UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL

CAMILA CORRÊA E SILVA DE FREITAS

**Divulgar a biografia de um santo:
os usos e as apropriações da figura de José de Anchieta
no Brasil e na Europa (século XVII)**

São Paulo

2016

CAMILA CORRÊA E SILVA DE FREITAS

**Divulgar a biografia de um santo:
os usos e as apropriações da figura de José de Anchieta
no Brasil e na Europa (século XVII)**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em História Social do Departamento de História da
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da
Universidade de São Paulo, para a obtenção do
título de Doutora em História

Orientador: Prof. Dr. Carlos Alberto de Moura Ribeiro Zeron

São Paulo

2016

Autorizo a reprodução total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

FOLHA DE APROVAÇÃO

Nome: FREITAS, Camila Corrêa e Silva de

Título: Divulgar a biografia de um santo: os usos e as apropriações da figura de José de Anchieta no Brasil e na Europa (século XVII).

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Doutora em História.

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Para Edson, Liette e Kelly, avô, avó e tia.
Para sempre amados, para sempre lembrados.

AGRADECIMENTOS

Agradeço imensamente o apoio, o amor e o exemplo da minha família. Sem isso, eu não seria quem sou. Agradeço e dedico esta tese aos meus queridos avós, Edson e Liette, que, cada um a sua maneira, me deram ferramentas, firmeza e afeto para que eu trilhasse os meus caminhos, sempre ciente de que teria neles um porto seguro. Agradeço e também dedico este trabalho à minha querida tia e madrinha, Kelly, que sempre me incentivou e apoiou com entusiasmo, que sempre se preocupou e me cuidou. Termino essa jornada triste por não poder compartilhar essa conquista diretamente vocês, conquista pela qual tanto torceram e se orgulharam. Mas sei que vocês estão felizes por mim e comigo.

Agradeço o apoio fundamental da minha mãe, Kátia, ombro, ouvido, colo e abraço sem os quais a caminhada teria sido muito mais difícil. Te amo muito e para sempre.

Agradeço muito o apoio e o afeto dos amigos e amigas que me acompanharam de alguma forma nessa longa jornada de formação, desde a graduação em História. Todos e todas foram importantes, em algum ou em vários momentos, para que eu prosseguisse e confiasse que daria certo. Um agradecimento especial à Denise de Souza Pinto, apoiadora constante que me ajudou a reencontrar o equilíbrio, a calma e a mim mesma.

Agradeço também o carinhoso apoio, as conversas, empréstimos de livros, troca de ideias e sugestões de Marília Azambuja Ribeiro, Daniel Pimenta, Daniel Saraiva, Silvia Patuzzi, Rachel Saint-Williams, Bruna Soalheiro e Felipe Charbel, colegas e amigos dessa vida acadêmica.

Agradeço muitíssimo a todos os funcionários dos arquivos e bibliotecas nos quais trabalhei, no Brasil, em Portugal e na Itália, em especial à Silvia Azevedo (Biblioteca Padre Antonio Vieira – Pateo do Collegio/SP) e aos funcionários do Archivum Romanum Societatis Iesu, em Roma.

Agradeço muito à professora Antonella Romano pela calorosa acolhida no European University Institute (EUI), em 2013, onde iniciei o meu período de doutoramento sanduíche, e pelas conversas, sugestões, textos e livros.

Agradeço muito o carinho, o apoio e as sugestões de Carlos Ziller Camenietzki, que foi e continua sendo mestre e referência na minha jornada de formação profissional.

Por fim, agradeço muitíssimo o apoio, o incentivo, as cobranças, a paciência, a orientação atenta e cuidadosa, e a aposta que Carlos Alberto Zeron fez ao aceitar me orientar.

Satisfeita, finalizo esta tese com a sensação de que é só o começo.

RESUMO

FREITAS, Camila Corrêa e Silva de. **Divulgar a biografia de um santo:** os usos e as apropriações da figura de José de Anchieta no Brasil e na Europa (século XVII). 2016. 356f. Tese (Doutorado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

Pouco após a morte do jesuíta José de Anchieta, em 1597, na província brasileira da Companhia de Jesus, e durante todo o século seguinte, muitas biografias de caráter hagiográfico sobre o padre foram escritas e publicadas por jesuítas, no Brasil e na Europa. Em paralelo, um processo eclesiástico foi aberto na Santa Sé em princípios do Seiscentos com o fim de canonizar o religioso. A iniciativa partiu dos companheiros do Brasil, e recebeu grande apoio da Cúria Geral da Ordem. Esta, desde a década de 1580, se dedicava a propagar, interna e externamente, uma determinada memória institucional e uma identidade jesuítica comum, representada pelos santos, beatos e membros considerados mais notáveis da Companhia, como José de Anchieta. No presente trabalho, procuramos investigar as principais razões que mobilizaram tanto a Cúria romana da Ordem, quanto jesuítas que viviam em contextos missionários tão distintos, no Novo e no Velho Mundo, a se apropriarem da figura de Anchieta, divulgarem discursos sobre a sua vida e santidade e promoverem a sua canonização. Acreditamos que este estudo oferece uma nova interpretação sobre os sentidos atribuídos e os usos feitos dos discursos hagiográficos produzidos entre 1598 e 1677 sobre José de Anchieta. Tanto no contexto luso-brasileiro quanto em contextos locais na Europa, as biografias devotas do jesuíta foram dotadas de diversos significados políticos e religiosos, e utilizadas para fins que ultrapassavam o seu propósito ordinário de edificação espiritual e religiosa.

Palavras-chave:

Companhia de Jesus – José de Anchieta – hagiografia – apropriação – identidade.

ABSTRACT

FREITAS, Camila Corrêa e Silva de. Spread the biography of a saint: the uses and appropriations of the figure of José de Anchieta in Brazil and in Europe (seventeenth century). 2016. 356f. Tese (Doutorado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

Shortly after the death of the jesuit José de Anchieta in 1597 in the brazilian province of the Society of Jesus, and throughout the following century, many biographies of a hagiographic character about the priest were written and published by jesuits in Brazil and Europe. In parallel, an ecclesiastical process was opened in the Holy See in the early seventeenth century in order to canonize the religious. The initiative came from the companions of Brazil, and received great support from the General Curia of the Order. Since the 1580s, the Curia has been dedicated to propagate, internally and externally, a certain institutional memory and a common jesuit identity, represented by the saints, blessed and members of the Company considered most remarkable, such as José de Anchieta. In the present work, we seek to investigate the main reasons that mobilized both the Roman Curia of the Order and jesuits living in such different missionary contexts, in the New and Old World, to appropriate the figure of Anchieta, to make speeches about his life and holiness and to promote his canonization. We believe that this study offers a new interpretation on the attributed meanings and uses made of the hagiographic discourses produced between 1598 and 1677 about José de Anchieta. Both in the portuguese and brazilian context and in local contexts in Europe, the devout biographies of the jesuit were endowed with various political and religious meanings and were used for purposes that went beyond their ordinary purpose of spiritual and religious edification.

Keywords:

Society of Jesus – José de Anchieta – hagiography – appropriation – identity

ABREVIATURAS

ABNRJ – Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro

ACDS – Archivio della Congregazione delle Cause dei Santi (Roma)

ANTT – Arquivo Nacional da Torre do Tombo (Lisboa)

APUG – Archivio Storico della Pontificia Università Gregoriana (Roma)

ARSI – Archivum Romanum Societatis Iesu (Roma)

APG – Archivio della Postulazione Generale della Compagnia di Gesù (Roma)

ASV – Archivio Segreto Vaticano (Cidade do Vaticano)

BNCR – Biblioteca Nazionale Centrale (Roma)

BNP – Biblioteca Nacional de Portugal (Lisboa)

HCJB – História da Companhia de Jesus no Brasil

SUMÁRIO

Introdução	p.12
-------------------------	-------------

Capítulo 1. As origens e os usos do discurso sobre a santidade de José de Anchieta pelos jesuítas do Brasil (1598-1622)	p.34
--	-------------

1.1. De missionário virtuoso a santo: as primeiras biografias de José de Anchieta e o início da campanha pela sua canonização	p.35
1.1.1. Como fazer de Anchieta um santo	p.41
1.1.2. A “Vida do Padre Jose de Anchieta”: uma biografia, três versões	p.43
1.1.3. O discurso hagiográfico e histórico de Pero Rodrigues	p.46
1.2. Imagens construídas para os confrades: as interlocuções internas das primeiras biografias de José de Anchieta	p.50
1.2.1. Em defesa do aldeamento	p.68
1.3. As representações de Anchieta e da missão jesuítica do Brasil em uma guerra de tintas: interlocuções externas	p.76
1.3.1. A narrativa histórica como arma retórica	p.78
1.3.2. José de Anchieta, pai de índios e de portugueses	p.89
1.4. Caracterizando a santidade de Anchieta: um santo para representar a política da província	p.93
1.5. Uma biografia para divulgar a santidade e intervir no jogo político	p.97

Capítulo 2. As “Vidas” de Anchieta na Europa: outras biografias, outras imagens, outros usos (1617-1677)	p.104
---	--------------

2.1. Do Novo para o Velho Mundo: as biografias anchietanas no Seiscentos europeu	p.105
2.2. As apropriações da imagem de José de Anchieta na Europa (1617-1670)	p.109
2.2.1. A criação de uma identidade pela e para a Companhia de Jesus	p.114
2.2.1.1. O generalato de Aquaviva e a construção de uma identidade missionária e universal para a Companhia de Jesus (1581-1615)	p.119
2.2.1.2. Anchieta, o Apóstolo do Ocidente na propaganda jesuítica	p.129
2.2.2. Anchieta: guia moral e conselheiro político	p.140

2.3. As publicações em seus contextos: os sentidos específicos e os possíveis usos das representações de José de Anchieta	p.147
2.3.1. Anchieta e o combate ao protestantismo	p.150
2.3.2. Edificar missionários para “as nossas Índias”	p.155
2.3.3. As biografias de Bolonha: um sucesso editorial?	p.160

Capítulo 3. Da Província do Brasil para a Europa: a campanha de um santo para a Companhia

p.166

3.1. O princípio da campanha: entre a Província do Brasil e Roma (1599-1617)	p.167
3.1.1. Uma biografia feita para canonizar: a “Vida” de Rodrigues e a nova política de canonização da Santa Sé	p.168
3.1.2. A Cúria Geral entra em cena: a promoção da campanha na Europa	p.177
3.2. Mirando o altar: a campanha em duas frentes (1617-1631)	p.182
3.2.1. A frente biográfica: divulgar e ampliar a fama de Anchieta (1617-1625)	p.183
3.2.1.1. Um impulso para a campanha: difundir um “Elogio” para aumentar a pressão (1624-1625)	p.193
3.2.2. A frente jurídica: comprovar a fama de Anchieta (1619-1630)	p.207
3.3. Um novo fôlego para a campanha: a retomada do processo eclesiástico (1646-1668)	p.221
3.4. Fazer um santo para a Companhia	p.226

Capítulo 4. Um santo para muitos fins: a promoção da santidade de José de Anchieta na Província do Brasil (1640-1670)

p.231

4.1. A retomada da campanha de canonização de Anchieta na província do Brasil (décadas de 1640-1660)	p.232
4.1.1. Uma nova biografia com fins de canonização: a “Vida” escrita por Simão de Vasconcelos	p.237
4.2. O discurso hagiográfico e histórico de Simão de Vasconcelos como instrumento de propaganda da província brasileira	p.245
4.3. Discursos históricos e hagiográficos como estratégia de fortalecimento da província: os diálogos internos da obra de Simão de Vasconcelos	p.265

4.4. As publicações literárias de Vasconcelos como estratégia de intervenção e fortalecimento da Companhia na América Portuguesa (décadas de 1650 – 1670)	p.282
4.4.1. A santidade como instrumento de fortalecimento da Companhia no Brasil	p.299
4.5. A título de conclusão:	
o fim de uma campanha e o declínio de uma política de ação	p.303
 Conclusão	 p.308
 Referências	 p.320
Apêndices	p.345
Anexo	p.354

Introdução

Na época em que o padre jesuíta José de Anchieta (1534-1597) foi finalmente canonizado, em 3 de abril de 2014, pela Santa Sé, após trezentos e noventa anos da introdução oficial do seu processo de canonização, a imprensa brasileira saudou o evento apresentando uma imagem bastante conhecida do padre, da sua vida e do papel da Companhia de Jesus no Brasil na formação da nossa sociedade¹. “[...] homem de fé, abnegado, caridoso [...]. Personagem seminal na construção do catolicismo no país [...]”², Anchieta e seus companheiros jesuítas são apresentados não só como catequizadores de índios e fundadores do catolicismo no país, mas como protetores, defensores da liberdade e da dignidade humana dos nativos, seus civilizadores. Aos padres da Companhia, e a Anchieta em especial, também são atribuídos os papéis históricos de desbravadores do território, fundadores de cidades e vilas, sendo a de São Paulo a mais lembrada, e portadores dos saberes acadêmicos e escolares que deram origem ao nosso sistema de ensino³.

Esta representação laudatória dos jesuítas atuantes no Brasil no período colonial brasileiro e, em particular, de José de Anchieta, que os apresenta como heróis fundadores da sociedade brasileira em suas dimensões religiosa, pedagógica, política e civilizacional, evidencia a perpetuação secular de uma memória apologética sobre a Companhia de Jesus no Brasil difundida por estudos e obras, inclusive historiográficas, produzidos pelos próprios jesuítas e por autores vinculados ideologicamente a esse tipo de abordagem.

Em princípios do século XX, muitos estudiosos brasileiros, comprometidos intelectualmente com ideologias nacionalistas e com a crença e moral católicas, seguidores do paradigma historicista e de um fazer historiográfico factual e de base documental, se apropriaram de obras e escritos produzidos pelos jesuítas que atuaram no Brasil no período colonial para embasarem as suas interpretações históricas sobre a formação da sociedade

¹ Oficialmente, a causa jurídica pela canonização de José de Anchieta foi introduzida na Santa Sé em 1624 por um decreto do Papa Urbano VIII. Cf. ARCHIVIO DELLA POSTULAZIONE GENERALE DELLA COMPAGNIA DI GESÙ (APG), **Fondo Anchieta**, 1032, n.43, f.01-03. SGAMBATA, Scipione.

² LOPES, Adriana Dias. Um santo para o Brasil. **Revista Veja**, São Paulo, 12 mar. 2014. p.89.

³ Outros artigos que saíram no mesmo ano sobre a canonização: ARIAS, Juan. Mais que uma canonização. **El País**, Rio de Janeiro, 03 abr. 2014.

Disponível em http://brasil.elpais.com/brasil/2014/04/04/opinion/1396565074_298085.html. Acesso em 15 Nov. 2016; SANTO de casa não faz milagre. **Carta Capital**, 04 abr. 2014. Disponível em < <http://www.cartacapital.com.br/revista/794/santo-de-casa-nao-faz-milagre-9413.html>>. Acesso em 15 Nov. 2016; DANTAS, Tiago. Canonização de José de Anchieta foi reconhecimento ao trabalho dos jesuítas, dizem historiadores. **O Globo**, Rio de Janeiro, 03 abr. 2014. Disponível em < <http://oglobo.globo.com/brasil/canonizacao-de-jose-de-anchieta-foi-reconhecimento-ao-trabalho-dos-jesuitas-dizem-historiadores-12078213>>. Acesso em 15 Nov. 2016; ALENCASTRO, Luis Felipe de. Santo Anchieta dos poucos. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 20 jul. 2014. Ilustríssima. Disponível em < <http://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2014/07/1487533-santo-anchieta-dos-poucos.shtml>>. Acesso em 15 Nov. 2016.

brasileira⁴. A partir destas iniciativas tomou forma uma certa representação da Companhia de Jesus caracterizada pela tarefa civilizadora que os jesuítas teriam desempenhado, “[...] evangelizando as tribos selvagens, salvaguardando o princípio da moralidade, [...] alimentando a chama do patriotismo, [...] difundindo por toda parte a cultura intelectual [...]”⁵, e que os apresentava como agentes centrais na construção da identidade nacional. Esta imagem foi reforçada sobretudo pela obra historiográfica monumental do Padre Serafim Leite, “História da Companhia de Jesus no Brasil”, que teve um papel fundamental em consagrar, inclusive entre pesquisadores acadêmicos, tal representação heroica dos jesuítas. Conformada por uma abordagem historiográfica que se queria objetiva e científica por se calcar em fontes documentais apresentadas como provas de fatos passados e analisadas como evidentes por si próprias, a narrativa histórica produzida pelo jesuíta se mostra, contudo, claramente comprometida pela crença religiosa e pela lealdade institucional do autor⁶.

⁴ Estamos nos referindo, por exemplo, ao Primeiro Congresso de História Nacional, promovido pelo Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), em 1914, e ao Primeiro Congresso Internacional de História da América, que ocorreu em 1922, inserido nas comemorações do centenário na independência do Brasil. Cf. FLECK, Eliane Cristina Deckmann. Beato, sim! Santo, não! José de Anchieta, de Apóstolo e Taumaturgo do Brasil a construtor da nacionalidade. **CLIO**. Revista de Pesquisa Histórica. Recife: Ed. Universitária da UFPE, n.27-2, p.18-19, 2009; Hugo Hruby demonstra em seu artigo a ampla presença de eclesiásticos e de católicos fervorosos, como o Conde Afonso Celso, no IHGB nos anos entre fins do século XIX e princípios do seguinte, e a grande influência da ideologia católica na realização da tarefa historiográfica a que se propunha o instituto. Cf. HRUBY, Hugo. O templo das sagradas escrituras: o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e a escrita da história do Brasil (1889-1912). **Revista História da Historiografia**, Ouro Preto, Edufop, n.2, p.50-66, março/2009.

⁵ CELSO, Afonso. **Coleta de História Brasileira**, 1935, p.6 (apud FLECK, Eliane Cristina Deckmann. Beato, sim! Santo, não! José de Anchieta, de Apóstolo e Taumaturgo do Brasil a construtor da nacionalidade. **CLIO**. Revista de Pesquisa Histórica. Recife: Ed. Universitária da UFPE, n.27-2, p.19, 2009)

⁶ No prefácio da sua extensa obra historiográfica, Serafim Leite já indica o tom apologético e heroico que caracterizará a sua narrativa, bem como aponta que sua obra reafirmará alguns dos elementos que constituíam uma representação preponderante sobre a Companhia de Jesus entre parte dos historiadores brasileiros da época, como o protagonismo jesuítico na formação da sociedade brasileira: “Ordem nova, protótipo das Ordens religiosas modernas, fundada com o fim determinado de propugnar, na Europa, pela unificação do espírito cristão e latino, e de ir combater [...] onde se travassem batalhas por Deus, os Jesuítas de Portugal logo se assinalaram em todas as regiões [...]; e convém saber que, de todas as missões dos Jesuítas Portugueses, a que teve efeitos mais perduráveis, foi a do Novo Mundo. A sua obra confunde-se com a própria formação do Brasil”. (LEITE, Antonio Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Rio de Janeiro/Lisboa: INL/Portugália, 1938-1950. v.1, prefácio, p.X). Leite, como o próprio declara, se filiava ao que Ciro Flamarion Cardoso chamou de “paradigma iluminista” da historiografia, isto é, à perspectiva de que era possível escrever uma história científica, no sentido de esta ser racional e objetiva, e cujas hipóteses partiam da documentação, também vista como objetiva, para explicar a verdade sobre uma realidade social total. “Se em toda a história humana há o elemento subjetivo, há também a objetividade do documento, que pode ser dissecado e visto por todos com absoluta independência”. (Ibid, p.XIV). Contudo, o próprio historiador, apesar de evocar todo o tempo a sua objetividade, deixa ver o seu comprometimento ideológico na elaboração da sua narrativa, isto é, de que conta a história da Companhia de Jesus no Brasil partindo do pressuposto de que os jesuítas cumpriram um papel histórico positivo ao submeterem outras culturas aos valores da civilização cristã europeia: “Partimos, porém, do princípio de que a civilização cristã é boa. Mesmo, prescindindo do lado sobrenatural da questão, colocando-nos apenas no plano histórico das civilizações, cremos que a civilização representada pelos europeus, em particular o latino, é superior à dos Tupinambás ou fetichistas africanos...”. (Ibid., p.XIII). Cf. LEITE, Antonio Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Rio de Janeiro/Lisboa: INL/Portugália, 1938-1950. 11 vols.; VAINFAS, Ronaldo. Caminhos e descaminhos da História. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (org.). **Domínios da História**. Ensaios de teoria e metodologia. Rio de Janeiro: Campus, 1997, p.441-442; LE GOFF, Jacques. Documento/Monumento. In: Idem. **História e Memória**. Campinas: Ed. Unicamp, 1990, p.462-464.

Este tipo de abordagem historiográfica, tributária da historiografia europeia positivista e historicista, mas frequentemente orientada pela ideologia católica e nacionalista, predominou também entre os estudos e obras historiográficas produzidas e divulgadas no Brasil ao longo do último século sobre a vida e a obra do Padre José de Anchieta. Ao religioso foi atribuída a condição de “expoente no projeto de conversão e de civilização dos indígenas”, de “pai da nação”, de “construtor da nacionalidade”, e sua atuação diversificada, como missionário, professor e escritor, foi exaltada como decisiva na moralização dos costumes da sociedade colonial, na integração do território e na difusão da fé cristã, apresentada como elemento basilar na formação da identidade nacional⁷.

