lisboa: Presença, v. I, 1986.
- DIAS, João José Alves. *Os descobrimentos e a problemática cultural do século XVI*. Lisboa: Editorial Presença, 1982.
- DIAS, João José Alves. Portugal e a cultura europeia. In: Sep. da revista *Biblos*, 1954.
- DIAS, Silva. *A política cultural da época de D. João III*. Coimbra: Instituto de Estudos Filosóficos, 1969.
- DICIONÁRIO de história da colonização portuguesa no Brasil*. Lisboa: Editorial verbo, 1994.
- DINIZ, Alfredo. *Os jesuítas e o encontro de cosmologias entre o Oriente e o Ocidente (séculos XVI-XVIII)*. In: *A Companhia de Jesus e a Missionaçãõ no Oriente*. Lisboa: Brotéria, 2000.
- DOMINGUES, Ângela. Em nome de reis, colonos e piratas: o papel dos intérpretes no Brasil em início do século XVI. In.: *D. João III e a formação do Brasil*. Lisboa: Centro de



Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa/Universidade Católica Portuguesa, v. 10, 2004.

DOMINGUES, Ângela. *Portugal e Brasil. Contactos, confrontos e encontros durante os primeiros anos da presença portuguesa no Novo Mundo*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1999.

DUBY, Georges. *Idade Média, idade dos homens*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

DUBY, Georges. *A sociedade cavaleiresca*. Lisboa: Teorema, 1989.

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

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

ELIAS, Norbert. *A sociedade de Corte*. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

ENGLANDER, David, O'DAY, Rosemary & OWENS, W. R. (Coord.). Questionnaire on the Spanish American Empire. In: *An anthology of sources*. Oxford: Blackwell Publishers, 1990.

EVANS, Gillian Rosemary. *Agostinho sobre o mal*. São Paulo: Paulus, 1995.

FAJARDO, Diego saavreda. *Empresas políticas. Idea de um príncipe político-cristiano*. Madri: Editora Nacional, s/d.

FARIA, Miguel Figueira de. *Imagens de Santa Cruz: os primeiros testemunhos visuais europeus do Brasil: da Utopografia à Topografia*. In: *Actas do Congresso Luso-brasileiro – Portugal – Brasil: Memórias e Imaginários*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.

FAORO, Raimundo. *Os donos do poder*. Porto Alegre: Globo, 1976.

FEBVRE, Lucian. *Erasmus la contrarreforma y el espíritu moderno*, s/ed., 1970.

- FERNANDES, Florestan. *A função social da guerra na sociedade Tupinambá*. São Paulo: Pioneira Ed./ EDUSP, 1970.
- FERNANDES, Florestan. *Organização social dos Tupinambá*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1963.
- FERNANDES, Maria de Lourdes Correia. As artes da Confissão. Em torno dos Manuais de Confessores do século XVI em Portugal. In: *humanística e teologia*, 11, 1990, p. 47-80.
- FERNANDES, Maria de Lourdes Correia. Da reforma da Igreja à reforma dos cristãos: reformas, pastoral e espiritualidade. In: MARQUES, João Francisco & GOUVEIA, António Camões (coord.). *Humanismo e Reforma*, v. 2, AZEVEDO, Carlos Moreira. *História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 15-47.
- FERNANDEZ-ARMESTO, Felipe. *O milênio – A história dos últimos 1000 anos*. Lisboa: Presença, 1996.
- FERREIRA, Waldemar Martins. *História do direito brasileiro*. Rio de Janeiro: Livraria Freitas Bastos S.A., 1951, Tomo II.
- FONSECA, Luis Adão. Alguns aspectos das relações diplomáticas entre Portugal e Castela em meados do século XV (1449-1456). In.: *Revista da Faculdade de Letras – Série de História*. Porto: Universidade do Porto/Faculdade de letras, 1973, v.III.
- FRANCO JÚNIOR, Hilário. Apresentação. In: VARAZZE, Jacopo de. *A legenda Áurea*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- FURTADO, Júnia Ferreira. *Homens de negócio. A interiorização da metrópole do comércio nas Minas setecentistas*. São Paulo: HUCITEC, 2000.
- FVERGEAT, Maurice. *Cicéron. Traités de rhétorique extraits, texte latin*. Paris: A. Hatier, 1973.