De fato, é fundamental ressaltar que boa parte da historiografia produzida desde princípios do século XX até os dias de hoje, no Brasil e em outros países, sobre José de Anchieta, suas obras e atividades, bem como edições comentadas dos textos do próprio jesuíta, sobrevalorizam o sentido religioso da atuação do padre e de seus companheiros em todos os campos: como missionários de índios e na vida religiosa, cultural, política e econômica da sociedade luso-brasileira em geral, suas ações, ao fim e ao cabo, seriam motivadas pelo propósito maior da salvação espiritual de si e do próximo. Outras possíveis interpretações sobre as atividades e escritos deixados pelos religiosos da Companhia de Jesus que atuaram no Brasil colonial são omitidas ou subordinadas a uma interpretação de caráter religioso e devocional⁸. No caso das publicações brasileiras contemporâneas, a explicação para a preponderância do sentido religioso nos estudos sobre a vida e atividades do padre também se relaciona ao fato de

⁷ Tais alcunhas foram atribuídas a Anchieta, por exemplo, em um ciclo de conferências promovidas pelo IHGB em 1934, publicadas por Max Fleuiss no ano seguinte sob o título “Anchieta: Quarto centenário do seu nascimento”. Cf. FLECK, Eliane Cristina Deckmann. Beato, sim! Santo, não! José de Anchieta, de Apóstolo e Taumaturgo do Brasil a construtor da nacionalidade. **CLIO**. Revista de Pesquisa Histórica. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2009, n.27-2, p.20-21; FLEUISS, Max. **Anchieta: Quarto centenário do seu nascimento**. Conferências lidas no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Porto Alegre: Globo, 1935.

⁸ Tomamos como referência alguns levantamentos bibliográficos de publicações de obras de e sobre José de Anchieta, levantamentos feitos entre fins do século passado e princípios deste, como o do padre jesuíta László Polgár, que apresenta uma vasta listagem da numerosa produção escrita que veio a público no século XX em vários lugares, sobretudo na Europa e na América, sobre vários aspectos da vida e das obras de Anchieta e publicações das obras do próprio padre. São aproximadamente 250 itens listados, entre levantamentos bibliográficos, coletâneas, edições de obras poéticas, dramáticas e linguísticas de Anchieta, biografias e breves notícias biográficas, textos baseados na análise das obras do padre, obras sobre os seus conhecimentos de medicina e da natureza local, sobre a sua atuação como curandeiro, como missionário, sua atuação pedagógica, e muitas obras sobre a sua santidade e seu processo de canonização. Cf. POLGÁR, László. S.J. **Bibliographie sur l'Histoire de la Compagnie de Jésus** (1901-1980). Roma: IHSI, 1990. v. 3, p.148-163. Também nos referenciamos nos levantamentos bibliográficos feitos pelo padre Murilo Moutinho e por Maria de Fátima Barbosa, que contemplam dezenas de textos literários e historiográficos, além de artigos jornalísticos escritos sobre Anchieta desde o século XVI até o século XX. Cf. MOUTINHO, Murillo, S.J. **Bibliografia para o IV centenário da morte do Beato José de Anchieta**. São Paulo: Edições Loyola, 1999, p.27-77; BARBOSA, Maria de Fátima Medeiros. **As letras e a cruz: pedagogia da fé e estética religiosa na experiência missionária de José de Anchieta, S.J. (1534-1597)**. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2006, p.09-44.

muitas terem sido elaboradas em contextos de comemoração pelo centenário de nascimento ou de morte de Anchieta, ou, no caso das publicações feitas no Brasil entre os anos 1960 e 1970, associadas à campanha mobilizada por alguns grupos e apoiada pelo governo brasileiro que levou à beatificação do padre em junho de 1980⁹. Assim, muitas das publicações sobre o jesuíta, que incluem, por exemplo, vários estudos temáticos, como a análise das suas atividades catequéticas, da sua produção literária, dramatúrgica, poética e os trabalhos linguísticos de Anchieta, trazem em si um caráter laudatório e uma interpretação religiosa e/ou apologética dos textos, reforçando a representação institucional do padre como santo, educador, missionário, líder civilizador e um dos fundadores da literatura e da própria identidade nacional¹⁰.

O contexto da campanha beatificadora promovida no Brasil na segunda metade do século XX nos ajuda a compreender também o incremento que se verificou na produção de biografias sobre Anchieta nesse período. Escritas por jesuítas e por leigos, a maioria se mostra comprometida em elogiar, afirmar e comprovar a santidade de Anchieta em termos religiosos, espirituais e teológicos, em claro apoio à campanha. Após a beatificação, foram publicadas outras biografias que continuaram apresentando uma interpretação predominantemente religiosa e devocional da figura histórica do padre jesuíta¹¹. O intuito era favorecer a canonização do padre.

⁹ A campanha foi capitaneada principalmente pela Comissão Nacional para as Comemorações do Dia de Anchieta, criada em 1965 em conjunto com a institucionalização do “Dia de Anchieta” pelo governo federal brasileiro. Cf. BARBOSA, Maria de Fátima Medeiros. **As letras e a cruz: pedagogia da fé e estética religiosa na experiência missionária de José de Anchieta, S.J. (1534-1597)**. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2006, p.16.

¹⁰ AZEVEDO FILHO, Leodegário A. de. **Anchieta**. Fundador da literatura brasileira. Associação Brasileira de Letras (Suplemento literário), 1988; Idem. Anchieta e o advento do brasilianismo. **Revista Língua & Texto**. Rio de Janeiro: Salamandra, 1987, p.23-29; AMARAL, Álvaro do. **O Padre José de Anchieta e a fundação de São Paulo**. São Paulo, Imprensa Oficial do Estado, 1971, 2; CARDOSO, Armando. S.J. **Teatro de Anchieta**. São Paulo: Loyola, 1977; BARBOSA, Edvardo. Anchieta, o catequista das selvas. In: **Grandes figuras em quadrinhos**. Guanabara: Brasil-América, 1966; PORTELLA, Eduardo. José de Anchieta: Poesia. Rio de Janeiro: Agir, 1982; QUEIROZ FILHO, Antônio de. **A vida heroica de José de Anchieta**. São Paulo: Loyola, 1988.

¹¹ Destacamos alguns exemplos emblemáticos dessa produção biográfica. Na maioria dos casos, os títulos das obras, o período em que foram publicadas, além do vínculo institucional de alguns autores, jesuítas, sugerem que se tratam de biografias de caráter apologético: BRAGA, Dulce Salles Cunha. Anchieta, o Santo. **Revista do Ateneu Paulista de História**, São Paulo, ano II, n.2, dez.1965; NOBRE, José Freitas. **Anchieta, apóstolo de Novo Mundo**. São Paulo: Edições Saraiva, 1966; LIMA, Jorge. **Anchieta**. Rio de Janeiro: Tecnoprint, 1967; VIOTTI, Hélio Abranches, S.J. **Anchieta, o apóstolo do Brasil**. São Paulo: Ed. Loyola, 1966 (2ª. edição em 1980, ano da beatificação); SCHNEIDER, Roque, S.J. **José de Anchieta, seu perfil e sua vida**. São Paulo: Ed. Loyola, 1980 (2ª.edição, 1994); CARDOSO, Armando, S.J. **O Bem-Aventurado Anchieta**. São Paulo: Loyola, 1980; ROMEIRO, Gabriel; PINTO, Guilherme Cunha. **São José de Anchieta**. São Paulo: Círculo do Livro, 1987; KISIL, André. **Anchieta, doutor dos índios**. Um missionário curando almas e corpos. São Paulo: RG Editores, 1996; AFONSO, Eduardo. **Padre José de Anchieta, o apóstolo do Brasil**. Londrina: Editora Grafmark, 1997 (quarto centenário da morte do padre); SAINTE-FOY, Charles. **Anchieta, o santo do Brasil**. São Paulo: Artpress, 1997 (quarto centenário da morte do padre); MINDLIN, Dulce Maria Viana. **José de Anchieta. No limiar da santidade**. Goiânia: Kelps, 1997 (quarto centenário da morte do padre); CARDOSO, Armando, S.J. **Um carismático que fez história: vida do Pe. José de Anchieta**. São Paulo: Ed. Paulus, 1997. Dulce Mindlin, em artigo posterior à publicação da sua biografia sobre José de Anchieta, afirma que muitas das biografias contemporâneas do padre foram escritas como hagiografias e utilizadas como instrumentos de promoção da santidade de Anchieta e de apoio à sua canonização. Cf. MINDLIN, Dulce Maria Viana. **José de Anchieta: o**

O incremento no número de novas publicações biográficas em meados do século passado no Brasil, bem como a efetivação da beatificação do padre Anchieta também estimularam que viessem à luz edições das primeiras biografias escritas sobre o jesuíta em território brasileiro. Mantida em formato manuscrito até o século XX, a primeira biografia, escrita em 1598 na província jesuítica do Brasil por um confrade contemporâneo de Anchieta, o Padre Quirício Caxa, foi impressa pela primeira vez em 1934¹². O mesmo aconteceu com a segunda biografia, também produzida por um companheiro de província, o Padre Pero Rodrigues, entre 1605 e 1609, mas cuja primeira impressão só ocorreu em 1897¹³. A terceira e mais conhecida biografia de José de Anchieta escrita em português é a do jesuíta Simão de Vasconcelos, única das três a ser publicada pouco após ser escrita, em 1672¹⁴.

Todas as três conheceram edições na segunda metade do século XX, algumas com textos introdutórios de apresentação¹⁵. E neles é possível perceber que a compreensão destes textos históricos continuava marcada pelo paradigma, ainda fortemente presente na historiografia brasileira da época, da objetividade do documento como fonte segura para o conhecimento do passado, sem grande preocupação em realizar uma análise crítica ou problematizadora desses registros biográficos e religiosos. De fato, pode-se observar que havia uma tendência entre os estudiosos brasileiros que se dedicavam a textos históricos de caráter religioso de

biógrafo e o biografado. 1999. Disponível em http://www.geocities.ws/ail_br/josedeanchietaobiografo.html. Acesso em: 04 Nov. 2016; MOUTINHO, Murillo, S.J. **Bibliografia para o IV centenário da morte do Beato José de Anchieta.** São Paulo: Edições Loyola, 1999, p.27-77. Com a recente canonização do padre, as Edições Loyola, editora vinculada à Companhia de Jesus no Brasil, publicou duas novas biografias para celebrar a data: CARDOSO, Armando, S.J. **Vida de São José de Anchieta.** São Paulo: Ed. Loyola, 2014; GOVONI, Ilario, S.J. **São José de Anchieta.** Um pequeno e grande homem. São Paulo: Ed. Loyola, 2014.

¹² A “Breve Relação da vida e morte do padre José de Anchieta”, escrita pelo Padre Quirício Caxa foi impressa pela primeira vez em 1934 como parte de um artigo do Padre Serafim Leite em comemoração ao quarto centenário de nascimento de Anchieta. Cf. LEITE, Serafim, S.J. Um centenário célebre (1534-1934). A primeira biografia inédita de José de Anchieta, o apóstolo do Brasil. **Brotéria**, Lisboa, v.18, p.147-183, 1934 (separata).

¹³ RODRIGUES, Pero. Vida do Padre José de Anchieta. In: **Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro.** Rio de Janeiro: Tipografia Leuzinger, 1897. v.19, p.1-49 (notas de Eduardo Prado).

¹⁴ VASCONCELOS, Simão de. **Vida do Venerável Padre José de Anchieta da Companhia de Jesus.** Lisboa: João da Costa, 1672.

¹⁵ CAXA, Quirício. Breve relação da vida e morte do padre José de Anchieta. Porto, **Memorial de Várias Cartas e Cousas de Edificação dos da Companhia de Jesus**, p.125-147, 1942; Idem. **Vida e morte do Pe. José de Anchieta.** Introdução e aparato crítico de Joaquim Ribeiro. Rio de Janeiro: Secretaria Geral de Educação e Cultura/Cultural Vida, 1957; Idem. Breve relação da vida e morte do padre José de Anchieta. **Cadernos de História.** São Paulo: Obelisco, 1965, n.10; RODRIGUES, Pero. Vida e milagres do Padre José de Anchieta. **Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro.** Rio de Janeiro: Oficina de Artes Gráficas da Biblioteca Nacional, 1907. v.29, p.181-287; ROIZ, Pero. **Vida do Pe. José de Anchieta da Companhia de Jesus.** Apresentação de Manuel Pinto de Aguiar. Salvador: Editora Progresso, 1955; RODRIGUES, Pero. **Vida do padre José de Anchieta da Companhia de Jesus.** Prefácio de Hélio Abranches Viotti. São Paulo: Ed. Loyola, 1978; VASCONCELOS, Simão de. **Vida do Venerável Padre José de Anchieta.** Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1943; Idem. **Vida do Venerável Padre José de Anchieta.** Porto: Lello & Irmão, 1953; CAXA, Quirício; RODRIGUES, Pero. **Primeiras biografias de José de Anchieta.** Introdução de Hélio Abranches Viotti, S.J. São Paulo: Ed. Loyola, 1988.

compartilharem a ideologia presente no texto¹⁶. Esse é o caso, por exemplo, da edição de 1957 da biografia de Quirício Caxa, introduzida por Joaquim Ribeiro, que elogia o registro biográfico justamente por ser “[...] antes de tudo, honesto [...]” e “[...] traçar um retrato fiel do seu biografado [...]”. O texto estaria isento de invencionices e exageros contestáveis sobre o padre, presentes em outras biografias posteriores; afinal a “[...] santidade de Anchieta dispensa essas deformações, que o distanciam de sua grandeza autêntica”¹⁷.

O mesmo tipo de elogio é feito pelo Padre Hélio Abranches Viotti, jesuíta e pesquisador contumaz da vida e das obras de Anchieta, uma das lideranças da campanha em prol da sua beatificação e postulador na sua causa de canonização. Por conta da sua vasta pesquisa documental e dos numerosos estudos e artigos publicados, Viotti foi e ainda é reconhecido como uma das maiores autoridades intelectuais no Brasil em diversas questões ligadas ao padre José de Anchieta, como o seu processo histórico de canonização¹⁸. Em obras de sua autoria e nas edições comentadas que publicou das obras de e sobre Anchieta, o Padre Viotti, assim como o confrade Serafim Leite, analisa a documentação histórica orientado aparentemente pelo paradigma da objetividade científica, tanto do historiador quanto das fontes com que lida. Por isso, na edição das biografias de Caxa e Rodrigues que prefacia, o padre elogia o estilo claro e direto do primeiro e a fundamentação histórica do segundo biógrafo e, em contraponto, critica a biografia escrita por Vasconcelos pelos excessos retóricos, pela interpretação equivocada dos documentos nos quais se baseou e pela limitada objetividade histórica¹⁹. No entanto, a biografia

¹⁶ Jean-Michel Sallmann aponta muito bem o problema dos “freios ideológicos”, como nomeia, que comprometem as análises históricas de fenômenos sociais como a santidade cristã, uma vez que os seus analistas, referindo-se aos historiadores que se dedicam ao estudo da história das religiões, compartilham pessoalmente dos significados teológicos atribuídos aos fenômenos religiosos pelos agentes e instituições religiosas e, por isso, limitam suas análises. Cf. SALLMANN, Jean-Michel. *Sainteté et société*. In: GAJANO, Sofia Boesch (org.). **Santità, culti, agiografia**. Temi e prospettive. Roma: Viella, 1997, p.327-329.

¹⁷ CAXA, Quirício. **Vida e morte do Pe. José de Anchieta**. Introdução e aparato crítico de Joaquim Ribeiro. Rio de Janeiro: Secretaria Geral de Educação e Cultura/ Cultural Vida, 1957, p.13. A apresentação da edição de 1955 da biografia escrita pelo Padre Pero Rodrigues, feita pelo diretor da editora que a publicou, Manuel Pinto de Aguiar, é um exemplo do olhar acrítico sobre o texto histórico e da filiação religiosa do editor. Embora afirme que é um texto “de cunho nitidamente religioso e apologético”, Aguiar o considera um “repositório de fatos e aspectos pitorescos da sociedade da segunda metade do século XVI”, “um precioso documentário sobre aquela época de epopeia”, uma biografia sobre aquele que, “com tanta justeza, foi chamado por um seu contemporâneo, de Apóstolo do Brasil”. Cf. ROIZ, Pero. **Vida do Pe. José de Anchieta da Companhia de Jesus**. Apresentação de Manuel Pinto de Aguiar. Salvador: Editora Progresso, 1955, p.7-8.

¹⁸ Alguns dos textos publicados do Padre Viotti são: “A Causa da Beatificação do Venerável Padre José de Anchieta” (1953); “A fundação de São Paulo pelos jesuítas” (1954); “Anchieta, autor do Poema de Mem de Sá” (1963); “Anchieta e a Coligação dos Tamoios” (1966); “Anchieta, o apóstolo do Brasil” (1966); “As relíquias de Anchieta” (1969); “Anchieta nas artes”(1980). Cf. MINISTÉRIO DA CULTURA/FUNDAÇÃO BIBLIOTECA NACIONAL. **Anchieta: Obras na Biblioteca Nacional**. Catálogo da Exposição Comemorativa do IV Centenário de Falecimento do Padre José de Anchieta, S. J. Rio de Janeiro, 1997. 33p. Um resumo biográfico sobre o Padre Viotti se encontra disponível em: <http://www.cbg.org.br/novo/colegio/historia/galeria-socios/helio-abranches/>. Acesso em: 12 Nov. 2016.

¹⁹ Cf. CAXA, Quirício; RODRIGUES, Pero. **Primeiras biografias de José de Anchieta**. Introdução e notas do Pe. Hélio Abranches Viotti, S.J. São Paulo: Ed. Loyola, 1988, p.7-11; p.39-43.

escrita por Viotti sobre Anchieta é mais um exemplo da tendência entre os historiadores jesuítas de analisarem a vida e a obra de seus confrades do passado não somente pelo viés apologético e laudatório, mas também a partir do pressuposto de que era o sentimento religioso e a moralidade cristã que os guiava em todas as suas ações e, portanto, lhes dava sentido²⁰. Na historiografia produzida pelos jesuítas, institucional, por assim dizer, a adoção de um certo historicismo positivista na análise de textos históricos religiosos ou devocionais é o principal recurso metodológico utilizado para validar interpretações conformadas ideologicamente.

Chegado o século XXI, esse tipo de análise histórica da vida e da obra de José de Anchieta e das biografias escritas sobre o mesmo não desapareceu de todo, ainda que o paradigma da história crítica tenha avançado muito nas pesquisas acadêmicas em geral. A tese de Maria de Fátima Barbosa, intitulada “As letras e a cruz: pedagogia da fé e estética religiosa na experiência missionária de José de Anchieta, S.J. (1534-1597)”, publicada em 2006, é um exemplo da continuidade da adoção de uma perspectiva devocional na análise histórica de textos religiosos. A tese não trata especificamente das biografias do Padre Anchieta, mas se propõe a investigar a vida e as atividades do jesuíta, sobretudo a evangelizadora, pela perspectiva histórica e teológica. Por isso a autora apresenta na introdução do seu texto um levantamento bibliográfico considerável de obras escritas por e sobre José de Anchieta, no Brasil e na Europa, desde o século XVI até o século XX, incluindo as biografias seiscentistas do padre. Contudo, a autora se serve das primeiras biografias de José de Anchieta, as de Caxa e Rodrigues, como fontes neutras de informação sobre o padre, sobre a atuação dos jesuítas e sobre a América portuguesa quinhentista²¹.

Uma vez que tomamos como referência teórico-metodológica o paradigma da história crítica, da problematização e da historicização das manifestações humanas em sociedade, acreditamos que a análise histórica de eventos, discursos, práticas e categorias de caráter religioso, como as biografias escritas sobre o Padre José de Anchieta pelos seus confrades ao longo do século XVII, principal corpo documental da tese que aqui se apresenta, não pode ser feita partindo-se do pressuposto de que a religião, as suas expressões na sociedade e seus significados consistem em fenômenos atemporais, imutáveis, que remetem a forças e

²⁰ “No seu zelo da salvação das almas dos Brasis, não perdia tempo o jovem José de Anchieta. De palavra e por escrito, empenhou-se totalmente na magna empresa da conversão dos infiéis do Novo Mundo”; “A verdade é que a própria prosperidade econômica depende também de fatores de ordem moral. O desenvolvimento do Brasil nesse primeiro século está claramente vinculado ao seu progresso moral. E este, não menos claramente, ao influxo religioso”. (VIOTTI, Hélio Abranches, S.J. **Anchieta, o apóstolo do Brasil**. São Paulo: Ed. Loyola, 1966, p.80; p.15).

²¹ BARBOSA, Maria de Fátima Medeiros. **As letras e a cruz: pedagogia da fé e estética religiosa na experiência missionária de José de Anchieta, S.J. (1534-1597)**. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2006.

significados transcendentais, desvinculados do tempo, do lugar e da cultura onde se constituíram e onde se manifestaram²².

Nesse sentido, nos alinhamos a alguns historiadores que propõem uma perspectiva histórico-crítica sobre o próprio conceito de religião e sobre as suas variadas manifestações, práticas, usos e significados, isto é, que compreendem fenômenos e discursos ligados à religião, como a santidade e as hagiografias, não apenas como produtos histórico-culturais, mas também como resultantes de dinâmicas sociais e políticas conjunturais²³. Sendo assim, uma análise histórica de quaisquer elementos, categorias ou manifestações vinculadas à uma religião deve necessariamente considerá-los como produtos históricos de uma determinada cultura e de um determinado tempo.

No que tange o corpus documental principal e o objeto central desta tese, cabe precisarmos as abordagens teórico-metodológicas e as principais definições conceituais às quais nos filiamos. Nesta pesquisa, nos detivemos principalmente sobre vinte e cinco discursos biográficos de caráter hagiográfico sobre José de Anchieta, os quais todos, com exceção de um, foram escritos por jesuítas do Brasil e da Europa entre 1598 e o fim do século XVII²⁴. Estabelecemos como questão central a análise do processo de elaboração desses discursos e os prováveis usos que os jesuítas do Brasil e da Europa fizeram ou pretendiam fazer dos mesmos, nos locais e períodos em que foram divulgados.

Assim sendo, ao analisar discursos seiscentistas sobre a vida e a santidade de José de Anchieta, ou seja, biografias de caráter hagiográfico, nos aproximamos de uma historiografia italiana e francesa que compreende a santidade como um fenômeno social, cultural e historicamente construído, e que propõe uma “história social da santidade”, isto é, analisar essa construção e os seus usos em diferentes dimensões ou perspectivas: espiritual, teológica,

²² De acordo com Adone Agnolin, estas são características de análise próprias da Ciência da Religião e da Fenomenologia, as quais, apesar de serem denominadas também como “História das Religiões”, não apresentam nem uma perspectiva histórica nem métodos de análise que lhe sejam apropriados, uma vez que objetivizam a religião e a consideram imanente ao homem, imune às mudanças das épocas, dos lugares, das culturas, das dinâmicas sociais onde se manifesta. Cf. AGNOLIN, Adone. **História das religiões: perspectiva histórico-comparativa**. São Paulo: Paulinas, 2013, capítulo 3.

²³ Dessa forma, nos alinhamos à perspectiva histórico-cultural da Escola Italiana de História das religiões, esclarecida na recente publicação de Adone Agnolin. Conforme esta abordagem historiográfica, deve-se partir do pressuposto que a “religião” é uma categoria relacional, e não imanente ao homem e transcendente ao tempo, ou seja, as “religiões” seriam sistemas ou codificações humanas de valores, determinados historicamente e culturalmente. Cf. Ibid.

²⁴ SAMARTIN, Don Baltasar de Anchieta, Cabrera y. **Compendio de la vida de el Apostol de el Brasil, Nuevo Thaumaturgo, y grande Obrador de maravillas, V. P. Joseph de Anchieta, de la Compañia de Jesus, Natural de la Ciudad de la Laguna en la Isla de Tenerife, una de las Canarias**. Jerez de la Frontera, por Juan Antonio Tاراçona, 1677. Trata-se de um compêndio biográfico publicado a mando de um parente de José de Anchieta. Explicaremos porque não o incluímos em nossa análise no capítulo 2.

religiosa, social e política²⁵. Essa abordagem inclui a análise de outros elementos associados à santidade e também alvos de investigação histórica, como os milagres, as relíquias e as hagiografias.

Enquanto construção social, a santidade é produto de conjunturas históricas e de dinâmicas sociais. Relaciona-se, portanto, a desejos, interesses, expectativas e contradições do meio em que surge e dos grupos sociais que a apresentam. A santidade de um indivíduo também é utilizada como elemento de coesão e identificação de grupos e comunidades, uma vez que, ao ser produzida por grupos sociais específicos ou comunidades de maneira geral, o santo pode ser retratado como representante dos grupos e comunidade, de suas ideias, posicionamentos e interesses ou de um espaço geográfico, unindo seus integrantes em torno da sua figura²⁶.

A santidade é, além de fruto de seu contexto social de origem, produto de seu tempo. Enquanto fenômeno histórico, a definição dos significados da santidade em determinada cultura e em determinadas sociedades, bem como dos critérios associados ao reconhecimento social da santidade e daqueles ligados ao seu reconhecimento oficial, pelas instituições religiosas, variam ao longo do tempo na medida em que as dinâmicas entre os grupos, comunidades e instituições se modificam, e, conseqüentemente, também mudam seus interesses e posicionamentos, expressos, muitas vezes, pelo santo que apresentam. O reconhecimento oficial ou a sua recusa são indícios da forma como o jogo social está se dando naquela conjuntura, isto é, quais grupos, posicionamentos e interesses prevalecem e quais outros têm pouca força. Assim sendo, entendemos que, ao considerar a dimensão social e histórica da santidade, torna-se fundamental incluir a sua dimensão política, na medida em que o santo é também utilizado como instrumento de influência e poder no meio em que é criado e, às vezes, também em outros meios²⁷.

²⁵ As nossas principais referências teóricas para uma análise das biografias dentro do campo da história social da santidade são os trabalhos de Sofia Boesch Gajano, Jean-Michel Sallmann e Pierre Delooz. Cf. DELOOZ, Pierre. *Per un studio sociologico della santità*. In: GAJANO, Sofia Boesch (org.). **Agiografia altomedioevale**. Bologna: Il Mulino, 1976, p.227-258; GAJANO, Sofia Boesch. **La santità**. Roma-Bari: Editori Laterza, 1999; e SALLMANN, Jean-Michel. *Sainteté et société*. In: GAJANO, Sofia Boesch (org.). **Santità, culti, agiografia**. Temi e prospettive. Roma: Viella, 1997, p.327-340.

²⁶ Nesse sentido, nos alinhamos à interpretação histórico-sociológica de Michel de Certeau e à sociologia da religião de Pierre Delooz na interpretação da produção social do santo enquanto representante público da auto-consciência, da autorrepresentação de um grupo e, ao mesmo tempo, modelo exemplar para este mesmo grupo e/ou para outros. Cf. CERTEAU, Michel de. **A escrita da História**. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982, p.266-270; DELOOZ, Pierre. *Per un studio sociologico della santità*. In: GAJANO, Sofia Boesch (org.). **Agiografia altomedioevale**. Bologna: Il Mulino, 1976, p.227-258.

²⁷ A dissertação de Hugo Soares se destaca como um estudo acadêmico recente no Brasil que se utiliza do tipo de abordagem teórico-metodológica a que nos propomos. Soares se ocupa da análise do caso da produção da crença e da devoção à santidade do padre salesiano Rodolfo Komorek, em meados do século XX, no interior do estado de São Paulo, e do desenvolvimento do seu processo de beatificação como fenômenos construídos por diferentes grupos sociais, analisando-os não pela perspectiva teológico-jurídica, mas pela perspectiva social e cultural. Cf. SOARES, Hugo Ricardo. **A produção social do santo: um estudo do processo de beatificação do Padre Rodolfo Komórek**. Dissertação de mestrado, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Unicamp, Campinas, 2007.

Na medida em que partimos de um pressuposto teórico que propõe a santidade e as manifestações associadas a ela como construções sociais, históricas e culturais, em termos metodológicos, essa escolha implica em uma análise contextualizada historicamente. No nosso caso, isso significa historicizar os discursos biográficos seiscentistas sobre Anchieta, ou seja, analisa-los em função dos diferentes contextos social, político, cultural, religioso e geográfico em que foram produzidos e divulgados, da identidade do autor nesses contextos, dos contextos de recepção dos textos e dos destinatários visados pelos produtores e divulgadores, e dos aspectos da materialidade dos textos. Entendemos, com Jean-Michel Sallmann, que fazer tal análise contextualizada da construção e da divulgação das biografias é o caminho metodológico mais apropriado para apontarmos as prováveis razões que levaram diferentes jesuítas a elaborarem e divulgarem discursos sobre a vida e a santidade de José de Anchieta ao longo do século XVII, bem como os objetivos que pretendiam alcançar.

Nesse sentido, como pretendemos realizar uma análise da elaboração e dos usos sociais destas biografias sob a perspectiva da crítica histórica, adotamos alguns parâmetros metodológicos que guiaram o nosso trabalho, a saber, a análise sincrônica e diacrônica dos discursos à luz do contexto histórico literário e dos contextos sociais de produção e de recepção dos mesmos, e, ainda, uma análise retórica da sua composição²⁸.

A análise sincrônica e diacrônica dos discursos biográficos à luz do seu contexto literário, ou seja, em relação a outros que lhe eram contemporâneos, e dos que o antecederam e precederam nos parece importante a fim de evidenciar as semelhanças e diferenças das imagens narrativas de José de Anchieta, dos jesuítas e da missão do Brasil construídas nas diversas biografias escritas e publicadas no Seiscentos. Entendemos que uma análise discursiva comparativa na sincronia e na diacronia pode ser útil na identificação de elementos predominantes nas representações do padre, bem como de apropriações e ressignificações das mesmas, elementos úteis para a compreensão dos possíveis motivos e objetivos da elaboração desses discursos.

A análise sincrônica e diacrônica dos textos à luz dos seus contextos sociais de produção e recepção consiste na consideração de vários elementos na análise discursiva, isto é, as datas de elaboração e divulgação, as circunstâncias históricas nas quais o texto foi produzido, o emissor (que pode ser uma pessoa, um grupo ou uma instituição), a conjuntura social e

²⁸ A proposta metodológica apresentada pela professora Andréia Frazão nos serviu de base para a que utilizamos nesta tese. Cf. FRAZÃO DA SILVA, A.C.L. Reflexões metodológicas sobre a análise do discurso em perspectiva histórica: paternidade, maternidade, santidade e gênero. **Cronos**: Revista de História, Pedro Leopoldo (MG), n. 6, p. 194-223, 2002.

geopolítica na qual o discurso foi confeccionado, o seu processo de composição (ou seja, as fontes e referências utilizadas na redação do texto), se o material foi revisto ou sofreu a ação de editores, entre outros. Quanto à recepção, circulação e a transmissão do discurso enunciado, é importante reconstruir o provável receptor a que o mesmo se destinava e outros prováveis públicos, o meio da sua enunciação (se foi manuscrito, impresso, oral), como ele circulou e foi transmitido em variados espaços e no decorrer do tempo.

Já a análise retórica, ou seja, dos elementos discursivos e da disposição dos mesmos na narrativa, pode nos apontar as estratégias de escrita e as intenções do autor na formulação do texto.

Em suma, tanto os elementos discursivos que compõem a escrita, a forma da apresentação narrativa do discurso, as condições materiais de produção do mesmo, o contexto social em que este é formulado e aquele em que é recebido, quanto os suportes materiais nos quais é dado a ler ou ouvir, são elementos fundamentais para a análise histórica das diferentes maneiras como os discursos podem ser compreendidos, apreendidos e manipulados em uma determinada conjuntura social e cultural²⁹.

A consideração de todos estes elementos que estão fora do texto escrito, mas que conformam a sua produção e recepção, nos parece indispensável em nossa análise das biografias seiscentistas de José de Anchieta, uma vez que o nosso objetivo principal é justamente analisar os processos de elaboração dessas biografias, inclusive as suas motivações, e os usos sociais e políticos que os jesuítas do Brasil e da Europa fizeram na época desses discursos que produziram sobre a vida e a santidade do confrade.

Em termos conceituais, a hagiografia cristã (a que se trata nesta tese) é um gênero literário produzido desde a Antiguidade que se constitui essencialmente na narrativa da vida e das ações de homens e mulheres considerados santos, e cujo propósito inicial seria a edificação de seus leitores e ouvintes³⁰. Mas, assim como o conceito de santidade, em uma abordagem histórica, é preciso analisar a produção, significação e recepção deste tipo de literatura em seu contexto social, histórico e cultural próprio³¹.

No século XVII, o gênero hagiográfico, derivado do gênero biográfico, se apresentava multifacetado, e com “contornos nem sempre facilmente reconhecíveis ou identificáveis”,

²⁹ CHARTIER, Roger. *À beira da falésia: a história entre certezas e inquietudes*. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2002, p.70-71.

³⁰ CERTEAU, Michel de. Uma variante: a edificação hagio-gráfica. In: Idem. *A escrita da História*. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982, p.265.

³¹ Ibid.

como bem aponta Maria de Lourdes Fernandes³². Apesar das pressões por parte da Igreja católica, de teólogos e acadêmicos para que o gênero hagiográfico se referisse estritamente à narrativa da vida de santos e beatos oficialmente reconhecidos pela Santa Sé, textos conhecidos como “vidas” ou biografias devotas, que tratavam da vida de varões e mulheres “ilustres em virtudes” e mortos “em fama de santidade”, por se estruturarem de forma muito parecida (narrativa das virtudes e milagres do indivíduo) e com os mesmos fins (de edificação e exemplaridade) das hagiografias podem ser considerados parte desse gênero literário, bem mais amplo e de fronteiras mais difusas no Seiscentos do que nos dias de hoje³³. Tomando como referência, portanto, o estudo da professora Maria de Lourdes Fernandes, ao tratarmos das biografias de caráter hagiográfico de José de Anchieta, podemos nos referir às mesmas como “vidas” ou biografias devotas, ou mesmo como hagiografias, entendendo que, apesar de não ser oficialmente reconhecido como santo ou beato, Anchieta era representado pelos seus biógrafos como um santo, um indivíduo ilustre nas virtudes cristãs e que morrera com fama de santidade.

É fundamental destacar, contudo, que a nossa abordagem histórica e crítica dos discursos sobre a vida e a santidade de Anchieta é orientada pelo entendimento do discurso como veículo de representações, isto é, conjuntos de construções simbólicas e mentais que retratam a realidade física, social e sobrenatural de uma determinada maneira³⁴. Os discursos, portanto, podem ser utilizados tanto para constituírem quanto para comunicarem “identidades”, noção aqui compreendida como uma combinação específica de representações simbólicas associadas a um grupo e criadas pelo próprio, para si e para os outros, e que expressa o seu lugar e papel social, cultural e histórico na realidade. Da mesma forma, discursos também podem ser utilizados na constituição e na divulgação de memórias coletivas, aqui compreendidas como narrativas que dispõem representações de referências e acontecimentos do passado, compartilhados por um grupo ou comunidade, em um certo arranjo, determinado

³² FERNANDES, Maria de Lourdes Correia. Entre a família e a religião: a ‘Vida’ de João Cardim. **Lusitania Sacra**, Lisboa, n.5, p.94, 1993.

³³ As “vidas” ou biografias devotas têm, como as hagiografias, um caráter edificante e de exemplaridade espiritual e moral, e, em alguns casos, destacam a perfeição das virtudes cristãs e as maravilhas sobrenaturais realizadas pelo biografado. Nesse sentido, podemos dizer que, por um lado, as biografias devotas se configuram como uma forma de hagiografia, apesar de não poderem ser igualadas à mesma, já que não tratam da vida de santos e beatos oficialmente reconhecidos pela Igreja católica. Tais biografias, com um caráter hagiográfico mais acentuado, muitas vezes eram escritas propositalmente para impulsionar a canonização de um candidato. Por outro lado, as biografias devotas poderiam se apresentar também simplesmente como “vidas” exemplares, com um propósito predominantemente edificante. Cf. FERNANDES, Maria de Lourdes Correia. Entre a família e a religião: a ‘Vida’ de João Cardim. **Lusitania Sacra**, Lisboa, n.5, p.93-98, 1993.

³⁴ Cf. CHARTIER, Roger. **À beira da falésia: a história entre certezas e inquietudes**. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2002, p.72-77.

por questões individuais e coletivas presentes, dotando esse arranjo de certa lógica histórica³⁵. Os discursos podem ser analisados ainda como instrumentos de comunicação através dos quais um grupo social impõe, ou tenta impor sua concepção de mundo social, os seus valores, a sua identidade e o seu domínio, ainda que apenas simbólico³⁶.

Nesse sentido, é importante lembrar que na Companhia de Jesus, tanto a sua Cúria Geral quanto as suas províncias se utilizaram largamente durante a época moderna das mais variadas formas de discurso, como biografias, panfletos, imagens impressas, celebrações religiosas, comemorações pelas beatificações e canonizações de seus santos, com o fim de constituir e de divulgar, interna e externamente, certas autorrepresentações identitárias e certas memórias institucionais coletivas. E, considerando os discursos sobre a santidade produtos de uma certa conjuntura histórico-social e cultural, entendemos que os mesmos também eram construídos como instrumentos de divulgação da autorrepresentação de um grupo, a qual trazia em si elementos que dialogavam com o contexto de produção e com as relações do grupo naquele contexto³⁷.

Dessa forma, nos parece que as muitas “vidas devotas” de José de Anchieta que circularam na América portuguesa e na Europa não necessariamente comunicavam as mesmas imagens e memórias costuradas nas narrativas. As diferentes memórias veiculadas pelas biografias sobre o protagonista, sobre suas atividades, sobre o seu grupo de companheiros e sobre a província onde viveu nos parecem diretamente relacionadas a diferentes autorrepresentações jesuíticas que circulavam nas províncias brasileira e europeias da Companhia de Jesus. Tais diferenças se relacionariam às dinâmicas sociais particulares e aos interesses diversos próprios a cada província e à Cúria geral.

Destacamos ainda que o foco desta pesquisa se concentrou nas muitas imagens discursivas, nas representações de José de Anchieta construídas nos diversos discursos hagiográficos que circularam sobre o padre no Brasil e na Europa ao longo do século XVII, e não do personagem histórico do jesuíta. O que nos interessa é indagar como e com que propósitos tais representações e discursos sobre Anchieta integraram as autorrepresentações e as memórias coletivas divulgadas pelos jesuítas da província brasileira e pelos do Velho Mundo.

³⁵ Trabalhamos com as noções de “identidade” e “memória” a partir de MENESES, Ulpiano T. Bezerra de. História, cativa da memória? Para um mapeamento da memória no campo das ciências sociais. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, São Paulo, n.34, p.9-24, 1992; POLLAK, Michael. Memória e identidade social. **Revista Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v.5, n.10, p. 200-212, 1992.

³⁶ Cf. CHARTIER, R. **A história cultural: entre práticas e representações**. Lisboa: Difel, 1990, p.17.

³⁷ Cf. PATUZZI, Sílvia. **Uma Monarquia em um Corpo Universal: a identidade da Companhia de Jesus no tempo de Claudio Acquaviva**. Tese de doutorado. Programa de pós-graduação em História Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2011, p.277-280.

*

De maneira geral, a historiografia brasileira mais recente e os estudos acadêmicos feitos por outras áreas sobre a figura histórica de José de Anchieta e suas obras pouco se dedicaram às biografias escritas sobre o mesmo. De fato, os estudos que tomaram as narrativas biográficas sobre o padre como documentação central de análise centraram sua atenção essencialmente sobre as três primeiras biografias escritas no Brasil, ou seja, as de Quirício Caxa, Pero Rodrigues e Simão de Vasconcelos.

Entre os trabalhos acadêmicos mais recentes que se propuseram a seguir uma abordagem analítica semelhante à nossa, ou seja, problematizar historicamente as representações construídas de Anchieta pelos seus biógrafos e algumas apropriações feitas das mesmas, destacamos os estudos de Eliane Fleck, Charlotte Castelneau-L'Estoile e Zulmira dos Santos.

Recentemente, a professora Eliane Fleck se dedicou a analisar as representações de Anchieta construídas pelas biografias do padre escritas no Brasil em meados do século XX. Seu objetivo principal é evidenciar as apropriações das imagens do padre por determinados grupos que se alinhavam a certas bandeiras em diferentes momentos da história política brasileira contemporânea, como a defesa do nacionalismo e da moralidade de base cristã e o combate ao comunismo, grupos também engajados na campanha pela beatificação do padre, retomada na época³⁸.

Apesar de não integrarem o seu objeto de análise, as três primeiras biografias anchietanas escritas em português bem como a escrita no século XIX por Charles Sainte-Foy são alvos de uma breve consideração de Fleck. A historiadora atribui às duas primeiras biografias um sentido eminentemente edificante, e às biografias publicadas nos séculos XVII, XVIII, XIX e XX os objetivos principais de colaborar para a beatificação e canonização do padre e construir e divulgar uma imagem heroica do mesmo. Ou seja, diferente do que faz em sua análise sobre as biografias brasileiras contemporâneas de Anchieta, Fleck não considera que os textos biográficos que foram elaborados e divulgados na Europa no Seiscentos, inclusive os que foram escritos no Brasil, como as biografias escritas por Rodrigues e por Vasconcelos,

³⁸ A questão foi explorada pela professora Fleck em vários artigos. Alguns deles são FLECK, Eliane Cristina Deckmann. Dos fins da política e da religião: o pensamento anchietano e sua apropriação pelo regime militar. **MÉTIS: história & cultura**, Caxias do Sul, v. 5, n. 9, p. 231-252, jan./jun. 2006; Idem. Beato, sim! Santo, não! José de Anchieta, de Apóstolo e Taumaturgo do Brasil a construtor da nacionalidade. **CLIO. Revista de Pesquisa Histórica**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, n.27-2, p.9-50, 2009; Idem. Anchieta: uma imagem a serviço de vários altares. **Territórios e Fronteiras**. Revista do programa de pós-graduação em História da Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá, v.2, n.2, p.102-123, 2009; Idem. José de Anchieta. Um missionário entre a história e a glória dos altares. **Projeto História**. Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História (PUC/SP). Dossiê História, historiadores, historiografia, São Paulo, v.41, p.155-194, ago./dez 2010.

tivessem significados outros que não os de exemplaridade e propaganda, ou fossem utilizados para fins que não os de edificação ou de canonização.