- GAUVIN, Brigitte. Pierre Martyr d'Anghiera: De Orbe Nouo. Les quatre voyages de Christotophe Colomb. Caën: Université de Caën, 1993.
- GILISSEN, John, *Introdução histórica ao direito*. Lisboa: FCG, 1988.
- GILSON, Etienne. *A filosofia da Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas e sinais*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- GODINHO, Vitorino Magalhães. *Estrutura da antiga sociedade portuguesa*. Lisboa: Arcádia, 1977.
- GOULÃO, Maria José. Do mito do homem selvagem à descoberta do “homem novo”: a representação do negro e do índio na escultura manuelina. In: *Actas do IV Simpósio Luso-Espanhol de História da Arte*. Coimbra, 1988.
- GRUMBERG, Bernard. Le Brésil et le commerce interlope français au debut du XVII<sup>e</sup>. Siècle. In.: MATOTO, Kátia de Queirós (Org.). *Le Brésil ,l'Europe et des equilibres internacionationaux*. Paris: Sorbonne, 1990.
- GRUZINSKI, Serge. *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- GRUZINSKI, Serge. *La guerra de las imágenes. De Cristóbal colón a “Blade Runner” (1492-2019)*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- GUICHARD, Pierre. Islã. In: LE GOFF & ACHMITT (Org.). *Dicionário temático do Ocidente medieval*. São Paulo: EDUSC, 2002, v. I.
- HAKLUYT, R. *Voyages to the Virginia colonies*. London: A. L. Rowse, 1986.
- HANSEN, João Adolfo. *Alegoria e interpretação da metáfora*. São Paulo: Atual, 1989.

- HANSEN, João Adolfo. A categoria “Representação” nas festas coloniais dos séculos XVII e XVIII. In: *Congresso Festa, Cultura e Sociabilidade na América Portuguesa*. São Paulo: USP, 1999.
- HANSEN, João Adolfo. Imagens de missionários jesuítas nos textos de Nóbrega e Anchieta. In.: MOREAU, Felipe Eduardo. *Os índios nas cartas de Nóbrega e Anchieta*. São Paulo: Annablume, 2003.
- HANSEN, João Adolfo. Notas sobre o Barroco. In.: *Revista do IFAC*. Ouro Preto; IFAC/UFOP, 1997
- HANSEN, João Adolfo. Razão de Estado. In: MORAES, Aduino (Org.). *A crise da razão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- HANSEN, João Adolfo. *A sátira e o engenho. Gregório de Matos e a Bahia do século XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- HANSEN, João Adolfo. Teatro da memória: monumento barroco e retórica. In: *Revista do IFAC*. Ouro Preto: IFAC/UFOP, 1995, 40-54.
- HARTOG, François (Org.). *A história de Homero a Santo Agostinho*. Belo Horizonte: UFMG, 2001.
- HERCULANO, Alexandre. *História da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal*. Lisboa: Bertrand, 1975.
- HESPANHA, António Manuel. Ascensão e queda do imaginário imperial. In: *Penélope*. 15, 1995, p. 31-38.
- HESPANHA, António Manuel. As estruturas políticas em Portugal na época Moderna. In: TENGARRINHA, José (Org.). *História de Portugal*. São Paulo: EDUSC, 2000.