Esta tese pretende não apenas demonstrar outros usos prováveis e significados presentes nos discursos biográficos de Anchieta escritos na América portuguesa, inclusive o de iniciar um processo eclesiástico para a canonização do jesuíta, um dos objetivos da feitura da biografia de Rodrigues, como demonstrar a apropriação e ressignificação desses discursos pelos jesuítas europeus no Seiscentos.

Já os trabalhos das historiadoras Charlotte Castelnau-L'Estoile e Zulmira dos Santos se aproximam significativamente da nossa interpretação sobre a construção das representações de José de Anchieta nas biografias seiscentistas e os usos das mesmas na conjuntura em que foram elaboradas e divulgadas. Porém, também realizam análises apenas das biografias escritas por Caxa, Rodrigues e Vasconcelos.

Apesar de as biografias anchietanas não serem o objeto de análise de Castelnau-L'Estoile, em seu livro “Operários de uma vinha estéril”, ela faz algumas análises historicamente contextualizadas pertinentes sobre as que foram escritas por Quirício Caxa e por Pero Rodrigues³⁹. Na “Breve Relação da Vida e Morte do Padre José de Anchieta”, o biografado representaria, de maneira idealizada, a província do Brasil e as virtudes missionárias. O objetivo principal do texto de Caxa seria incentivar os companheiros do Brasil e de Portugal a abraçarem a atividade missionária, ameaçada devido à crise interna vivida pela província, que contava com poucos missionários dispostos a realizar o seu apostolado entre os nativos, e que sofria enorme oposição interna e externa à estratégia baseada nos aldeamentos.

A biografia de Rodrigues também traria uma representação edificante de Anchieta como missionário, mas incluiria uma dimensão política. Isto é, ao fazer da figura do protagonista um modelo de missionário virtuoso e exemplar, o autor teria aproveitado o pretexto de contar a vida do confrade para apresentar a sua história da missão dos jesuítas no Brasil, desde a chegada dos primeiros companheiros até a morte de Anchieta, e apresentar como modelos exemplares todos os antigos membros da província, estendendo os elogios aos companheiros de Anchieta. A narrativa histórica e hagiográfica, uma vez que Rodrigues caracteriza o biografado explicitamente como santo, seria, na visão de Charlotte Castelnau-L'Estoile, uma oportunidade de escrever uma história edificante da província com fins sobretudo de atrair os companheiros para a tarefa da missão catequética e amenizar as críticas feitas pelo governo geral da Companhia às estratégias missionárias dos do Brasil. Para a historiadora, que considera

³⁹ Cf. CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de **Operários de uma vinha estéril**. Os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil, 1580-1620. Bauru: Edusc, 2006.

brevemente o contexto histórico de produção das biografias, marcado por dificuldades nas relações entre os jesuítas e os poderes políticos na América portuguesa e pelo questionamento do monopólio missionário da Companhia pelos moradores, a representação de Anchieta como santo missionário que é construída por Rodrigues neutralizaria, ao menos retoricamente, todos os problemas da missão.

Apesar de concordarmos em parte com as interpretações e os prováveis usos previstos das representações construídas de Anchieta pelos seus dois primeiros biógrafos, Charlotte Castelnau-L'Estoile as analisa em função do seu objeto, ou seja, a crise missionária interna da província brasileira; por isso se concentra no aspecto edificante e exemplar das duas biografias.

Nesta tese, procuramos avançar na análise destes dois textos em três pontos: primeiro, demonstrando que um dos principais objetivos da elaboração da biografia de Rodrigues não foi o de edificar os companheiros, mas servir de base para a introdução de um processo eclesiástico para canonizar Anchieta. Deste objetivo decorre o caráter hagiográfico do texto. Segundo, a biografia escrita por Caxa, apesar do claro propósito edificante, é um texto que também se insere no debate político travado entre jesuítas e moradores na América Portuguesa. O padre não se furtou a abordar e defender alguns posicionamentos defendidos pelos companheiros na época, como a crítica à escravização ilegal dos indígenas pelos moradores, e seu texto também foi apropriado pelos confrades para dar início a uma campanha canonizadora de José de Anchieta. Terceiro, não nos parece que a representação construída por Rodrigues do santo missionário tenha lhe servido para anular no texto os problemas e conflitos vividos pelos jesuítas do Brasil, mas para inverter a imagem negativa divulgada pelos opositores da Companhia, contrários à sua política missionária. Afinal, a nosso ver, a biografia de Pero Rodrigues foi elaborada e divulgada para tentar influenciar em alguns debates nos quais os jesuítas estavam envolvidos na época.

Por fim, gostaríamos de mencionar o recente artigo da professora Zulmira dos Santos sobre a obra literária do Padre Simão de Vasconcelos⁴⁰. Ao analisar tanto a Crônica quanto as vidas devotas escritas pelo jesuíta, inclusive a de Anchieta, Santos identifica alguns objetivos principais do discurso do padre. O principal deles seria fixar e divulgar uma determinada memória histórica sobre a província brasileira da Companhia, baseada em representações de caráter hagiográfico de seus integrantes e no elogio das especificidades das atividades missionárias ali realizadas.

⁴⁰ SANTOS, Zulmira Coelho dos. A literatura “hagiográfica” no Brasil do tempo do Pe. António Vieira: da *Chronica da Companhia de Jesu do Estado do Brasil* e do *que obrarão seus filhos nesta parte do Novo Mundo* (1663) às biografias devotas de Simão de Vasconcellos. **Românica**, Lisboa, v.17, p.151-166, 2008.

A elaboração e a divulgação de discursos cheios de elogios hiperbólicos aos missionários da província e às especificidades e dificuldades enfrentadas pelos padres do Brasil na evangelização dos nativos seria, por um lado, uma estratégia para valorizar e destacar a província em relação às missões jesuíticas do Oriente, já bastante divulgadas e prestigiosas em meados do século XVII. Por isso, Vasconcelos ressalta com frequência nas obras a idêntica importância e complexidade da missão na América portuguesa em relação às orientais. Por outro lado, a divulgação de tais discursos seria também uma estratégia do autor para justificar as particularidades e adaptações feitas na missão ao longo do tempo.

Zulmira dos Santos sugere algumas explicações para os objetivos que associa à obra de Vasconcelos, por exemplo, ao lembrar as dificuldades advindas do trato dos religiosos do Brasil com os nativos, os conflitos de interesses entre padres e colonos, e as polêmicas em torno da legitimidade da escravidão indígena. Porém, não contextualiza particularmente a produção da biografia de Anchieta escrita por Simão de Vasconcelos, nem desenvolve as hipóteses explicativas que aponta. Como concordamos com a interpretação de Zulmira dos Santos quanto aos objetivos e prováveis motivações de Vasconcelos ao produzir e divulgar os seus textos, nos propomos a aprofundar a análise proposta pela professora e desenvolver algumas das hipóteses apontadas.

A explicação para a limitação das análises historiográficas recentes às três primeiras biografias de José de Anchieta escritas em português pode estar relacionada, por um lado, ao desconhecimento da existência de parte das biografias de José de Anchieta produzidas no século seguinte à sua morte, na Europa⁴¹. Mesmo levantamentos bibliográficos recentes se mostram incompletos e com informações equivocadas. A título de exemplo, citamos os levantamentos apresentados por Maria de Fátima Barbosa⁴² e pelo Padre Murillo Moutinho⁴³, que indicam treze e quatorze biografias seiscentistas de José de Anchieta, respectivamente, mas algumas com dados errados, como autoria, data ou local de publicação. Assim sendo, além de apresentarmos vinte e cinco biografias do padre escritas e divulgadas entre 1598 e 1677, parte

⁴¹ Levantamentos bibliográficos da vida e das obras de jesuítas ordinariamente utilizados pelos pesquisadores como os feitos pelos Padres Auguste Carayon, Carlos Sommervogel e Serafim Leite se mostraram incompletos e com informações equivocadas no que tange as biografias anchietanas seiscentistas. Cf. CARAYON, Auguste. **Bibliographie historique de la Compagnie de Jésus**. Paris: Auguste Durand Libraire, 1864; SOMMERVOGEL, Carlos S.J. **Bibliothèque de la Compagnie de Jésus**. Bruxelas: Oscar Schepens; Paris: Alphonse Picard, 1890-1932. 9v; LEITE, Antonio Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Rio de Janeiro/Lisboa: INL/Portugália, 1938-1950. 11 v.

⁴² BARBOSA, Maria de Fátima Medeiros. **As letras e a cruz: pedagogia da fé e estética religiosa na experiência missionária de José de Anchieta, S.J. (1534-1597)**. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2006, p.09-44.

⁴³ MOUTINHO, Murillo, S.J. **Bibliografia para o IV centenário da morte do Beato José de Anchieta**. São Paulo: Edições Loyola, 1999, p.27-77.

delas desconhecida ou inexplorada pela historiografia brasileira, e as analisarmos, oferecemos uma nova interpretação ao atual estado de conhecimento das biografias seiscentistas de José de Anchieta⁴⁴.

Por outro lado, os escassos estudos acadêmicos relativos às “vidas” devotas de Anchieta produzidas no século XVII também parecem se relacionar a uma certa desvalorização por parte da historiografia brasileira das biografias modernas, mais especificamente as de caráter hagiográfico, como fontes documentais relevantes nas pesquisas históricas. De fato, há pouquíssimos estudos e publicações recentes no Brasil que tratam de hagiografias modernas ou de biografias de caráter hagiográfico escritas e/ou publicadas entre o Quinhentos e o Setecentos⁴⁵. E não há notícia de um estudo historiográfico específico sobre as muitas biografias de José de Anchieta que foram escritas e publicadas no correr do século XVII⁴⁶.

Desta forma, acreditamos que esta tese contribui para a historiografia brasileira, de modo geral, e para os estudos da Companhia de Jesus na Época Moderna, em particular, não apenas ao analisar criticamente e pela perspectiva histórica vários discursos biográficos de caráter hagiográfico até então desconhecidos e inexplorados, como por fazê-lo considerando não somente a dimensão religiosa, própria aos mesmos, mas também as suas dimensões política, cultural e social.

*

No intuito de compreender a ampla promoção da figura de José de Anchieta pelos jesuítas no Seiscentos, que se deu tanto por meio da divulgação de vinte e quatro biografias devotas do padre, produzidas entre 1598 e o fim do século XVII, no Brasil e na Europa, quanto através de iniciativas em prol da sua canonização pela Igreja católica romana, propomos um estudo centrado tanto na análise sincrônica e diacrônica dos discursos sobre a vida e a santidade de José de Anchieta que compuseram as suas biografias e as iniciativas canonizadoras, quanto nos usos e apropriações que a Cúria Geral da Companhia de Jesus, os jesuítas do Brasil e os da Europa fizeram da figura de Anchieta através desses discursos. Esperamos assim compreender

⁴⁴ O nosso levantamento biográfico encontra-se no apêndice A.

⁴⁵ Exceção importante é a dissertação de Olivia Barreto de Oliveira Cappi. Cf. CAPPI, Olivia Barreto de Oliveira. **A hagiografia de Santa Rosa de Lima**: narrando a santidade na América. Dissertação de mestrado, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Unicamp, Campinas, 2011.

⁴⁶ Tomamos como referência a plataforma de dissertações e teses de CAPES. Apesar de sabermos que se trata de uma amostragem possivelmente incompleta dos trabalhos acadêmicos apresentados nas universidades brasileiras, a consideramos útil para fornecer um quadro geral da produção historiográfica e acadêmica dos últimos dez anos. Verificamos serem pouquíssimos os estudos desenvolvidos a partir de hagiografias modernas (produzidas entre os séculos XVI e XVIII), e mais raros ainda aqueles que tratam das biografias seiscentistas de José de Anchieta, todas de caráter hagiográfico. Cf. Banco de Teses e Dissertações. Disponível em <http://bancodeteses.capes.gov.br/banco-teses/#/>. Acesso em 12 Nov.2016.

os muitos significados que foram atribuídos aos discursos hagiográficos sobre o jesuíta e, ainda, de quais maneiras a sua produção e propagação serviram aos interesses do governo geral da Ordem e das províncias que os divulgaram.

Dessa forma, no primeiro capítulo, a partir da análise crítica e contextualizada das biografias escritas por Quirício Caxa (1598) e por Pero Rodrigues (1605-1609), investigaremos tanto o início da campanha pela canonização de José de Anchieta que se queria promover através daqueles textos, quanto os conflitos internos e externos vividos no período pela província brasileira da Companhia de Jesus, por conta das oposições, críticas e ataques aos aspectos temporais da política missionária praticada e ao envolvimento dos membros da Ordem em assuntos políticos. Demonstraremos como o governo da província e parte dos seus integrantes, em especial os Padres Pero Rodrigues e Fernão Cardim, buscaram divulgar, através das duas biografias, uma imagem de Anchieta como santo missionário do Brasil e como representante de uma província virtuosa e bem-sucedida, uma imagem que circulasse na própria América portuguesa, no reino e na Cúria geral da Companhia. Demonstraremos também que esta divulgação visava atingir fins diversos, isto é, favorecer a proposta de canonização do confrade, estimular os companheiros a aderirem à atividade missionária, elogiar e justificar a política missionária e a atuação política dos jesuítas no Brasil, para rebater as críticas e acusações às mesmas.

No capítulo dois, acompanharemos a chegada da biografia escrita por Pero Rodrigues e a apropriação do seu discurso histórico e hagiográfico, principalmente da representação de Anchieta ali contida, pelos jesuítas europeus. Demonstraremos como a imagem do missionário santificado, heroico e virtuoso de Anchieta foi adaptada para integrar um processo capitaneado pela Cúria geral da Ordem de construção de uma memória histórica e de uma identidade coletiva da Companhia de Jesus através da elaboração e da divulgação de obras históricas e hagiográficas, coletivas e individuais, sobre os membros considerados mais insígnies. Investigaremos as motivações que originaram a elaboração e a divulgação de uma memória e identidade coletivas, considerando tanto as dinâmicas internas à Companhia (como a tendência autonomista de algumas províncias), quanto as relações externas da Ordem na Europa. Por outro lado, tendo em conta que a biografia escrita por Pero Rodrigues serviu de ponto de partida para a produção de diversos textos biográficos de Anchieta, publicados entre 1617 e 1677 em diferentes partes do Velho Mundo, analisaremos como o discurso de Rodrigues foi apropriado pelos seus confrades europeus, e investigaremos as prováveis razões e objetivos que expliquem tantas publicações em locais tão diversos.

No capítulo três permaneceremos em âmbito europeu a fim de analisarmos os usos que os jesuítas fizeram dos discursos sobre a santidade de Anchieta enquanto instrumentos de promoção do padre na campanha e no processo eclesiástico em prol da sua canonização pela Santa Sé. Demonstraremos como, em território europeu, a campanha canonizadora de Anchieta ocorreu em duas frentes paralelas e complementares, as frentes biográfica e jurídica, entre as décadas de 1610 e 1630. Demonstraremos ainda como, na frente biográfica da campanha, as “vidas” devotas e elogios sobre Anchieta, escritos e divulgados por jesuítas em vários pontos da Europa, se conformaram aos novos parâmetros da santidade canonizada adotados pela Igreja romana pós-tridentina a fim de favorecer a sua santificação oficial; assim como, na realização dos processos jurídicos, houve a preocupação do procurador geral da Companhia em apresentar uma imagem de Anchieta muito bem adequada a esses novos parâmetros. Apontaremos também possíveis causas para a estagnação que se verificou da campanha canonizadora entre 1631 e 1646, bem como motivos prováveis para a lentidão que marcou o andamento burocrático do processo jurídico em sua segunda fase, retomada em 1652, mas novamente paralisada entre 1668. Por fim, demonstraremos que o apoio dado pela Cúria nas duas frentes da campanha pela canonização de Anchieta, especialmente ao longo de sua primeira fase (1598-1631), pode ser associado a uma estratégia de fortalecimento político e religioso da Companhia de Jesus na Europa pela via simbólica, isto é, buscando beatificar e canonizar alguns dos seus membros e se propagandeando como a mais importante ordem missionária universal, herdeira dos primeiros apóstolos e abençoada diretamente por Deus com muitos santos e beatos em suas fileiras.

Finalmente, no capítulo quatro, nos voltamos para a América Portuguesa na segunda metade do século XVII, e buscaremos analisar como e por quais motivos a província jesuítica brasileira se empenhou na retomada da campanha e do processo jurídico de canonização de Anchieta. Demonstraremos a existência de um grupo de jesuítas que promoveram ativamente o andamento da causa entre 1646 e fins da década de 1660, com destaque para o Padre Simão de Vasconcelos, que atuou como procurador e biógrafo.

Proporemos, contudo, uma análise conjunta da “vida” devota de Anchieta escrita por Vasconcelos com as outras obras de sua autoria. A nosso ver, a biografia integrava um projeto discursivo único do padre, elaborado e divulgado com propósitos variados, mas principalmente para favorecer a província e as suas formas de ação nos debates políticos nos quais os jesuítas do Brasil estavam envolvidos, na América lusa, no reino e junto à Cúria da Ordem. Demonstraremos como, nas duas biografias e na crônica, publicadas entre 1650 e 1670, o Padre Simão de Vasconcelos se utilizou de narrativas de caráter histórico e de elementos próprios do

gênero hagiográfico para construir um discurso persuasivo em favor de um tipo de atuação da Companhia baseado na ideia de que os agentes eclesiásticos deveriam exercer uma influência diretiva moral e política sobre todas as sociedades cristãs a fim de evitar que comprometessem a sua salvação espiritual. Investigaremos as prováveis razões que motivaram Vasconcelos a defender tal posicionamento por meio de discursos históricos e hagiográficos, considerando a conjuntura histórica e cultural na qual o padre produziu as suas obras e os prováveis interlocutores que esperava alcançar. Averiguaremos ainda se os posicionamentos do padre eram compartilhados por outros confrades da província ou não.

Sabemos, contudo, que, após a publicação de sua biografia de Anchieta, em 1672, ano seguinte à morte de Vasconcelos, nenhuma outra foi produzida por jesuítas do Brasil até o século XX. Analisaremos se e em que medida esta situação refletiu um arrefecimento da campanha canonizadora de José de Anchieta e, ainda, se estava associada a um enfraquecimento das propostas e posicionamentos defendidos por Simão de Vasconcelos através de suas obras no contexto da província brasileira da Companhia de Jesus em fins do Seiscentos.

1. As origens e os usos do discurso sobre a santidade de José de Anchieta pelos jesuítas do Brasil (1598-1622)

1.1. De missionário virtuoso a santo: as primeiras biografias de José de Anchieta e o início da campanha pela sua canonização

“[...] sabemos o caminho por onde foi e os meios de que usou para alcançar tanta virtude e perfeição, ponhamos os pés nas pegadas, que ele nos deixou sinaladas, e procuremos ser fiéis a Deus e verdadeiros filhos da Companhia [...]”⁴⁷. Ao finalizar com estas palavras a sua “Breve Relação da Vida e Morte do Pe. José de Anchieta”, o Padre jesuíta Quirício Caxa deixava bem claro que um dos objetivos de seu texto era divulgar a exemplaridade da vida do companheiro José de Anchieta, falecido havia poucos meses, entre os outros membros da província e da Ordem. A pequena biografia escrita por Caxa seria um desenvolvimento textual do elogio fúnebre preparado e pronunciado pelo mesmo nas exéquias solenes de Anchieta. Escrita em pouco tempo, o que talvez explique a concisão do texto, a mando do Padre Provincial Pero Rodrigues, a “Breve Relação” estava pronta em 1598 e se baseou em informações recolhidas pelo próprio provincial junto a padres que conviveram com Anchieta em várias capitâncias da costa brasileira ao longo dos quarenta e quatro anos de atuação do religioso no Brasil⁴⁸. Caxa apresenta em treze capítulos um resumo cronologicamente organizado da vida de José de Anchieta: seu nascimento e formação escolar, a vinda para o Brasil por motivos de saúde, o talento para aprender a língua brasílica e nela escrever materiais úteis à catequese, o episódio em que ficou cativo entre os tamoios, sua dedicação principal à conversão dos índios, seu provincialato, e, por fim, sua morte e funeral⁴⁹. Apesar de sucinta, a narrativa segue o estilo

⁴⁷ CAXA, Quirício. **Breve Relação da Vida e Morte do Padre José de Anchieta, quinto provincial que foi do Brasil recolhida por ordem do Padre Provincial Pero Roiz**. In: ARCHIVUM ROMANUM SOCIETATIS IESU (ARSI), **Bras.15** (II), 1598, f.452v. A fim de facilitar a compreensão, no decorrer desta tese os títulos e trechos da documentação apresentados para análise serão transcritos conforme as regras correntes da língua portuguesa. O mesmo vale para os trechos traduzidos de outras línguas.

⁴⁸ CARTA do Padre Provincial Fernão Cardim para o nosso Reverendo Padre Geral Claudio Aquaviva, em 8 de maio de 1606. In: RODRIGUES, Pero. **Vida do Padre José de Anchieta da Companhia de Jesu, quinto Provincial que foi da mesma Companhia no Estado do Brasil**. In: ARCHIVIO STORICO DELLA PONTIFICIA UNIVERSITÀ GREGORIANA (APUG), n.1067, [1607?], não paginado. Segundo o Padre Helio Viotti, para a produção do elogio fúnebre e para garantir maior veracidade aos fatos relatados no texto de Caxa, recolheram-se desde logo os depoimentos dos que haviam conhecido pessoalmente Anchieta, entre os quais se destacam os Padres Inácio de Tolosa, Antônio Blásques, seu companheiro, em 1553, na viagem para o Brasil, Baltasar Fernandes, que com Anchieta convivera, desde 1567, na capitania de São Vicente, os irmãos Pero Leitão – seu enfermeiro e um dos seus mais íntimos confidentes – e Francisco Dias, piloto do navio da Província Jesuítica do Brasil. Cf. VIOTTI, Helio A. **Primeiras biografias de José de Anchieta**: Quirício Caxa e Pero Rodrigues. São Paulo: Ed. Loyola, 1988, p.7.

⁴⁹ O tupi foi chamado de “língua geral” pelos padres jesuítas quando estes iniciaram suas atividades de catequese entre os nativos da América Portuguesa. A fim de viabilizar a evangelização, traduziram catecismos para esta língua, além de terem elaborado gramáticas e vocabulários da mesma para facilitar o aprendizado dos missionários, atividade na qual Anchieta se destacou. Na época, contudo, a denominação “língua geral” não era muito usada. O

encomiástico, comum em biografias de membros de ordens religiosas escritas por seus companheiros⁵⁰. O propósito de edificação é claro em todo o texto, cujo penúltimo capítulo é dedicado exclusivamente à descrição, em tom pedagógico, do exercício das principais virtudes cristãs do biografado: a caridade, a humildade, a obediência e muitas outras, todas admiravelmente praticadas pelo Padre José.

A ênfase da narrativa está, sem dúvida, na valorização da atividade missionária voltada para os indígenas, desempenhada pelo protagonista até a sua morte, pois “[...] seu gosto em vida foi tratar com os Índios e empregar-se todo em seu remédio[...]”, segundo o Padre Caxa⁵¹. Em mais da metade dos capítulos da “Breve Relação”, o autor narra de maneira positiva as vivências e iniciativas vitoriosas de Anchieta enquanto missionário: fosse aprendendo com facilidade a língua dos nativos, preparando os companheiros para o trabalho catequético, compondo textos de auxílio à catequese, doutrinando, confessando e batizando índios, fosse criticando o seu cativeiro injusto praticado pelos portugueses. As dificuldades enfrentadas e os esforços demandados pela atividade missionária são destacados para enfatizar a total dedicação de Anchieta à mesma. De acordo com o Padre Caxa, quase nada, a não ser a morte, pôde impedir o Padre José de desempenhar a atividade que lhe dava mais gosto: a conversão e o cuidado dos nativos, aos quais tratava como filhos⁵².

Focada na figura de Anchieta, em suas características, virtudes e feitos pessoais, a narrativa quase não contextualiza a ação. Pouco trata, ou mesmo ignora, alguns eventos importantes contemporâneos ao protagonista, e nos quais os jesuítas participaram ativamente. Por exemplo, Caxa não menciona a invasão francesa ao Rio de Janeiro, nem a guerra travada entre franceses e portugueses, assim como não fala sobre as alianças entre europeus e indígenas no conflito. No entanto, ainda que brevemente, a biografia faz referência a alguns debates e questões fundamentais nos quais os jesuítas do Brasil estavam profundamente envolvidos em fins do século XVI, como a aplicação da legislação sobre o cativeiro indígena, a realização da política missionária da Companhia baseada nos aldeamentos, e a participação dos padres em outros âmbitos da sociedade luso-brasileira além do religioso. Para alguns estudiosos das primeiras biografias de José de Anchieta, a pobreza de informações históricas da “Breve

termo “língua brasílica” era mais utilizado para se referir ao tupi. Cf. PORCHAT, Edith. **Informações históricas sobre São Paulo no século de sua fundação**. São Paulo: Ed. Iluminuras, 1993, p.93.

⁵⁰ Cf. PALOMO, Federico. Cultura Religiosa, Comunicación y Escritura en el Mundo Ibérico de la Edad Moderna. In: MARTÍN, Eliseo Serrano (org.). **De la tierra al cielo: Líneas recientes de investigación en história moderna**. Zaragoza: Fundación Española de Historia Moderna, Institución Fernando el Católico, 2012, p.82.

⁵¹ CAXA, Quirício. **Breve Relação da Vida e Morte do Padre José de Anchieta....** In: ARSI, Bras.15 (II), 1598, f.449v.

⁵² O capítulo 7, “De como continuou na conversão dos índios”, é a seção do texto em que Caxa apresenta de maneira mais evidente a imagem de Anchieta exercendo a sua vocação missionária. Ibid., f.449r-449v.

Relação” é resultado do curto tempo de preparo e da escassez de fontes de informação de que Caxa dispôs⁵³. Essa explicação nos parece insuficiente. A dissimulação de certas questões centrais para a província nos parece proposital, como veremos mais à frente.

Seguindo a lógica cronológica, o autor encaminha o fim de sua narrativa tratando da morte do Padre José. Mais uma vez, Caxa afirma a imagem de Anchieta como missionário dedicado ao destacar que o mesmo quis e de fato morreu entre seus amados indígenas. Porém, ao descrever o abatimento generalizado causado por sua morte, o autor procura ampliar a representação do padre como missionário de índios para a de um religioso de grande importância para os habitantes do Brasil em geral. Conta-nos Caxa que o cortejo fúnebre que se deu na capitania do Espírito Santo foi prestigiado pelas autoridades civis, por religiosos de outras ordens e por todo o tipo de gente, inclusive escravos e forros. Anchieta foi reverenciado como pai e protetor de portugueses e índios.

Sendo, em essência, um texto de edificação e de exemplaridade, e tendo se originado de um discurso lido no funeral de Anchieta, nos parece que o público a quem primeiro se dirigia a “Breve Relação” eram os membros da província jesuítica brasileira. Era comum que esse tipo de relato edificante, que contava sobre aspectos bem-sucedidos e virtuosos das missões e dos missionários em várias partes do mundo, circulasse e fosse lido em voz alta nas casas e colégios da Companhia de Jesus, principalmente na Europa. Além de edificar, o intuito também era o de propagandear o sucesso das missões e estimular o engajamento de companheiros nas mesmas. Quando esses relatos começaram a circular também externamente eram usados para incentivar disposições favoráveis às missões da Companhia pelo mundo entre os leitores europeus, principalmente entre homens de corte, que poderiam se tornar apoiadores importantes política e economicamente⁵⁴.

A circulação do texto reforça a nossa hipótese. O Padre Fernão Cardim, eleito procurador da província em 1598 pela Congregação provincial para ir à Cúria da Ordem, em Roma, levou consigo o texto do Padre Caxa⁵⁵. É muito provável que essa possibilidade já

⁵³ Entre os estudiosos das primeiras biografias de Anchieta, o Padre Hélio Viotti Abranches está entre aqueles que justificam a concisão do texto de Caxa pelas poucas fontes de informação de que o mesmo dispunha. Cf. VIOTTI, Helio A. **Primeiras biografias de José de Anchieta: Quirício Caxa e Pero Rodrigues**. São Paulo: Ed. Loyola, 1988, p.9.

⁵⁴ Cf. EISENBERG, José. **As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000, p.54-55; LUZ, Guilherme Amaral. Os passos da propagação da fé: o lugar da experiência em escritos jesuíticos sobre a América quinhentista. **Topoi**, Rio de Janeiro: Sette Letras, n.6, p.107, 2003.

⁵⁵ “No ano de mil quinhentos e noventa e oito, fui eleito na Congregação Provincial para ir tratar com V.P. coisas de importância para bem desta província do Brasil, e entre outros papéis levei um da vida do Padre José de Anchieta [...] escrita pelo Padre Quirício Caxa [...]. Foi lida nos Colégios de Portugal, em Roma e outras partes com admiração dos nossos [...]”. (CARTA do Padre Provincial Fernão Cardim para o nosso Reverendo Padre Geral

estivesse sendo considerada enquanto o já idoso Padre Quirício finalizava a sua biografia no mesmo ano. O procurador passaria também em Lisboa, onde deveria cuidar de assuntos financeiros e materiais ligados à subsistência da província, além de promover a ida de missionários portugueses e estrangeiros para o Brasil⁵⁶. Ao que tudo indica, o Padre Cardim pôs a “Breve Relação” para circular não só entre os colégios lusos da Companhia, como em terras ibéricas em geral⁵⁷. O religioso não deve ter encontrado grandes dificuldades para repassar cópias do manuscrito de Caxa e tentar fazê-las chegar às mãos de autoridades civis e eclesiásticas. Ele fora membro de algum prestígio junto à hierarquia da província portuguesa antes de passar para o Brasil como secretário do visitador Cristóvão de Gouveia, e voltava ao reino desempenhando uma função importante. Além disso, poderia contar com a ajuda de apoiadores da província brasílica⁵⁸. A propaganda positiva da missão jesuítica do Brasil parece ter dado resultado: em 1602 e 1604 chegaram ao Brasil alguns missionários portugueses que teriam sido motivados pelo procurador⁵⁹.

É importante assinalar, contudo, que os três últimos capítulos da “Breve Relação”, que tratam, respectivamente, da morte e funeral de Anchieta, da sua perfeição no exercício das

Claudio Aquaviva, em 8 de maio de 1606. In: RODRIGUES, Pero. **Vida do Padre José de Anchieta da Companhia de Jesu, quinto Provincial que foi da mesma Companhia no Estado do Brasil**. In: APUG, n.1067, [1607?], não paginado).

⁵⁶ Sobre as funções dos procuradores das províncias e das missões cf. ALDEN, Dauril. **The making of an enterprise**. The Society of Jesus in Portugal, its Empire, and beyond: 1540-1750. Stanford: Stanford University Press, 1996, p.305-306.

⁵⁷ Além da própria carta de Cardim afirmar a circulação da “Breve Relação”, como já mencionado, cópias do manuscrito de Caxa encontram-se na Biblioteca Municipal do Porto e na Biblioteca da Ajuda, em Lisboa, o que sugere certa difusão territorial do texto. Este poderia ter sido lido também em terras hispânicas, possibilidade bastante plausível se considerarmos que os dois reinos ibéricos estavam unidos politicamente na época. Cf. VIOTTI, Hélio A. **Primeiras biografias de José de Anchieta: Quirício Caxa e Pero Rodrigues**. São Paulo: Ed. Loyola, 1988, p.9.

⁵⁸ Cardim fora mestre de noviços nos colégios de Évora e de Coimbra; embarcou para o Brasil em 1583 como secretário do visitador Cristóvão de Gouveia. Cf. LEITE, António Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil** (HCJB). Rio de Janeiro/Lisboa: INL/Portugália, 1938-1950. t.8, p.249. Cosme Rangel, que fora ouvidor geral no Brasil (1577-1587) e Martim Leitão, também ex-ouvidor geral, eram contatos que Cardim pode ter mobilizado no reino. Ambos mantiveram boas relações com os jesuítas e foram convocados pelo Conselho de Portugal, órgão consultivo mais importante para assuntos portugueses do monarca ibérico na época, para aconselharem sobre a nova lei indigenista para o Brasil, promulgada em 1595 e muito favorável à política missionária da Companhia. Segundo George Thomas, Cosme Rangel era amigo dos jesuítas e havia apoiado seu trabalho no Brasil. Martim Leitão também parece ter sido amigo dos padres; sabe-se que manteve boas relações com o Padre Provincial Marçal Beliarde (1587-1594). De fato, o ex-provincial também participara da consulta do Conselho sobre a elaboração da nova lei, mas faleceu logo depois, em 1596. Cf. ZERON, Carlos Alberto Ribeiro de Moura. **A construção de uma ordem colonial nas margens americanas do império português: discussões sobre o bem comum na disputa de moradores e jesuítas pela administração dos índios (XVI-XVIII)**. Tese de livre docência – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH)/Universidade de São Paulo. São Paulo, 2009, p.38; THOMAS, George. **Política indigenista dos portugueses no Brasil: 1500-1640**. São Paulo, Loyola, 1982, p.129-130; LEITE, Antonio Serafim. **HCJB**. São Paulo: Edições Loyola, 2004. t. 2, p.376.

⁵⁹ Cf. CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de **Operários de uma vinha estéril**. Os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil, 1580-1620. Bauru: Edusc, 2006, p.237-238.

virtudes, das profecias e curas milagrosas a ele atribuídas parecem também se vincular a um outro objetivo que não o da edificação dos companheiros e o da propaganda positiva da missão.

É evidente que a biografia escrita pelo Padre Caxa é, sobretudo, a narrativa de vida de um jesuíta admirável e exemplar. A imagem construída do Padre José de Anchieta é a do missionário ideal, apóstolo e catequizador de índios, a do jesuíta perfeito nas virtudes cristãs, um exemplo a ser seguido. No entanto, no último capítulo, o autor apresenta um pequeno conjunto de casos mais ou menos detalhados, recolhidos, segundo o próprio Caxa, de depoimentos de religiosos e de pessoas de fora da Companhia que conviveram com Anchieta ao longo de sua vida, e que apontam para a “[...] grande probabilidade, e quase certeza moral de N.[osso] S.[enhor] haver comunicado a este seu servo sobrenatural conhecimento de algumas coisas, que ele naturalmente não podia alcançar”⁶⁰. São episódios em que Anchieta protagoniza revelações, profecias e curas milagrosas. O autor, no entanto, não se utiliza do termo “milagre” para qualificar os feitos atribuídos ao companheiro, e só se refere a “santo” e “santidade” duas vezes no correr do texto⁶¹. No capítulo em que trata da morte de Anchieta, Caxa narra o funeral de um padre muito amado, mas um simples humano⁶². Porém, não deixa de registrar a fama que Anchieta já possuía no Brasil, pois “[...] muitos, pela opinião grande que tinham de sua santidade, em vez de o encomendarem a Deus, se encomendavam a ele [...]”⁶³.

Ainda que tímida e hesitante, a sugestão de Caxa sobre a possível santidade do Padre Anchieta não parece fortuita se considerarmos o percurso do texto e as palavras do seu principal divulgador, o Padre Fernão Cardim. Como já dissemos, o fato deste ter sido eleito em 1598 procurador da província para ir à Cúria Generalícia e a Lisboa, justamente quando o velho companheiro finalizava a “Breve Relação”, e de ter levado cópias da mesma em sua viagem, constituem fortes indícios de que a possibilidade de ampla divulgação do texto tenha influenciado a forma e os temas tratados no discurso biográfico pelo Padre Caxa. Isso inclui a sugestão da santidade de Anchieta.

⁶⁰ CAXA, Quirício. **Breve Relação da Vida e Morte do Padre José de Anchieta....** In: ARSI, **Bras.15** (II), 1598, f.452r.

⁶¹ “[...] Favoreceu Deus tão *santa* determinação” ; “[...] opinião grande que tinham de sua *santidade* [...]”. (Ibid., f.449r; f.451r. Os grifos são nossos).

⁶² Não parece casual que Caxa tenha mencionado que “Acharam-se à sua morte cinco padres dos que residiam nas aldeias, que logo entenderam em o levar à vila, temendo-se alguma notável *corrupção*, porque por alguns sinais que em sua doença viram, se tinham persuadido que tinha gastados os intestinos e membros interiores”. (Ibid., f.450v-f.451r, o grifo é nosso). Um dos indícios ordinariamente atribuídos à santidade nos séculos XVI e XVII era a incorruptibilidade da carne e os deliciosos odores que se desprenderiam do morto, o que indicaria que a sua alma havia atingido imediatamente os gozos dos prazeres celestes. Ao atribuir a condição contrária a Anchieta, Caxa deixa claro que não defendia, ao menos explicitamente, a santidade do companheiro. Cf. SALLMANN, Jean-Michel. **Naples et ses saints à l’âge barroque**, 1540-1750. Paris: PUF, 1994.

⁶³ CAXA, op.cit., f.451r.

Os jesuítas do Brasil sabiam que, se uma província da Companhia quisesse propor a candidatura de um membro seu a um processo de canonização na Santa Sé, deveria fazê-lo através do procurador geral da Ordem, que atuava junto ao padre Geral, em Roma. Em carta ao Padre Geral Aquaviva, alguns anos depois de tê-lo encontrado como procurador, o Padre Cardim lembra a ocasião.

No ano de mil quinhentos e noventa e oito, fui eleito na Congregação Provincial para ir tratar com V.P. coisas de importância para bem desta província do Brasil, e entre outros papéis levei um da vida do Padre José de Anchieta [...] escrita pelo Padre Quirício Caxa [...]. Foi lida nos Colégios de Portugal, em Roma e outras partes com admiração dos nossos [...]. Vendo eu isto fiz menção por carta ao mesmo padre [Rodrigues], que tornando Sua Reverência a visitar [a Província] visse se se podiam aquelas coisas do Padre José confirmar mais e autorizar com testemunhos autênticos [...]⁶⁴.

As circunstâncias de produção e de circulação do texto e o conteúdo dos últimos capítulos da biografia escrita por Caxa nos sugerem que estava na pauta da viagem de Cardim averiguar sobre uma possível canonização de Anchieta. O procurador teria levado cópias do manuscrito também para tentar convencer a alta hierarquia romana da potencialidade da candidatura de Anchieta aos altares católicos. O texto de Caxa deveria funcionar como uma primeira apresentação à Cúria da imagem do falecido padre como um religioso que morrera com fama de santidade e que possuía os predicados necessários para ser canonizado, isto é, feitos sobrenaturais e perfeição no exercício das virtudes⁶⁵. Quando Cardim escreveu a Rodrigues pedindo que se recolhesse mais testemunhos e provas sobre a vida e as virtudes de Anchieta, provavelmente o fez orientado por membros do governo geral da Companhia. Estes, tendo visto a “Breve Relação”, concordaram com a candidatura, porém, conhecendo as exigências da Santa Sé para a abertura de processos de santificação, sabiam que reunir uma comprovação jurídica sólida era necessário.

⁶⁴ CARTA do Padre Provincial Fernão Cardim para o nosso Reverendo Padre Geral Claudio Aquaviva, em 8 de maio de 1606. In: RODRIGUES, Pero. **Vida do Padre José de Anchieta da Companhia de Jesu, quinto Provincial que foi da mesma Companhia no Estado do Brasil**. In: APUG, n.1067, [1607?], não paginado.

⁶⁵ Trataremos das características valorizadas pela Igreja Católica nos processos de canonização da época moderna no capítulo 3. Além dos três últimos capítulos, um suplemento foi acrescentado à “Breve Relação”. Nele são narrados mais alguns casos de profecias e feitos sobrenaturais de Anchieta. Segundo Serafim Leite, este anexo não foi escrito por Quirício Caxa, mas a cópia manuscrita da “Breve Relação” presente no ARSI inclui o suplemento (f.452v-f.453r), o que nos leva a crer que o mesmo constava na cópia levada por Fernão Cardim e que foi deliberadamente incluído para reforçar a candidatura de Anchieta perante a Cúria. Cf. CAXA, Quirício. **Vida e Morte do Padre José de Anchieta**. Rio de Janeiro: Secretaria Geral de Educação e Cultura, 1957, Introdução; p.11.

Em suma, a biografia escrita por Quirício Caxa não se propunha a contar a vida de um santo ou argumentar em favor da canonização de José de Anchieta, mas certamente foi utilizada por seus companheiros para dar início a uma campanha com esse fim.

1.1.1. Como fazer de Anchieta um santo

Para além de atrair companheiros e elogiar a província brasílica, a divulgação da pequena biografia que o Padre Fernão Cardim levou para o Velho Mundo também deveria cumprir outro papel, isto é, começar a promover entre os companheiros dos reinos ibéricos e da Cúria Generalícia a imagem de José de Anchieta como um missionário diferenciado, perfeito em virtudes e morto com fama de santidade.

Quando o Padre Cardim escreveu da Europa ao provincial Pero Rodrigues para que este recolhesse testemunhos autênticos que confirmassem as passagens sobre a vida do venerável religioso, provavelmente já planejava a elaboração de uma nova biografia de Anchieta, mais precisa e que gozasse de credibilidade junto aos leitores. Ao menos é o que parece quando ele conta, anos depois, que, ao receber os registros dos testemunhos, os entregou ao próprio Padre Rodrigues pedindo-lhe que escrevesse uma nova biografia⁶⁶.