- HESPANHA, António Manuel. Poder e Instituições no Antigo Regime. *Cadernos Penélope*. Lisboa: Cosmos, 1992.
- HESPANHA, António Manuel. *As vésperas do Leviathan – Instituições e poder político português – século XVII*. Coimbra: Almedina, 1994.
- HESPANHA E XAVIER. A representação da sociedade e do poder. In: MATTOSO, José (Org.). *História de Portugal – O Antigo Regime*. Lisboa: Editorial Estampa, 1993.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Capítulos da literatura colonial*. São Paulo: Brasiliense, 1991.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *História da civilização brasileira – a época colonial*. São Paulo: Diferl, T.I, v. 2, 1985.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do paraíso*. São Paulo: Brasiliense, 1996.
- HONOUR, Hugh. *The European vision of America*. Cleveland: The Cleveland Museum of Art, 1975.
- HSIA, Ronnie Pó-Chia. *Social discipline in the Reformation: central Europe, 1550-1750*. London/New York: Routledge, 1989.
- HULTON, Paul. América 1585. In: *The complete drawings of John white*. The University of North Carolina Press, 1980.
- IGLÉSIAS, Francisco. *Trajetória política do Brasil*. São Paulo: USP, 1974.
- JOURDAN, Anne-Marie. *Retrato de Corte em Portugal – O legado de António Moro*. Lisboa: Quetzal, 1994.
- KANTOROWICZ, Ernest H. *Os dois corpos do rei*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

- KROPFINGER, Helga. *La imagen del indio en la Europa moderna*. Sevilha: Consejo Superior de Investigaciones científicas, 1990.
- LAURENS, Pierre. Prefacio. In: ALCIAT, André. *Les emblèmes*. Fac-símile de l'edition lyonnaise Macé-Bonhomme de 1551. Paris: KLINCKSIECK, 1997.
- LEE, M. Kittiya. The arts of proselytization: music as mediator of jesuit-ameridian encounters in early colonial Brazil – 1549-1579. In.: *Leituras – Revista da biblioteca Nacional*. Lisboa:BNL, maio de 2000.
- LE GOFF, Jaques. *A civilização do Ocidente medieval*. Lisboa: Estampa, 1983.
- LE GOFF, Jaques. *O imaginário medieval*. Lisboa: Estampa, 1994.
- LE GOFF, Jaques. *Os intelectuais na Idade Média*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- LE GOFF, Jaques. *São Francisco de Assis*. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- LEMOS, Éster de (Dir.). *Francesco Petrarca*. Lisboa: Verbo, 1972.
- LEWIS, Bernard. *O Oriente Médio. Do advento do cristianismo aos dias de hoje*. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.
- LIMA, Luís Filipe Silvério. *Padre Vieira: Sonhos proféticos, profecias oníricas. O tempo do Quinto Império nos sermões de Xavier dormindo*. São Paulo: FFLCH/USP, Coleção Humanitas, 2004.
- LINS, Ivan, *Erasmus, a Renascença e o humanismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.
- LOMAZO, G. P. Tratado del arte de la pintura. In.: GARRIGA, Joaquim (Org.). *Renascimento en Europa*. Barcelona: Gustavo Gilli, 1983.
- MADEIRA RODRIGUES, Maria João. *A igreja de São Roque*. Lisboa: Santa Casa de Misericórdia de Lisboa, 1963.

- MADRE DE DEUS, Fr. Gaspar da. *Memórias para história da capitania de São Vicente*. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/USP, 1975.
- MAGALHÃES, Joaquim Romero de. O enquadramento do espaço nacional . In: *No alvorecer da Modernidade (1480-1620)*, v. 3. MATTOSO, José (Dir.). *História de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1993.
- MAGALHÃES, Joaquim Romero de. Os protagonistas do poder. In: MAGALHÃES, J. R. (Coord.). *No alvorecer da Modernidade (1480-1620)*, v. 3. MATTOSO, José (Dir.). *História de Portugal*. Lisboa: Estampa, 1993.
- MÂLE, Emile. *El arte religiosa Del siglo XII al siglo XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica, s/d.
- D. MANUEL e a sua época nas colecções do Museu de Alberto Sampaio*. Guimarães: Câmara Municipal de Guimarães/Intituto Português de Museus/ Museu de Alberto Sampaio, 2001
- MARKL, Dagoberto. Estudo introdutório à edição do *Livro de Horas de D. Manuel*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1983.
- MARKL, Dagoberto. Introdução ao estudo do “Inferno do Museu Nacional” de Arte Antiga. In.: *Boletim Cultural de Povia do Varzim*, XXVI (2), 1989, p. 541-561.
- MARQUES, A. H., *História de Portugal*. Lisboa: Palas Editora, v. I, 1986.
- MARTIN, Teodoro (org.). *Obras completas Del Pseudo Dionísio, o Areopagita*. Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, 1990.
- MATOS, Henrique Cristiano José. *História do cristianismo*. Belo Horizonte: Editora O Lutador, 1989.