A insistência no recolhimento de mais e novos testemunhos, reconhecidos juridicamente, sobre a vida, as virtudes e as boas obras de José de Anchieta para a elaboração de uma nova biografia certamente não era fruto de preciosismo investigativo, mas uma decisão pragmática com vistas a um fim definido: a canonização do companheiro. O último parágrafo da nova biografia, escrita por Rodrigues, evidencia que a sua produção estava ligada diretamente ao objetivo de promover a santidade do admirável varão.

Bendito seja Deus em seus Santos, e permita que este bem aventurado seja com brevidade ilustrado, com a beatificação e canonização da Igreja Santíssima Romana, para glória do mesmo Senhor, e proveito dos cristãos, em especial de seus devotos, como merecem tão e heroicas virtudes e milagres⁶⁷.

⁶⁶ “[...] e quando tornei de Europa, achei em sua mão cinco feitos de testemunhos autênticos, tirados juridicamente [...], entreguei ao mesmo Padre Pero Roiz, pedindo-lhe aceitasse o trabalho de escrever esta vida, conforme aos papéis e informações sobreditas”. (CARTA do Padre Provincial Fernão Cardim para o nosso Reverendo Padre Geral Claudio Aquaviva, em 8 de maio de 1606. In: RODRIGUES, Pero. **Vida do Padre José de Anchieta da Companhia de Jesu**. In: APUG, n.1067, [1607?], não paginado).

⁶⁷ ROIZ, Pero. **Vida do Padre José de Anchieta da Companhia de Jesu. Quinto Provincial que foi da mesma Companhia no Estado do Brasil**. Biblioteca Nacional de Portugal (BNP), microfilme F.4133, [1609?], f.59. Este trecho que transcrevemos não se encontra na versão da biografia de Rodrigues que está no APUG. Os indícios

Ciente da crescente importância das testemunhas para a comprovação da fama de santidade nos processos jurídicos da Santa Sé, cada vez mais exigentes, Cardim sabia que a “Breve Relação” de Caxa, além de muito sucinta, era insuficiente para este propósito. Uma nova biografia era necessária, um texto que trouxesse os elementos requeridos para favorecer a abertura de um processo de canonização⁶⁸. Assim, podemos considerar que, já em 1599 ou 1600, quando escreveu ao Padre Rodrigues e divulgava a imagem virtuosa do falecido companheiro entre os confrades europeus, Fernão Cardim dava início ao que, nas duas décadas seguintes aproximadamente, se configurou como uma verdadeira campanha pela canonização de José de Anchieta na província do Brasil⁶⁹.

Quando o Padre Cardim finalmente voltou à América Portuguesa, em 1604, recebeu de Pero Rodrigues cinco conjuntos de inquirições juridicamente autênticas, feitas pelo Padre Martim Fernandes, provisor e vigário geral do Rio de Janeiro, e por outros vigários, nesta cidade e nas vilas de São Paulo, Santos, Porto Seguro e Vitória, localizadas nas capitanias onde Anchieta vivera a maior parte do tempo⁷⁰. Nomeado provincial desde o ano anterior, Cardim convenceu Rodrigues a assumir a empreitada de escrever uma nova biografia de Anchieta, mais longa e detalhada do que a de Caxa. Além da “Breve Relação”, Pero Rodrigues se utilizou dos testemunhos tirados nas investigações que ele próprio havia requisitado, dos testemunhos de gente que lhe falara diretamente e dos que relataram casos ao Padre Cardim entre 1604 e 1605.

apontam que esta foi escrita antes da versão que está na BNP. Nossa hipótese é que, ao reorganizar o manuscrito pela terceira vez, ao que parece, Pero Rodrigues esperava que essa fosse a versão final a ser enviada para a Sagrada Congregação dos Ritos, em Roma, e possivelmente impressa. Por isso acrescentou, ao final, essa declaração mais assertiva de que a biografia tinha como fim contribuir para uma futura canonização de Anchieta. Verificamos poucas diferenças de conteúdo e sentido entre as duas versões, mas faremos uma breve análise comparativa mais à frente. Escolhemos citar a versão do APUG por considerarmos que esta possa ser um dos manuscritos originais de Pero Rodrigues, enquanto a da BNP se trata de um manuscrito de 1620, provavelmente copiado de um manuscrito original do autor de 1609, mas que pode ter sofrido modificações.

⁶⁸ Analisaremos os requisitos e o funcionamento dos processos de canonização nas congregações e tribunais da Santa Sé entre os séculos XVI e XVII no capítulo 3. Muitos processos iniciados nesse período tiveram como peça fundamental uma “biografia devota” ou “vida devota” do candidato a santo, ou seja, um texto biográfico, muito semelhante aos das “vidas de santos”, as hagiografias. Cf. FERNANDES, Maria de Lourdes Correia. Entre a família e a religião: a ‘Vida’ de João Cardim. **Lusitania Sacra**, Lisboa, n.5, p.94-107, 1993; WOODWARD, Kenneth L. **A fábrica de santos**. São Paulo: Siciliano, 1992, p.75.

⁶⁹ Sabemos que, depois de eleito procurador da província em 1598, Fernão Cardim já se encontrava na Europa em 1600, e que em 1601, ao embarcar de Lisboa de volta para o Brasil, o navio em que estava foi interceptado por corsários ingleses, que o desviaram para a Inglaterra, onde o padre jesuíta ficou preso até janeiro de 1603. Libertado, passou por Flandres e Portugal antes de conseguir retornar à província brasileira em 1604. Isto posto, nos parece plausível que o mesmo tenha escrito ao Padre Rodrigues entre 1599 e 1600. Cf. LEITE, Serafim. **HCJB**. Rio de Janeiro/Lisboa: INL/Portugália, 1938-1950. t.8, p.249.

⁷⁰ Os inquéritos em questão tinham valor jurídico em instâncias eclesiásticas porque o provisor é um juiz eclesiástico a quem os bispos delegam a sua jurisdição. Cf. VIOTTI, Helio A. **Primeiras biografias de José de Anchieta**: Quirício Caxa e Pero Rodrigues. São Paulo: Ed. Loyola, 1988, p.43.

1.1.2. A “Vida do Padre Jose de Anchieta”: uma biografia, três versões

Curiosamente, a elaboração da segunda biografia de José de Anchieta escrita na província do Brasil se deu de maneira particular. A “Vida do Padre Jose de Anchieta”, de autoria do ex-provincial Pero Rodrigues, foi escrita e reescrita pelo menos outras duas vezes entre 1605 e 1609, dando origem a três versões do texto.

A primeira versão foi escrita, provavelmente, entre 1605 e 1606, como o próprio autor afirma: “[...] apontando juntamente o estado em que de presente estão neste ano de mil e seiscentos e cinco em que esta vida se escreve [...]”⁷¹. É o manuscrito datado de 1607, que parece ser a segunda versão do texto, que nos oferece indícios desse percurso cronológico. No princípio deste, encontramos a cópia de uma carta do então padre provincial do Brasil, Fernão Cardim, ao Padre Geral Claudio Aquaviva, na qual aquele comenta a elaboração da “Vida” pelo Padre Rodrigues e comunica o envio de uma cópia da mesma junto com a carta, datada de maio de 1606. Ao que parece, portanto, a carta de Cardim faz referência à primeira versão do texto biográfico escrito por Pero Rodrigues, remetida para Roma em 1606. Na última página do manuscrito, encontramos uma breve declaração assinada pelo autor, Pero Rodrigues, e datada de 30 de janeiro de 1607, quando ele parece ter finalizado aquela nova versão, indicando que acrescentou algumas cartas do Padre Anchieta no final da biografia⁷². O manuscrito, portanto, parece ser uma versão revisada e, talvez, modificada, do texto de 1606.

A terceira versão, cuja cópia manuscrita em 1620 encontra-se em Portugal, foi finalizada provavelmente em 1609. No confronto entre os dois manuscritos, o de 1607 e o de 1620, encontramos indícios importantes que sugerem que este último foi finalizado em 1609. A título de exemplo, citamos três deles. O primeiro se trata de uma lista dos Governadores gerais do Estado do Brasil, dos padres provinciais da Companhia de Jesus e dos padres visitadores entre 1549 e 1609, registrada logo após a “Taboada dos Capítulos” da “Vida”. Tal lista não consta no manuscrito de 1607 e inclui informações até 1609. O segundo indício é a narrativa sobre o encontro de José de Anchieta com o Padre Francisco Pinto, morto em 1608. No manuscrito de 1607, segunda versão da biografia, escrita antes da morte de Pinto, o encontro é apresentado como mais um exemplo das revelações de Anchieta, nesse caso sobre a recuperação da saúde

⁷¹ RODRIGUES, Pero. **Vida do Padre José de Anchieta da Companhia de Jesu, quinto Provincial que foi da mesma Companhia no Estado do Brasil**. In: APUG, n.1067, [1607?], f.1r.

⁷² “Estas cartas achei neste colégio para acompanhar a vida do Padre José. Outras muitas há em outras casas nossas, as quais vindo-me à mão se enviarão a seu tempo. Deste colégio da Bahia, 30 de janeiro de 1607”. (Ibid., f.74v).

do companheiro, então doente quando os dois se encontraram na década de 1580, e de uma longa vida futura de serviço a Deus. Já no manuscrito de 1620, a versão muda para se adaptar à nova situação: a narrativa enfatiza a revelação que Anchieta teria tido da morte do Padre Pinto por martírio, o que havia de fato ocorrido em 1608. O terceiro indício é a declaração do administrador apostólico do Rio de Janeiro, Matheus da Costa Aborim, datada de maio de 1608, na qual afirma ter lido a “Vida” e ter nela achado

[...] muita consolação de minha alma, e achei muito conforme a grande fama e opinião de santidade, que em toda esta Província tem o dito Padre José de Anchieta, de quem cada dia vou descobrindo novos exemplos de virtude e milagres, por testemunhos que de novo vou tirando [...] ⁷³.

O trecho aponta não apenas para o apoio de uma autoridade eclesiástica local à iniciativa canonizadora dos jesuítas, como sugere que, em 1608, Rodrigues ainda modificava o texto, acrescentando testemunhos recolhidos pelo administrador. A declaração está presente apenas no manuscrito de 1620, cópia do que parece ser, de fato, a terceira versão da biografia, finalizada por Rodrigues em 1609⁷⁴.

A elaboração de versões mais completas e melhor organizadas da biografia era, sem dúvida, um esforço dos apoiadores da campanha e, principalmente, de Pero Rodrigues para aumentar as chances da candidatura de Anchieta à canonização, tanto junto à Cúria Geral, responsável por pedir a abertura do processo, quanto junto à Santa Sé, responsável por reconhecer ou não as provas da santidade do candidato. Além de poder ser utilizada como fonte de informações úteis em um processo de canonização, a “Vida”, uma vez impressa, também poderia servir como instrumento de divulgação da fama de santidade do falecido companheiro, critério importante na avaliação desses processos⁷⁵. A iniciativa deu certo. Em 1610, o padre Geral escreveu ao então provincial, Padre Henrique Gomes, pedindo uma nova cópia da

⁷³ ROIZ, Pero. **Vida do Padre José de Anchieta da Companhia de Jesu**. Quinto Provincial que foi da mesma Companhia no Estado do Brasil. In: BNP, microfilme F.4133, [1609?], sem paginação.

⁷⁴ Em sua análise da segunda biografia de José de Anchieta, o Padre Hélio Viotti também argumenta a favor dessa cronologia, isto é, de que o manuscrito que se encontra no Archivio Storico della Pontificia Università Gregoriana (APUG), em Roma, é anterior ao que está na Biblioteca Nacional de Portugal. E acrescenta outro indício que corrobora a hipótese. O manuscrito romano, finalizado em 1607, foi elaborado no período em que Pero Rodrigues estava no colégio da Bahia (entre 1605 e 1607), por isso são frequentes no texto as referências a “este” colégio e a “esta” Bahia. Em 1608, o Padre Rodrigues está no Rio de Janeiro. Na cópia manuscrita que está em Portugal, as referências à Bahia foram eliminadas, reforçando a ideia de que se trata realmente da terceira versão, provavelmente escrita entre 1608 e 1609. Cf. VIOTTI, Helio A. **Primeiras biografias de José de Anchieta**: Quirício Caxa e Pero Rodrigues. São Paulo: Ed. Loyola, 1988, p.42.

⁷⁵ Cf. GAJANO, Sofia Boesch. **La santità**. Roma-Bari: Editori Laterza, 1999, p.82-85.

biografia de Anchieta, cujas informações e testemunhos deveriam ser rigorosamente autênticos e confirmados juridicamente⁷⁶.

Nos anos seguintes, o grupo promotor da causa canonizadora de Anchieta no Brasil também agiu por outros meios para fomentar a fama de santidade do companheiro. Outra carta do padre Geral chegou à província brasílica em 1611 ordenando que os restos mortais de José de Anchieta, enterrados na capitania do Espírito Santo, onde ele falecera, fossem transferidos para a Bahia e colocados no altar maior da igreja do colégio da Companhia, em Salvador⁷⁷. Muito provavelmente, a ordem foi dada a pedido dos do Brasil, no intuito de incentivar o culto público a Anchieta e alimentar a sua fama de santidade na cidade mais importante da América Portuguesa então. Os companheiros de Roma dificilmente saberiam o melhor local para estimular a devoção católica em uma província pouco conhecida como a do Brasil.

Com a demora da Cúria romana jesuítica em se pronunciar sobre a abertura de um processo eclesiástico na Santa Sé para a canonização de Anchieta, a província do Brasil pressionou o padre Geral através da Congregação de 1617⁷⁸. A solicitação para que se rogasse ao pontífice em prol da beatificação e posterior santificação oficial do Padre José foi respondida favoravelmente no ano seguinte⁷⁹. O governo romano enviou instruções para que processos informativos, que reunissem testemunhos sobre a vida, as virtudes e os milagres de Anchieta, fossem realizados. De acordo com as normas da Santa Sé, essa era a primeira etapa que deveria ser cumprida para que um processo de canonização fosse instaurado. Tendo recebido as

⁷⁶ Cf. ARSI, **Bras.** 8 (I), f.129r-129v. Voltaremos a essa carta no capítulo 3.

⁷⁷ “[...] ac mortui in Regno Brasiliae ad oppidum Reritibae nona Junii 1597 et atas sive etatas sive sexagesimo quarto, cuius corpus ductum ad oppidum Spiritus Sancti ac sepultum fuit in Colegio domus Societatis, et anno 1611. Fuisse Prepositi Generalis dicta Societatis translatus ad Civitatem Bahyae totius Brasiliae metropolem et caput reconditum est in Ecclesia Collegii eiusdem Societatis a latere Altaris maioris ubi nunc etiam dicitur requiescere”. (CARTA enviada pelo Procurador da causa, Padre Phirro Gherardi, para a Congregação dos Ritos [1652?]. In: APG, **Fondo Anchieta**, 1032, n.42, doc.140, não paginado). O trecho da carta confirma a ordem enviada pelo padre Geral em 1611 de transferir os restos mortais de Anchieta do Espírito Santo para a igreja do colégio jesuítico da Bahia.

⁷⁸ O pedido para que o governo geral da Companhia de Jesus iniciasse efetivamente um processo jurídico na Santa Sé com vistas a beatificar e canonizar Anchieta foi feito na 13ª. proposição da Congregação da província brasileira de 1617: “[...] 13. Rogatum est, censeret ne congregatio debere nos Brasilia nomine precibus obsecrare à sanctissimo domino Paulo 5o. ut P. Josephum ab Anchieta et Beatum canonice declaret, et tandem referat in sanctorum numerum [...]”. (PROPOSITA à congregatione Brasiliae provinciae ad R.P. Generalem, Anno MDCXVII. In: ARSI, **Congr.**55, f.255r-f.256v).

⁷⁹ “Ad 13m. Placet studium et pietas Congregationis Pergant’et urgere ut processus informativus quam primum fiat ab ordinario ut agatur iuxta instructionem quam mittimus et nunc etiam damus Pn’procuratori”. (RESPONSA R P N G. Mutii Vitelleschii ad proposita Congregationes Brasiliae prod 15 Maii 1618. In: ARSI, **Congr.**55, f.257r-257v). “Para o décimo terceiro. Parece bem o zelo e a piedade da Congregação. Prossigam e urge que se façam os processos informativos o quanto antes pelo ordinário e que seja feita instrução do mesmo modo que enviamos e então agora damos ao procurador”. Tradução nossa. De acordo com Miguel Gotor, no correr das duas primeiras décadas do século XVII, o instituto jurídico da beatificação foi se consolidando como um grau preliminar obrigatório aos candidatos para alcançarem a canonização. Cf. GOTOR, Miguel. **Chiesa e santità nell’Italia moderna**. Roma-Bari: Editori Laterza, 2004, p.46-47.

instruções, rapidamente os jesuítas do Brasil realizaram os inquéritos. Entre 1619 e 1622, os padres registraram os depoimentos de cerca de oitenta e quatro testemunhas, em Salvador, Olinda, no Rio de Janeiro e em São Paulo⁸⁰. Assim, a campanha pela canonização de Anchieta, ao menos em termos institucionais, avançou com certa rapidez entre as décadas de 1610 e 1620.

Mas, voltemos ao texto de Pero Rodrigues. Que representação o ex-provincial construiu do santo confrade que convenceu a alta hierarquia do governo da Ordem a apoiar a campanha?

1.1.3. O discurso hagiográfico e histórico de Pero Rodrigues

Escrita pelo Padre Pero Rodrigues, a “Vida do Padre Jose de Anchieta” procurou combinar os papéis de missionário exemplar e de benfeitor dos portugueses ao construir uma nova representação do jesuíta. Ao tomar a narrativa de Quirício Caxa como um de seus pontos de partida, Rodrigues reproduz quase literalmente algumas passagens da “Breve Relação”, principalmente no primeiro livro da sua biografia, que trata justamente do percurso cronológico da vida do biografado. Porém, a narrativa do ex-provincial se apresenta muito mais extensa, detalhada e pontuada por testemunhos que confirmam os eventos. Tal preocupação não estava no horizonte do Padre Quirício Caxa, cujo propósito fora, entre outros, o de registrar, ainda que brevemente, um elogio à vida de um jesuíta exemplar em virtudes e, com o texto, edificar os companheiros. A obra de Rodrigues, no entanto, além de elogiosa e edificante, características comuns às “Vidas” de varões ilustres, está estruturada de forma muito semelhante às “vidas de santos”, ou hagiografias.

A segunda biografia aprofundou e estendeu ao longo de quatro livros o que Quirício Caxa narrou em apenas treze capítulos. Destes, onze foram dedicados ao percurso cronológico da vida de Anchieta, e apenas os dois últimos às suas virtudes e ao “espírito de profecia que parece teve”⁸¹. Rodrigues dedica todo o primeiro livro à narrativa da vida do protagonista, e apresenta, nos três livros seguintes, um vasto panorama das virtudes praticadas, dos milagres realizados e das profecias enunciadas pelo companheiro, sempre respaldado pelos testemunhos

⁸⁰ Os dados foram verificados em cópias dos processos informativos que se encontram no ARCHIVIO SEGRETO VATICANO (ASV). In: ASV, **Congregazione dei Riti**, Processus, n.302, n.303. Voltaremos a tratar do percurso jurídico da campanha canonizadora de José de Anchieta no capítulo 3.

⁸¹ CAXA, Quirício. **Breve Relação da Vida e Morte do Padre José de Anchieta....** In: ARSI, **Bras.15** (II), 1598, f.452r.

de gente que havia vivido na mesma época ou mesmo conhecido o Padre José. Uma estrutura literária própria das hagiografias⁸².

As diferenças entre os dois registros biográficos, é claro, não se limitam à extensão das obras; incluem seus objetivos e, por consequência, as respectivas imagens que construíram de Anchieta. Já no primeiro livro da “Vida” de Rodrigues é possível perceber que as representações construídas nas duas biografias são, em si, diferentes, e o modo pelo qual são apresentadas também.

Caxa introduz diretamente a trajetória de vida de Anchieta no capítulo um da “Relação”, “De seu nascimento e entrada na Companhia”, e o apresenta como alguém que “[...] começou logo a ser um vivo exemplo de virtude, em especial de devoção, humildade e obediência”⁸³. O desenrolar da narrativa confirma o que o primeiro capítulo sugere: o foco do texto está no protagonista, exemplar perfeito do exercício das virtudes e dos votos de um religioso⁸⁴. Há pouca preocupação em situar suas ações ou identificar seus interlocutores.

O princípio da “Vida” escrita por Rodrigues se apresenta muito diferente:

Os que escrevem vidas de varões santos, em Europa, têm por trabalho escusado, declarar a antiguidade das províncias, e de como foram povoadas as vilas e cidades que os santos ilustraram com obras e exemplos de suas heroicas virtudes, por ser coisa muito sabida e a todos manifesta; porém, este trabalho parece que não posso eu agora escusar, pois a província do Brasil é nova, pouco conhecida, e somente de cem anos a esta parte descoberta, e suas cidades e vilas muitos anos depois se começaram a conquistar e povoar, em especial aquelas em que o Padre José de Anchieta semeou vivos exemplos de suas raras virtudes [...]⁸⁵.

O protagonista da biografia de Rodrigues não poderia ser apresentado de maneira mais clara: é um santo. Muito mais do que um varão exemplar e excelente em virtudes. O termo aqui não é utilizado apenas como adjetivo. Trata-se de alguém que deve ser venerado nos altares

⁸² O texto hagiográfico, desde a época medieval, se estruturava basicamente em três seções: a propriamente biográfica, outra que tratava dos milagres do santo e uma terceira que discorria sobre as suas virtudes. E é justamente dessa forma que a “Vida” escrita pelo Padre Rodrigues está organizada: o primeiro livro trata da vida de Anchieta, os principais acontecimentos em que esteve envolvido, desde sua infância até sua morte; o segundo trata das suas virtudes; o terceiro de suas profecias; e o quarto livro apresenta vários casos exemplares de seus milagres. Cf. ROZZO, Ugo (coord.). **Il libro religioso**. Milão: Edizioni Sylvestre Bonnard, 2002, p.52.

⁸³ CAXA, Quirício. **Breve Relação da Vida e Morte do Padre José de Anchieta....** In: ARSI, **Bras.15** (II), 1598, f.447r.

⁸⁴ Os membros de ordens religiosas regulares eram obrigados a cumprir três votos: pobreza, castidade e obediência. Cf. ZERON, Carlos Alberto de M.R. Três documentos relacionados à extinção da Companhia de Jesus. In: KARNAL, Leandro; NETO, José Alves de Freitas. (org.). **A escrita da memória: interpretações e análises documentais**. São Paulo: Instituto Cultural Banco Santos, 2004, p.231.

⁸⁵ RODRIGUES, Pero. **Vida do Padre José de Anchieta da Companhia de Jesu, quinto Provincial que foi da mesma Companhia no Estado do Brasil**. In: APUG, n. 1067, [1607?], f.1r.

católicos como tantos outros santos que lá já estavam, pois que dotado de “heroicas virtudes” a serem demonstradas pela narrativa. E é justamente o termo “heroicas virtudes”, tão comum nas hagiografias europeias e nos processos de canonização da época, que sugere que Rodrigues tratará da excepcionalidade e da possível santidade canonizável de um Anchieta diferente daquele outro, o de Caxa, apenas exemplar e virtuoso⁸⁶.

A introdução acima também indica um segundo aspecto muito importante na “Vida”: a valorização do espaço e, nesse caso, não apenas físico, também político, onde atuou o pretenso santo cuja vida se contará. Em outras palavras, a biografia se propõe a registrar uma determinada história, ainda que breve, da província jesuítica do Brasil. A justificativa utilizada por Rodrigues para essa contextualização histórica é a de que a província brasílica era nova e quase desconhecida. O argumento tem alguma validade, posto que havia pouco mais de cinquenta anos que os padres da Companhia haviam chegado ali. As páginas seguintes demonstram que a obra não trata apenas da vida de um candidato à canonização. No primeiro livro, a trajetória individual é inserida em uma narrativa histórica sobre a constituição e o funcionamento da província e do seu corpo de missionários. De fato, os primeiros capítulos do primeiro livro contam sobre a chegada dos primeiros padres e irmãos da Companhia e sobre a instalação das primeiras casas da Ordem na América Portuguesa como parte do processo de formação e ocupação político-administrativa do próprio Estado do Brasil.

Rodrigues também apresenta uma caracterização geopolítica bastante positiva do ainda pouco conhecido território brasileiro. O cenário pintado é o de capitanias litorâneas ricas em recursos naturais, onde predomina a paz entre os habitantes; a capital, Salvador, é uma cidade onde floresce uma sociedade organizada em termos de governo político e eclesiástico, em que há ampla atividade religiosa, realizada por quatro mosteiros, e onde o colégio da Companhia oferece estudos públicos e “[...] lições de humanidade, curso em que se graduam em mestres em artes, e teologia moral e especulativa, donde saem muitos bons filósofos, casuístas e pregadores”⁸⁷. Ou seja, um lugar onde nascia uma sociedade cristã organizada, que favorecia a prática do espírito missionário, e onde havia meios para a formação intelectual de um jesuíta dentro das exigências mínimas da Ordem.

Por um lado, Rodrigues parece ter procurado seguir as orientações literárias gerais que a Cúria romana enviava às missões ultramarinas desde a década de 1550. Textos que versassem sobre as mesmas deveriam ser de cariz edificante, pedagógico e fornecer informações úteis e

⁸⁶ Cf. WOODWARD, Kenneth L. **A fábrica de santos**. São Paulo: Siciliano, 1992, p.71.

⁸⁷ RODRIGUES, Pero. **Vida do Padre José de Anchieta da Companhia de Jesu, quinto Provincial que foi da mesma Companhia no Estado do Brasil**. In: APUG, n.1067, [1607?], f.2r.

práticas, inclusive para possibilitar a reflexão e orientação por parte do governo geral em questões específicas, para que não houvesse contradições, mal-entendidos, nem perda da identidade religiosa. No caso de escritos destinados aos públicos interno e externo à Companhia, como ocorria com as crônicas e biografias, esperava-se que atendessem à curiosidade sobre o Novo Mundo, descrevendo sua natureza e população. Mas a curiosidade deveria estar a serviço da edificação, e por isso o texto deveria destacar as riquezas e potencialidades da natureza e da terra onde a missão era desenvolvida, de modo a afirmar sua viabilidade e sucesso. Tinha-se em vista tanto atrair novos missionários e fornecer consolo aos que estavam na missão, apesar das dificuldades, como buscar apoio, financeiro inclusive, para a manutenção da mesma⁸⁸.

Por outro lado, a interpretação histórica sobre a ocupação da América Portuguesa e a sua formação política enquanto Estado do Brasil tem um caráter propagandístico e de justificativa do formato da missão brasileira, pois que esta teria nascido junto e como parte da iniciativa real de criar ali uma sociedade colonial cristã organizada⁸⁹. Ao longo dos capítulos seguintes do primeiro livro e no fim do segundo livro da “Vida”, Rodrigues apresenta um panorama das principais atividades e ações dos missionários, inclusive de José de Anchieta, durante a segunda metade do século XVI.

A despeito das diferenças entre a forma dos discursos, os temas explorados nestas que são consideradas as duas primeiras biografias de José de Anchieta e a maneira como os mesmos são abordados sugerem que tanto Quirício Caxa quanto Pero Rodrigues dialogavam com os seus contemporâneos⁹⁰. Escrevendo entre os últimos anos do século XVI e a primeira década do século seguinte, construíram suas representações de José de Anchieta e da missão do Brasil para dialogar e interferir na realidade em que viviam. A estratégia era bastante coerente para um jesuíta, cuja ordem já se destacava por ter como meio preferencial de ação o convencimento e a persuasão da razão, normalmente através de discursos - orais, escritos e visuais⁹¹.

⁸⁸ Cf. MAGALHÃES, Pablo Antonio Iglesias; PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. Cartas do Padre Fernão Cardim (1608-1618). *Revista Clio*, Recife, n.27-2, p.219-222, 2009.

⁸⁹ “Determinando El Rei de Portugal, dom João o terceiro, a mandar a estas partes do Brasil a Thomé de Sousa, por Governador Geral, houve que, para satisfazer com o santo zelo que tinha de procurar o bem espiritual de seus vassallos, nas províncias sujeitas à sua Coroa, era necessário enviar, com ele juntamente, alguns religiosos, para conservarem nos costumes cristãos aos Portugueses, e darem princípio à conversão, e conhecimento do Santo Evangelho, ao gentio”. (RODRIGUES, Pero. **Vida do Padre José de Anchieta da Companhia de Jesu, quinto Provincial que foi da mesma Companhia no Estado do Brasil**. In: APUG, n.1067, [1607?], f.6r).

⁹⁰ Apesar de breve, o texto de Quirício Caxa é o primeiro de caráter biográfico sobre José de Anchieta que se tem notícia até então. Nesse sentido concordamos com VIOTTI, Helio A. **Primeiras biografias de José de Anchieta: Quirício Caxa e Pero Rodrigues**. São Paulo: Ed. Loyola, 1988.

⁹¹ Cf. CAMENIETZKI, Carlos Ziller. **O Paraíso Proibido**. A censura ao paraíso brasileiro, a Igreja portuguesa e a Restauração de Portugal entre Salvador, Lisboa e Roma. Rio de Janeiro: Editora Multifoco, 2014, p.13.

1.2. Imagens construídas para os confrades: as interlocuções internas das primeiras biografias de José de Anchieta

Tendo vivido por mais de trinta anos no colégio da Bahia como professor de noviços e de alunos externos, e tendo atuado em seus últimos anos como consultor da província, o Padre Quirício Caxa acompanhou de perto e participou algumas vezes das principais decisões tomadas pela hierarquia provincial relativas à política missionária praticada no Brasil, bem como testemunhou as oposições, internas e externas, à mesma. Apesar de já idoso e com a saúde um tanto frágil, atendeu a requisição do provincial para redigir uma pequena biografia de Anchieta logo após a morte deste⁹².

A província jesuítica brasileira vivia então uma conjuntura bastante crítica no tocante à missão catequética dos indígenas. A escassez de missionários para um território e população nativa tão vastos e a baixa adesão de jovens jesuítas ao apostolado junto aos indígenas estavam entre os problemas enfrentados. Nesse sentido, nos parece que a ênfase dada por Quirício Caxa na caracterização de Anchieta como missionário de índios, o elogio a certas qualidades e virtudes associadas à função, bem como a narrativa do sucesso da sua vida em missão foram cuidadosamente costurados para tornar a “Breve Relação” mais do que um relato biográfico edificante. Parece que Caxa buscava persuadir os companheiros especificamente a uma maior adesão à prática missionária entre os nativos⁹³.

Teve novas destas cruéis e bárbaras festas, e começou a entrar em consideração se estava obrigado a acudir àquela alma, que parece estava em extrema necessidade espiritual. Por outra parte, punha-se-lhe o evidente perigo da vida a que se punha, diante dos olhos de ir só e sem companhia de quem o defendesse [...]; todavia, *vencendo o amor do próximo ao próprio* e natural, posposto todo o temor [...], se resolveu esperando somente na Providência divina, de acudir àquela alma, rompendo por tudo. Favoreceu Deus tão santa determinação. Chegou à aldeia sem perigo, deram-lhe lugar os Tamoios com toda a sua fereza para falar com ele. Deu-lhe notícia das coisas necessárias para a sua salvação, conforme a estreiteza do tempo; obrou Deus interiormente e desejou ser cristão. Batizou-o logo [...]⁹⁴.

⁹² O Padre Caxa ensinou gramática por três anos, casos de consciência por 8 anos e teologia por 11 anos no Colégio da Bahia da Companhia de Jesus. Faleceu em 1599. Cf. CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de **Operários de uma vinha estéril**. Os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil, 1580-1620. Bauru: Edusc, 2006, p.585-592.

⁹³ Devemos nosso olhar contextualizado sobre a “Breve Relação” de Quirício Caxa à interpretação proposta pela historiadora Charlotte de Castelnau-L'Estoile em seu estudo sobre a missão jesuítica brasileira, em especial os capítulos 6 e 11. Cf. Ibid.

⁹⁴ CAXA, Quirício. **Breve Relação da Vida e Morte do Padre José de Anchieta....** In: ARSI, **Bras.15** (II), 1598, f.448v-f.449r, o grifo é nosso.

[...] tornou a continuar na conversão dos gentios e doutrina dos já convertidos. Era muito amado dos índios pela muita brandura com que procurava o bem de suas almas. [...] não se negava para lhes acudir, nem de dia nem de noite, nem arreceava caminhos por ásperos e compridos que fossem, nem chuvas nem calmas, nem fomes, nem outros perigos que cada passo se ofereciam. Seu caminho era a pé e descalço por praias, montes e vales, o qual modo nem sendo provincial mudou, visitando as aldeias dos índios⁹⁵.

O comportamento virtuoso e extremamente dedicado com que Caxa caracteriza Anchieta, que ama ao próximo antes de si mesmo, que confia e tem fé em Deus acima de tudo, apesar dos perigos, que enfrenta e supera todas as dificuldades e distâncias para cumprir sua tarefa missionária, para além de edificar, são elementos retóricos explorados pelo autor para valorizar a atividade missionária. Isto é, através do exemplo de Anchieta, Caxa quer demonstrar que a missão possibilitava o desenvolvimento de algumas das qualidades mais apreciadas pela Ordem, como o zelo espiritual, e de virtudes cristãs consideradas importantes como a caridade, a fé em Deus (“[...] se resolveu esperando somente na Providência divina, de acudir àquela alma [...]”), e a fortaleza, isto é, a firmeza nas dificuldades (“[...] nem arreceava caminhos por ásperos e compridos que fossem, nem chuvas nem calmas, nem fomes, nem outros perigos que cada passo se ofereciam [...]”). Além disso, a atividade missionária colaborava para que dois dos principais objetivos de qualquer jesuíta fossem alcançados, isto é, a salvação espiritual de si e do próximo⁹⁶. Os vários batismos, conversões e doutrinações, bem como a possibilidade de aproximação do gentio feroz e a recepção amorosa dos conversos completam uma imagem mais atraente da missão catequética do Brasil. De fato, Caxa procura apresentar uma imagem diversa dos “brasis” que normalmente apareciam nos escritos de seus companheiros, isto é, como selvagens, bárbaros, bestiais, de difícil conversão⁹⁷. A imagem negativa é substituída pela recepção, por vezes amorosa, dos religiosos pelos índios.

A propaganda positiva e o esforço persuasivo do discurso de Caxa sobre a atividade missionária realizada na província parecem bastante evidentes. Projetando a missão como uma

⁹⁵ CAXA, Quirício. **Breve Relação da Vida e Morte do Padre José de Anchieta....** In: ARSI, **Bras.15** (II), 1598, f.449r.

⁹⁶ Tais objetivos, principais para qualquer jesuíta, foram estabelecidos já na “Formula Instituti”, contida na bula papal “Regimini militantis Ecclesiae” que aprovou oficialmente a constituição da nova ordem religiosa, a Sociedade de Jesus, em 1540. Segundo a “Formula”, a salvação espiritual do próprio religioso e do próximo poderiam ser alcançadas através da propagação da fé e do aperfeiçoamento espiritual da vida e da doutrina cristãs, tarefas às quais os jesuítas se propunham a realizar. Cf. EISENBERG, José. **As missões jesuíticas e o pensamento político moderno**: encontros culturais, aventuras teóricas. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000, p.32.

⁹⁷ Por exemplo, as cartas enviadas por Nóbrega para os seus superiores em Lisboa e em Roma e para o rei, entre fins da década de 1550 e a década de 1560, caracterizavam a hostilidade e irracionalidade do gentio brasílico para justificar o formato missionário do aldeamento, no qual os religiosos deveriam exercer a dupla tutela, espiritual e temporal, justamente pelas condições específicas dos ameríndios do Brasil. Cf. *Ibid.*, p.109-111.

experiência espiritual positiva e recompensadora tanto para o missionário quanto para o gentio, Caxa buscava estimular uma maior adesão à atividade missionária no Brasil.

Apresentar os temores e dúvidas de Anchieta frente aos perigos da missão é uma outra estratégia discursiva de Caxa, nesse caso para buscar a proximidade e a identificação do jovem leitor ou ouvinte da Companhia. Sua biografia era o tipo de texto que circulava entre os membros da Ordem com o objetivo de edificar e incentivar a ida às missões. E, uma vez que a “Breve Relação” fora levada por Cardim para os colégios portugueses, o texto se prestava a persuadir companheiros tanto da província como de Portugal.

Assim como Caxa, a imagem individual e o percurso de vida de Anchieta, apresentados no primeiro livro da biografia escrita pelo Padre Rodrigues, também servem ao segundo biógrafo para fazer do companheiro um representante inspirador do perfil virtuoso e dedicado do missionário do Brasil que ele constrói.

Exercitava sua humildade e caridade com os enfermos, aonde quer que estava, com muito gosto seu e edificação de todos; [...], e neste Colégio da Bahia, era o mais contínuo ajudante que o enfermeiro tinha em todo o serviço da enfermaria; [...] o mesmo visava com os índios quando com eles se achava, curando-os em suas doenças, posto que molestas e nojentas, [...] muito animoso, nunca se negava para os servir no espiritual e temporal, ainda que houvesse de passar fomes, frios, maus caminhos e todas as mais incomodidades, porque tudo isso ficava muito aquém daquele ânimo. [...] ele [Anchieta] indo um dia com seu companheiro ambos a pé e descalços por um caminho muito frágil e de muitas lamas, lhe disse, Irmão Jerônimo Soares uns desejam morrer nas casas, outros nos colégios ajudados de seus irmãos, mas eu vos digo que não há coisa melhor que morrer em um atoleiro destes por obediência e bem das almas⁹⁸.

Da mesma forma que Caxa fizera, Rodrigues relaciona o comportamento exemplar e extremamente virtuoso de Anchieta à atividade missionária. É na catequese do espírito e no cuidado do corpo, principalmente dos indígenas, que o protagonista é caracterizado como excepcionalmente humilde e caridoso, sempre em busca do bem físico e espiritual do próximo. No discurso de Rodrigues, assim como no de Caxa, a admiração e os louvores são dirigidos aos que se engajavam na atividade missionária. Porém, de forma mais contundente que seu confrade, Rodrigues censura e diminui os companheiros que a evitavam e preferiam permanecer nos colégios e residências e se dedicar apenas à pregação, à confissão e ao ensino dos luso-brasileiros. A mensagem para os do Brasil parece bem clara. Através da crítica, o intuito era convencer alguns membros da província a abraçarem a vida missionária entre os nativos.

⁹⁸ RODRIGUES, Pero. **Vida do Padre José de Anchieta da Companhia de Jesu**. In: APUG, n.1067, [1607?], f.37r.

A preocupação em valorizar e incentivar a adesão dos companheiros à missão entre os indígenas, verificada nos dois textos, pode ser explicada pelos números da província. Em 1598, quando Caxa finalizou a sua “Breve Relação”, dos 164 jesuítas residentes no Brasil, apenas 23 deles viviam em aldeamentos e seis encontravam-se em missão. Do total, 107 estavam nos colégios e 28 em residências, localizadas em pequenas vilas de portugueses. Em 1600, conforme uma carta do provincial Pero Rodrigues, havia apenas vinte padres missionários atuando nas aldeias, e todos tinham em torno de 60 anos. Ou seja, a renovação e a ampliação do quadro missionário era urgente⁹⁹.

A alocação dos missionários nesses diferentes espaços não queria dizer necessariamente que os dos colégios e residências não se dedicassem também a catequese e doutrinação dos indígenas, fosse dos que viviam próximos aos religiosos nas propriedades da Companhia ou dos que visitavam nas missões itinerantes. Mas evidencia a tendência dos companheiros em atuarem nos núcleos urbanos portugueses.

Vários fatores colaboravam para o pouco interesse dos membros da província em se lançarem em missões catequéticas, em descimentos no sertão, ou de se dedicarem ao cuidado dos índios aldeados¹⁰⁰. Um desses fatores era a expansão do sistema de ensino dos jesuítas nos principais centros urbanos que se constituíam no litoral da América Portuguesa, como Salvador, Rio de Janeiro e Olinda. Apesar do crescimento do número de membros da Companhia no Brasil entre fins da década de 1560 e princípios dos anos 1580, a nova geração de missionários que se constituía na província se mostrava mais interessada em trabalhar nas escolas e colégios jesuíticos das cidades, que ofereciam desde instrução elementar até classes de nível acadêmico, do que em converter índios¹⁰¹. A preferência em permanecer em ambientes mais urbanos e em

⁹⁹ Cf. CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de **Operários de uma vinha estéril**. Os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil, 1580-1620. Bauru: Edusc, 2006, p.208-209; p.226-227.

¹⁰⁰ De acordo com Carlos Alberto Zeron, o descimento consistia no “[...] transporte dos índios capturados no sertão pelos predores de escravos, em direção ao litoral, para sedentarizá-los nas implantações coloniais (cidades, engenhos de açúcar). A mesma palavra é empregada para as expedições empreendidas pelos missionários jesuítas, que conduzem os índios em direção aos aldeamentos, às fazendas e aos colégios jesuíticos”. Cf. ZERON, Carlos Alberto. **Linha de Fé**. A Companhia de Jesus e a Escravidão no processo de formação da sociedade colonial (Brasil, séculos XVI e XVII). São Paulo: Edusp, 2011, p.81.