- MATOS, Luís de. *L'Expansion portugaise dans la littérature latine de la Renaissance*. Lisboa: Gulbenkian, 1991.
- MEIHY, José Carlos Sebe Bom. *Os jesuítas*. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- MELLO E SOUZA, Laura de. *Os desclassificados do ouro*. Rio de Janeiro: Graal, 1982.
- MELLO E SOUZA, Laura de. *O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- MENDONÇA, Marcos Carneiro de. *Raízes da formação administrativa do Brasil*. Rio de Janeiro: CFC, 1972. v. I.
- METRAUX, Alfred. *La religion des Tupinambá et ses rapports avec des autres tribus Tupi-Guarani*. Paris: Bibliothèque de l'École des Hautes études, Sciences Religieuses, XLV, 1928.
- MOISÉS-PERRONE, Leyla. *Vinte luas. Viagem de Paulmier de Gonneville ao Brasil – 1503-1505*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- MONIZ, António Manuel de Andrade. A construção literária de um império. A glória das viagens, das armas e das Letras. In.: *D. João III e o Império. Actas do Congresso Internacional Comemorativas do seu nascimento*. Lisboa: CHAM/UNL, 2002.
- MONTEIRO, Nuno G. F, CARDIM, Pedro & CUNHA, Mafalda Soares da. *Optima pars. Elites ibero-americanas do Antigo Regime*. Lisboa: ICS/UL, 2005.
- MONTEIRO, Rodrigo Bentes. *O rei no espelho: a monarquia portuguesa e a colonização na América*. São Paulo: HUCITEC, 2002.
- MORENO, Humberto Baquero. A diplomacia na história de Portugal. In: *Actas do Colóquio*. Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1990.



- MORISON, Samuel E. *The European discovery of America. The northern voyages*. New York: Oxford University Press, 1971.
- MORSE, Richard. *O espelho de Próspero*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- MOURA, Vasco da Graça. *Damião de Góis e o Livro de Horas dito de D. Manuel*. Lisboa: Artibérica, 1999.
- O'MALLEY, John W. *Os primeiros jesuítas*. São Paulo: EDUSC, 2004.
- NEMÉSIO, Vitorino. *A Companhia de Jesus e o plano português do Brasil*. Lisboa: Panorama, 1971.
- NOVAIS, Fernando. *Portugal e o Brasil na crise do antigo sistema colonial*. São Paulo: HUCITEC, 1979.
- PADGEN, Anthony. Dispossessing the barbarian: the language of Spanish Thomism and the debate over the property rights of the American Indians. In: *The languages of political theory in Early-Modern Europe*. Cambridge-London-New York-New Rochelle-Melbourne-Sydney: CUP, 1987.
- PADGEN, Anthony & LAWRENCE, Jeremy. Introduction. In.: VITÓRIA, Francisco de. *Political writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PADGEN, Anthony & LAWRENCE, Jeremy. *The uncertainties of Empire – Essays in Iberian and Ibero-American intellectual history*. Aldershot-Hampshire: Variorum, 1994.
- PAES, Maria Paula Dias Couto. *A constituição do Estado teológico-político em Portugal*. Departamento de História, FAFICH/UFMG, 1999.
- PAES, Maria Paula Dias Couto. *Teatro do controle. Prudência e Persuasão nas Minas do Ouro*. PPG em História. FAFICH/UFMG, 2000.

PAIVA, José Pedro Matos. Dioceses e organização eclesiástica e Pastoral e Evangelização – As missões internas. In.: MARQUES, João Francisco & GOUVEIA, António Camões (Coord.). *Humanismo e Reforma*. v. 2. AZEVEDO, Carlos Moreira de (Dir.). *História religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000.

PAIVA, José Pedro Matos. A Igreja e o poder. In: MARQUES, João Francisco & GOUVEIA, António Camões (Coord.). *Humanismo e Reforma*, v. 2, AZEVEDO, Carlos Moreira de (Dir.). *História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000.

PALOMO DEL BARRIO, Federico. Disciplina Christiana – Apuntes historiográficos em torno a la disciplina y el disciplinamiento social como categorías de la historia religiosa de la alta edad moderna. In: Madrid: *Cuadernos de Historia Moderna*, no. 18, 1997.

PALOMO DEL BARRIO, Federico. *Fazer dos campos escolas excelentes. Los jesuítas de Évora, la misión de interior y el disciplinamiento social en la época confesional (1551-1630)*. Florença: IUE, 2000.

PEARSON, M. N., The portuguese in Índia. In: *The New Cambridge History of Índia*. Cambridge-New York-Port Chester-Melbourne-Sydney: CUP, 1987.

PÉCORA, Antônio Alcir Bernardez. *Teatro do sacramento. A unidade teológico-retórico-política dos sermões de Antônio Vieira*. São Paulo: EDUSP, 1994.

PEERS, Alisson. *Studies of the Spanish mystics*. New York: Macmillan Co., 1951, v. I.

PEREIRA, Francisco António Baptista. *Francisco Henriques: um pintor em Évora no tempo de D. Manuel I*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1997.

PEREIRA, Paulo Roberto (Curador) . Catálogo de apresentação da exposição 500 anos de Brasil. O Brasil dos viajantes. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 2000.

- PERES, Damião. *História de Portugal*. Barcelos: Portucalense, 1984.
- PERES, Damião & CERDEIRA, Eleutério (Org.). *A história de Portugal*. Barcelos: Portucalense, v. 5 e 6, 1934.
- PRADO JÚNIOR, Caio. *Formação do Brasil contemporâneo – Colônia*. São Paulo: Brasiliense, 1979.
- PRAZ, Mario. *Literatura e artes visuais*. São Paulo: Cultrix, 1982.
- PRODI, Paolo. *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*. Bologna: Il Mulino, 1994.
- PROSPERI, Adriano. *Tribunali della coscienza, inquisitori, confessori, missionari*. Torino: Einaudi, 1996.
- RAMALHO, Américo da Costa. Os humanistas e D. João III. In: *D. João II e o Império. Actas do Congresso Internacional Comemorativo do seu Nascimento*. Lisboa: CHAM/UNL, 2004.
- RAMALHO, Américo da Costa. *Latim renascentista em Portugal*. Lisboa: FCG-JNICT, 1993.
- RAMALHO, Américo da Costa. A vida a bordo de uma nau em fins do século XVI, In: *Boletim de Estudos Clássicos*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1996, no. 25.
- RAMINELLI, Ronald. *Imagens da colonização – A representação do índio de Caminha a Vieira*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.
- RAMOS, Adriano Reis. Aspectos estilísticos da estatuária religiosa no século XVIII em Minas Gerais. In.: *Revista Barroco*, n. 17, 1993-96.
- RICHARD, Robert. Les jésuites au Brésil pendant la seconde moitié du XVIIe. Siècle. In.: *Revue d'Histoire des Missions*, v. 14, 1937.

- ROCHA PINTO, J. da. O olhar europeu: a invenção do índio brasileiro. In.: *Brasil: nas vésperas do mundo moderno*. Lisboa: CNCDP, 1992.
- RODRIGUES, Dalila. *Grão Vasco. Pintura portuguesa del Renacimiento*. Salamanca: Consócio Salamanca, 2002.
- RODRÍGUEZ, Francisco, S. J. *História da Companhia de Jesus na assistência de Portugal*. Porto: Empresa Editora, 1931.
- RODRIGUES, Teresa Ferreira. As estruturas populacionais. In: MAGALHÃES, Joaquim Romero (Coord.). *No alvorecer da Modernidade (1480-1620)*, v. 3, MATTOSO, José (Dir.). *História de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1993.
- RUCQUOI, Adeline. *História medieval da Península Ibérica*. Lisboa: Estampa, 1995.
- SÁ, Isabel dos Guimarães. *As misericórdias em Portugal de D. Manuel a Pombal*. Lisboa: Livros Horizonte, 2001.
- SALDANHA, António Vasconcelos e. Conceitos de espaço e poder e seus requisitos na titulação Régia Portuguesa da época da expansão. In: AUBIN, Jean (Dir.). *La decouverte, de Portugal et l'Europe*. Paris: FCG-CCP, 1990.
- SEBASTIAN, Santiago. *Iconografía do índio americano*. Madri, 1992.
- SEBASTIAN, Santiago. *Los libros de emblemas: uso y difusión en ibero-america*. (mimeogr.).
- SEED, Patrícia. *Cerimônias de posse na conquista europeia do Novo Mundo (1492-1640)*. São Paulo: UNESP, 1999.
- SEED, Patrícia. The conquest of the Americas, 1492-1650. In.: PARKER, G. (Ed.). *Cambridge illustrated history of warfare*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

- SERRÃO, Joaquim Veríssimo. *História de Portugal*. Lisboa: Acadêmica das Ciências de Lisboa, v. III, 1988.
- SERRÃO, Joel (Dir.), *Dicionário de História de Portugal*. Lisboa: Presença, v. III, 1979.
- SERRÃO, Vitor. A imagem do Império. In.: *História das artes plásticas*. Lisboa: Imprensa nacional, 1991.
- SERRÃO, Vitor. *O maneirismo e o estatuto social dos pintores portugueses*. Lisboa: Lello & Irmão, 1973.
- SILVA, Maria Beatriz Nizza da. Fidalgos e nobres na Terra de Santa Cruz. In.: *D. João III e a formação do Brasil*. Lisboa: Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa – Universidade Católica Portuguesa, 2004.
- SOBRAL, Luís de Moura. *Do sentido das imagens*. Lisboa: Estampa, 1996.
- SOUSA, Pêro Lopes de. Diário de navegação. In.: GUIRADO, Maria Cecília. *Rtelatos do Brasil. As primeiras reportagens*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.
- SPENCE, Jonathan D. *O palácio da memória de Matteo Ricci. A história de uma viagem: da Europa da Contra-Reforma a China da Dinastia Ming*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- STAFFORD, Bárbara. *Voyage into substance – Art, science, nature, and the illustrated travel account 1780-1840*. MIT Press, 1984.
- STOLS, Eddy. “O doce nunca amargou ... e nem em Flandres.” A dinâmica do novo açúcar brasileiro nas relações econômicas de Portugal com Flandres na época de D. João III. In. *D. João III e seu Império. Actas do Congresso Internacional Comemorativo de seu Nascimento*. Lisboa: CHAN/UNL, 2004.
- SUBRAHMANYAM, Sanjay. *O império asiático português*. Lisboa: Presença, 1995.

SUBRAHMANYAM, Sanjay. Somme comments on Asian Views of the Portuguese in Asia 1500-1700. In: *As relações entre a Índia portuguesa, a Ásia do Sueste e o Extremo Oriente. Actas do VI Seminário inter nacional de História Indo-Portuguesa*. Lisboa: Ed. De Artur Teodoro de matos e Luís Felipe F. Reis Tomaz, 1995.

TAPAJÓS, Vicente de, *História administrativa do Brasil*, s/ed., 1956, v. II.

TAPAJÓS, Vicente de. *A política administrativa de D. João III*. Brasília: FUNCEP, 1983.

TEIXEIRA, José. Catálogo. Entrada n. 32. In: *Exposição da circa 1492 – Art in the age of exploration*. New York: National Gallery of Art / Yale University Press, 1991.

TERRA, José da Silva. Espagnols au Portugal au temps de la Reine D. Catarina I – D. Julião de Alva (1550-1570). In.; *Arquivos do Centro Cultural Português*. Paris: Fundação Calouste Gulbenkian, 1975.

THOMPSON, I. A. A., Catile, Sapin and the monarchy: the political community from pátria natural to pátria nacional, In: *Sapin, europe and the Atlantic World – Essays in honour of John H. Elliott*. Cambridge: CUP, 1995.

THOMAZ, Luís Filipe. A crise de 1565-1575 na história do Estado da Índia. In.: *O Estado da Índia e a Província do Norte. Actas do VII seminário Internacional de História Indo-Potuguesa*. Goa , 20-24 de janeiro de 1994, 1995, p. 481-520.

THOMAZ, Luís Filipe. Descobertas e evangelização. In: *Actas do Congresso Internacional de História, Missionação e Encontro de Culuras*, v. I. Braga: Universidade Católica Portuguesa, 1993.

THOMAZ, Luís Filipe. L’Idée impériale manueline. In: AUBIN, Jean (Dir.). *La decouverte, le Portugal et l’Europe*. Paris: FCG-CCP, 1990.

- THOMAZ, Luís Filipe. A política oriental de D. Manuel I e seus concorrentes, In: *De Ceuta a Timor*. Lisboa: Difel, 1994.
- TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América*. São Paulo: Martins Fontes, 1983.
- TORGAL, Luís Reis, Introdução. In: BOTERO, João. *Da razão de Estado*. Coimbra: Universidade de Coimbra-Instituto nacional de Investigação Científica, 1992.
- VERGER, Jacques. Universidade. In: LE GOFF & SCHMITT (Org.). *Dicionário temático do Ocidente medieval*. São Paulo: EDUSC, 2002, v. II.
- VIAUD, Aude. *Correspondance d'un ambassadeur castillan au Portugal dans les années 1530. Lope Hurtado de mendonza*. Lisboa-Paris: CNCDP-FGG, 2001.
- WEHLING, Arno & WEHLING, Maria José. Processo e procedimentos de institucionalização do Estado português no Brasil de D. João III 1548-1557. In.: *D. João V e a formação do Brasil*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 2004.
- WETZEL, Herbert E. *Mem de Sá, terceiro governador geral do Brasil*. Rio de Janeiro: CFC, 1972.
- WARNKE, Martin. *Political landscape*. Cambridge: Harvard University Press, 1995.
- WASHBURN, W. Dispossessing the Indian. In.: SMITH, Morton J. *Seventeenth-century America*. Chapel Hill: N. C., 1959.
- WEBER, Max. *Economy and society*. In.: ROTH, G. & WITTICH, C. (Ed.). Berkeley: University of California Press, 1978, v. 1.
- WHITE, Andrew. *A history of the warface of science and technology in christendom*. New York: George Braziller, 1955.
- WOODROW, Alain. *Les jésuites: histories de pouvoirs*. Paris: Jean-Claude Lattes, 1984.

XAVIER, Ângela Barreto. “Aparejo y disposición para se reformar y criar otro nuevo mundo.” A evangelização dos indianos e a política imperial joanina. In.: *D. João III e o Império. Actas do Congresso Internacional Comemorativo do seu Nascimento*. Lisboa: CHAM.UNL, 2004.

XAVIER, Ângela Barreto. *A invenção de Goa – Poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII*. Florença: IUE, 2003.

YATES, Francis. *L’art de la mémoire*. Paris: Gallimard, 1975.