¹⁰¹ Segundo José Eisenberg, os números de membros da província brasileira ao longo do século XVI são os seguintes: em 1556 – 24 jesuítas; em 1567 – 61 jesuítas; em 1574 – 110 jesuítas; em 1582 – 140 jesuítas. Cf. EISENBERG, José. **As missões jesuíticas e o pensamento político moderno**: encontros culturais, aventuras teóricas. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000, p.23; p.130-132. Na década de 1570 já haviam quatro colégios na província: o de São Paulo, o da Bahia (em Salvador), o do Rio de Janeiro e o de Olinda, sendo que estes três últimos estavam localizados nos maiores centros urbanos do Estado do Brasil então. Os colégios ofereciam gratuitamente cursos primários de instrução elementar (de ler, escrever e contar) e cursos secundários (classes de Retórica, Gramática e Humanidades). Nessa época, o colégio da Bahia já oferecia cursos superiores de Filosofia e Teologia. Cf. SHIGUNOV NETO, A.; MACIEL, L. S. B. O ensino jesuítico no período colonial brasileiro: algumas discussões. **Revista Educar**. Curitiba, Editora UFPR, n.31, p.169-189, 2008; FRANZEN, Beatriz V. Os colégios jesuíticos no Brasil. **Brotéria**, Lisboa, julho/2002, v.155, p.69-91.

lidar com cristãos europeus se relacionava a outros fatores que também explicam a grande rejeição à função missionária. As comodidades urbanas eram bem mais atraentes face ao tipo de vida que os missionários levavam, cheia de privações, perigos, desconfortos, fomes e epidemias que devastavam com frequência os aldeamentos¹⁰². A resistência por parte dos próprios índios aldeados em algumas capitanias era outro fator. Eram casos de fugas, de relutância à conversão, e mesmo de distorções da doutrina cristã, alguns dos quais registrados pelo Padre Cristovão de Gouveia em sua visitação (1583-1589)¹⁰³. Nesse cenário interno à província de rejeição à missionação, a biografia de Anchieta serviu, tanto para Quirício Caxa como para Rodrigues, como tentativa de inverter a percepção negativa sobre a atividade missionária entre os companheiros, principalmente os ainda em formação. Assim sendo, procurar convencê-los de que o apostolado junto aos nativos era o melhor caminho para o aperfeiçoamento das suas próprias virtudes religiosas e para a salvação espiritual de si e do próximo fazia bastante sentido.

Além das razões que já apontamos, a resistência dos noviços e escolásticos, e mesmo dos padres ordenados recentemente, a uma maior dedicação à atividade missionária entre os indígenas também se relacionava à uma percepção negativa em termos intelectuais e institucionais da mesma, uma vez que a maioria dos jesuítas que residiam nos aldeamentos administrados pela Companhia ou realizavam missões no interior eram irmãos coadjutores. Ou seja, eram jesuítas com uma formação escolar e acadêmica bastante breve, o que lhes impossibilitava formalmente de atuar em muitas das atividades mais prestigiosas nos colégios, como a de pregador, e de exercerem cargos administrativos¹⁰⁴.

¹⁰² Na década de 1560, cartas de padres e irmãos que residiam em aldeamentos localizados em diferentes pontos da província, como São Vicente, Bahia e Espírito Santo, relatavam aos seus superiores e confrades na Europa as sucessivas epidemias que dizimavam os índios aldeados. No caso da Bahia, de aproximadamente trinta e quatro mil residentes em onze aldeamentos no início da década, o número caiu para três ou quatro mil em quatro aldeamentos. Cf. ZERON, Carlos Alberto. **Linha de Fé**. A Companhia de Jesus e a Escravidão no processo de formação da sociedade colonial (Brasil, séculos XVI e XVII). São Paulo: Edusp, 2011, p.119-120; CAMENIETZKI, Carlos Ziller. **O Paraíso Proibido**. A censura ao paraíso brasileiro, a Igreja portuguesa e a Restauração de Portugal entre Salvador, Lisboa e Roma. Rio de Janeiro: Editora Multifoco, 2014, p.21.

¹⁰³ Quanto às distorções da doutrina católica, fazemos referência à santidade do Jaguaripe. Cf. VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios**. Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1995; CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de **Operários de uma vinha estéril**. Os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil, 1580-1620. Bauru: Edusc, 2006, p.122-128.

¹⁰⁴ Os coadjutores temporais estavam entre os níveis mais baixos na hierarquia da Companhia de Jesus. Não tinham formação acadêmica e pouca formação escolar e, normalmente, realizavam tarefas manuais ou técnicas, como as de enfermeiro, cozinheiro, porteiro, jardineiro, lavador, piloto de navio, ferreiro, etc. Os irmãos coadjutores costumavam seguir um percurso de estudos rápido para os padrões da Companhia: três ou quatro anos de gramática e um ano de estudos de casos de consciência ou teologia moral. Esses cinco anos produziam um nível mínimo para a ordenação. O curso “normal” previa, além de dez anos de estudos escolásticos no “Trivium” (gramática, dialética/lógica e retórica) e no “Quadrivium” (aritmética, geometria, astronomia e música), doze anos de formação nos Estudos Superiores (cinco anos de estudos em Humanidades, três em Filosofia e quatro em Teologia), mas de fato era apenas uma elite que o realizava. Eram estes irmãos coadjutores que, em geral,

Em sua visita à província, o Padre Cristóvão Gouveia registrou algumas consequências dessa percepção. Segundo o visitador, muitos jesuítas que eram enviados aos aldeamentos demonstravam desprazer ao serem obrigados a cumprir a tarefa, que incluía, por exemplo, obter algum conhecimento do tupi. Argumentavam que se sentiam desvalorizados, já que sua formação escolar era pouco útil entre os nativos, e incomodados com o que consideravam ser perda de tempo em seu percurso dentro da Ordem, principalmente para aqueles que objetivavam alcançar postos mais elevados na administração da província, para os quais o conhecimento das línguas nativas e a experiência missionária não eram pré-requisitos¹⁰⁵.

Em suma, nem o estudo do tupi nem as atividades missionárias junto aos indígenas eram vistas como ocupações que suscitasse grande admiração ou atração entre a maioria dos companheiros residentes na América Portuguesa. Entre 1580 e 1610, diferentes superiores da província procuraram recrutar o pessoal mais jovem, que tivessem a “vocaço do Brasil”, a aceitarem a tarefa. A situao era bastante preocupante. Eram muito poucos os que se encontravam em aldeamentos ou em misses, e nenhum desses fazia parte da hierarquia superior da provncia¹⁰⁶.

Jos de Anchieta fora uma exceo nesse cenrio. Professo de quatro votos, foi provincial, participou do governo da provncia em outros cargos e atuou como missionrio, uma vez que dominava a lngua braslica. No parece casual, portanto, que Caxa e Rodrigues tenham se utilizado do exemplo do companheiro para tentar inverter a percepo desvalorizada do missionrio difundida entre os da provncia. E Caxa o fez utilizando justamente elementos que geravam rejeio atividade, isto , a posio hierrquica e a competncia intelectual.

Estando N. Pe. Everardo Mercuriano, de boa memria, inteiramente informado e satisfeito das muitas partes que concorriam no Pe. Jos para se lhe poder entregar seguramente o cargo desta provncia, nomeou-o por provincial nela [...]. Andava a este tempo o Pe. Jos dando remdio a muitos ndios que ento nele havia [...]. Estava ele assentado sobre um tio confessando uma ndia doente. Quis o senhor da pousada dar-lhe outra coisa em que se assentasse, que no quis aceitar, dizendo que antes que acabasse

participavam diretamente na misso catequtica no Brasil. Cf. CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de **Operrios de uma vinha estril**. Os jesutas e a converso dos ndios no Brasil, 1580-1620. Bauru: Edusc, 2006, p.221-222; p.230; MOURA, Gabriele Rodrigues de. A formao teolgico-filosfica na Companhia de Jesus (sculos XVI e XVII). **Revista Tempo de Conquista**, n.11, 2012. Disponvel em <http://revistatempondeconquista.com.br/RTC-11.php>. Acesso em: 21 Out. 2016; ALDEN, Dauril. **The making of an enterprise**. The Society of Jesus in Portugal, its Empire, and beyond: 1540-1750. Stanford: Stanford University Press, 1996, p.8-14.

¹⁰⁵ No por acaso os Padres Pero Rodrigues e Ferno Cardim, firmes apoiadores e promotores da poltica missionria da provncia, tentaram junto ao padre Geral, em princpio do sculo XVII, que os critrios do zelo na converso do gentio e do conhecimento da lngua nativa se tornassem relevantes na promoo institucional dos jesutas no Brasil. Cf. CASTELNAU-L'ESTOILE, op.cit., p.128; p.267-268.

¹⁰⁶ Ibid., p.227.

aquela confissão lhe haviam de trazer outro assento de menos gosto seu. E assim foi, porque antes de acabar chegou o barco em que o chamavam para lhe entregar o cargo. Posto no cargo [...] não mudou nada de seu andar comum e acostumado, nem para com os índios, aos quais sempre acudia a pé e descalço, todas as vezes que podia furtar o corpo às obrigações de seu ofício, nem no tratamento de sua pessoa que sempre foi abatido e baixo e pouco oneroso a seus irmãos [...]¹⁰⁷.

Além de destacar a extrema humildade do falecido companheiro, cujo comportamento “[...]sempre foi abatido e baixo e pouco oneroso a seus irmãos [...]”, a forma como Caxa narra a escolha do nome de Anchieta para o governo da província, a circunstância da recepção da nomeação e o desempenho da função são indicativos do intuito do autor de valorizar a figura do missionário de índios. Caracterizando ao longo de todo o texto o companheiro como um missionário extremamente dedicado, Caxa nos conta no trecho acima que Anchieta fora nomeado provincial pelo padre Geral, autoridade mais alta da Companhia, para ocupar o cargo mais importante na administração da província pois tivera a sua competência reconhecida. A notícia, segundo o autor, foi recebida por Anchieta quando este desempenhava sua missão apostólica junto a uma indígena, e teria sido lamentada pelo mesmo, pois o obrigava a ocupar-se menos daquela tarefa. Parece claro que Caxa buscava destacar a valorização institucional do missionário e persuadir seus leitores e ouvintes de que um missionário de excelência também poderia ascender na hierarquia da Ordem, visando assim tornar a percepção da função pelos companheiros mais positiva. E mais: ao apresentar um provincial que continuou atuando como missionário, Caxa reforça a valorização da atividade.

Além de ter alcançado o posto mais elevado da hierarquia provincial, o Anchieta apresentado pelos seus primeiros biógrafos é um missionário de admirável capacidade e produção intelectual, apesar dos poucos anos de estudos acadêmicos. Caxa, por exemplo, dedica três dos treze capítulos da “Breve Relação” (“De como leu latim”, “De como aprendeu a língua do Brasil”, “Das letras e púlpito que o Pe. José teve”) para apresentar a atuação pedagógica e destacar as muitas obras escritas por Anchieta, principalmente as voltadas para a catequese dos nativos, além de sublinhar o empenho e o sucesso, é claro, do protagonista no aprendizado informal de teologia e das Escrituras¹⁰⁸.

¹⁰⁷ CAXA, Quirício. **Breve Relação da Vida e Morte do Padre José de Anchieta....** In: ARSI, Bras.15 (II), 1598, f.450r.

¹⁰⁸ A atuação como mestre de gramática para os companheiros, os vários textos escritos em português e na língua geral do Brasil, a recopilação de obras de teologia, o amplo conhecimento das Escrituras e dos debates em teologia moral e especulativa são os exemplos mais importantes apresentados ao longo da “Breve Relação” da capacidade e produção intelectual de Anchieta.

O pe.José não teve mais estudo, do que teve antes de entrar na Companhia. Mas, contudo, teve suficiente doutrina, não somente para entender, mas também para resolver qualquer questão das ordinárias da Teologia, assim especulativa como moral, e para poder pregar, sem perigo de dizer alguma dissonância. [...] Também o ajudou muito a diligência e estudo que pôs [...]. A sua pregação mais cheirava a muita oração, contemplação e muito íntima comunicação com Deus, que a muito estudo por livros [...] ¹⁰⁹.

Enquanto membro de uma ordem religiosa que priorizava a sólida formação doutrinária e intelectual de seus componentes, e tendo ele mesmo ensinado por muitos anos teologia e casos de consciência no colégio da Bahia, não é por acaso que Quirício Caxa caracteriza Anchieta como um jesuíta exemplar também nesse sentido, ressaltando o fato de que o admirável companheiro não havia completado o longo ciclo de estudos da Companhia. Caxa procurava, assim, convencer o leitor sobre dois pontos. Primeiro, que os padres das aldeias não necessariamente deveriam ter um desempenho intelectual limitado, ainda que soubesse que, na prática, essa era a realidade da província. O exemplo de Anchieta servia para persuadir de que o contrário era possível. Segundo, frente à escassez de missionários em geral, e sendo ainda mais raros aqueles que se dispunham a seguir para os aldeamentos ou realizar missões, a adaptação era necessária, ainda que isso implicasse em uma formação escolar mais breve. Caxa, então, sempre procurando estimular a adesão interna à atividade missionária, apresenta uma representação de Anchieta que pretende convencer sobre a compatibilidade de duas situações vistas como inconciliáveis: mesmo com uma curta formação acadêmica, o admirável padre apresentava grande conhecimento teológico e desempenhava com excelência funções consideradas prestigiosas na Companhia, como a de professor e a de pregador, que demandariam muitos anos de estudo.

A valorização da atividade missionária por meio da narrativa biográfica sobre José de Anchieta também é feita através do elogio que Caxa e Rodrigues fazem ao notório conhecimento da língua tupi do confrade e à sua produção de textos auxiliares à catequese nessa língua.

[...] começou a aprender a língua da terra e tão de propósito se deu a ela [...] que não somente chegou a entende-la e a fala-la com perfeição, mas também a compor arte dela [...]. Esta arte, pelo tempo em diante, sendo por ele e por outros padres línguas, examinada e aperfeiçoada, se imprimiu em Portugal e é o instrumento principal de que se ajudam os nossos padres e irmãos, que se ocupam na conversão da gentildade que há por toda a costa do Brasil. [...] desta arte há no Colégio da Bahia lição em casa, para os que de novo começam a aprender a língua. [...]; e com este bom exemplo meteu fervor e emulação nos nossos, para irem por diante no desejo da salvação do gentio [...], por toda

¹⁰⁹ CAXA, Quirício. **Breve Relação da Vida e Morte do Padre José de Anchieta...** In: ARSI, Bras.15 (II), 1598, f.450v.

esta costa, assim nas cidades e vilas em que os nossos residem, que são oito, como nas aldeias em que estão de assento, que são dez, além de outras muitas que tem cargo por visitar, e também as missões que fazem ao sertão, para trazerem gentio para as Igrejas, quando são enviados pelos seus superiores¹¹⁰.

Ao tratar do tema do conhecimento das línguas nativas pelo protagonista, os dois biógrafos destacam o “[...] fruto grande que com esta língua fez [Anchieta] em proveito das almas [...]”¹¹¹, isto é, de que foi esse conhecimento que lhe possibilitou fazer “[...] doutrina e práticas espirituais, assim públicas como particulares; além das muitas confissões que fez, sendo intérprete; além dos muitos que aparelhou para o batismo e para o bem morrer [...]”¹¹². Porém, enquanto o discurso de Caxa associa essencialmente à figura de Anchieta o domínio da língua brasílica, caracterizando-o como instrumento fundamental para a efetivação da conversão e possível salvação do gentio, na narrativa de Rodrigues o olhar sobre a questão é ampliado. O elogio a esse conhecimento e a ênfase da sua importância para a conversão é estendido aos companheiros e discípulos de Anchieta, formados na província com os materiais preparados pelo padre.

A grande valorização do aprendizado das línguas nativas faz sentido se lembrarmos que, em 1598, quando Caxa finalizou a sua “Breve Relação”, havia cerca de setenta companheiros que tinham algum conhecimento do tupi, menos da metade do total de membros da província registrados no catálogo trienal, preparado naquele ano pelo Padre Provincial Pero Rodrigues¹¹³. Desses setenta, provavelmente poucos tinham conhecimento suficiente para realizar as atividades missionárias junto aos índios, o que os levava a depender de tradutores externos.

No Brasil, os “línguas” da Companhia, como eram chamados os europeus e mestiços que dominavam a língua brasílica, eram, em geral, irmãos coadjutores¹¹⁴. A baixa quantidade de “línguas” na província se apresentava como um grave problema para o governo provincial em dois sentidos. Primeiro, por causa das constantes pressões da Cúria romana da Ordem, desde a década de 1580, para que se aplicasse no Brasil a sua ordem de tornar obrigatório o estudo das línguas nativas para todos os membros das províncias ultramarinas. Essa postura vinha no bojo de uma tentativa mais ampla de resgate e redefinição da própria identidade jesuíta vinculada à ideia de “vocação missionária”. A percepção de que o jesuíta deveria ser, por

¹¹⁰ RODRIGUES, Pero. **Vida do Padre José de Anchieta da Companhia de Jesu, quinto Provincial que foi da mesma Companhia no Estado do Brasil**. In: APUG, n.1067, [1607?], f.9v.-f.10r.

¹¹¹ CAXA, Quirício. **Breve Relação da Vida e Morte do Padre José de Anchieta....** In: ARSI, Bras.15 (II), 1598, f.448r.

¹¹² Ibid.

¹¹³ Apesar de contar com 174 membros, o provincial apresenta os dados de apenas 164 companheiros. Cf. CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. **Operários de uma vinha estéril**. Os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil (1580-1620). Bauru: Edusc, 2006, p.191; p.210.

¹¹⁴ Cf. Ibid., p.230.

definição, um missionário se intensificou durante o governo de Cláudio Aquaviva (1581-1615), quando a Cúria romana tomou diversas iniciativas no sentido de tentar uniformizar as práticas missionárias de uma Ordem que já contava com centenas de membros espalhados por todo o mundo. Buscava-se algum grau de homogeneidade, que a missão fosse realizada dentro de um mesmo “espírito”¹¹⁵. Nesse sentido, se os jesuítas eram, por definição, missionários, cujo propósito maior era a salvação das almas, e isto só seria possível nas regiões ultramarinas com o conhecimento das línguas locais, este atributo tornou-se, na visão de Roma, essencial a qualquer missão fora da Europa e a todos os seus membros¹¹⁶.

Um segundo problema, muito mais grave porque de consequências imediatas, era o envelhecimento dos poucos religiosos “línguas” da província. Desde a década de 1560, soluções eram tentadas para aumentar o número de jesuítas conhecedores do tupi nos aldeamentos, inclusive a admissão de mestiços e a atribuição de tarefas catequéticas a irmãos coadjutores, desde que dominassem a “língua geral”¹¹⁷. A solução foi firmemente rejeitada pela Cúria jesuítica, sob o argumento de que a salvação das almas dos gentios não poderia ser entregue a quem não havia sido preparado intelectual e espiritualmente para tal tarefa, pois constituía um desprestígio à figura do missionário. O governo romano da Companhia ordenou que se cumprisse a sua determinação do aprendizado das línguas nativas por todos os membros da província. A ordem foi trazida pelo Padre Visitador Cristóvão de Gouveia, e reforçada anos depois, através do decreto da Quinta Congregação Geral, recebido em 1595. Os padres mais velhos a acolheram com entusiasmo nas duas vezes¹¹⁸. Na prática, contudo, pouco mudou. Nos derradeiros anos do Quinhentos, os poucos “línguas” atuantes nas missões e aldeamentos avançavam em idade. Era preciso renovar o quadro missionário com gente preparada para a tarefa. Afinal, a escassez dos mesmos era uma ameaça à continuação da política missionária tal como vinha sendo praticada pela Companhia no Brasil. Pois como seria possível promover o descimento dos índios do interior, realizar uma catequese efetiva e mediar a sua inserção na sociedade de base cristã e europeia que se formava sem missionários em número suficiente e que falassem a língua nativa? As dificuldades seriam ainda maiores.

¹¹⁵ Cf. CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de; ZERON, Carlos Alberto. Une mission glorieuse et profitable: Reforme missionaire et économie sucrière dans la province jésuite du Brésil au début du XVIIe. siècle. **Revue de synthèse**. Les Jésuites dans le monde moderne. Nouvelles approches, Paris, n. 2-3, p.338-339, 1999. A iniciativa do governo geral da Companhia provavelmente não visava apenas a uniformização das práticas missionárias e o resgate do caráter espiritual das mesmas, mas se constituía como uma tentativa de pressionar os membros a se envolverem e atuarem mais em atividades ligadas à evangelização e atividades pastorais do que em atividades e debates políticos. Exploraremos esse ponto mais adiante e no capítulo 2.

¹¹⁶ Cf. CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de **Operários de uma vinha estéril**. Os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil, 1580-1620. Bauru: Edusc, 2006, p.162-167.

¹¹⁷ Ibid., p.221-222; p.230

¹¹⁸ Ibid., p.156-159; p.162-166.

Nesse sentido, além de incentivar os companheiros do Brasil e do reino a aderirem ao preparo e ao engajamento na tarefa missionária, como fez Caxa, e de propagandear o sucesso da província junto à Cúria Geral, exaltando Anchieta e outros companheiros como exemplos do “espírito missionário” da Companhia, Rodrigues se utiliza da sua biografia para mostrar que a solução adotada pela província brasileira para resolver o problema da escassez de missionários “línguas” era eficaz. Isto é, os religiosos que fazem “[...] no Colégio da Bahia lição em casa [...]” da língua da terra estavam bem preparados para a tarefa apostólica, conseguiam alcançar um número maior de indígenas e traziam “[...] gentio para as Igrejas”¹¹⁹. Nossa hipótese é reforçada pela breve narrativa que o autor faz da história de um companheiro de Anchieta, o Padre Manuel Viegas. Juntos, eles prepararam um vocabulário e uma gramática na língua dos Moromomis, distinta da língua da costa, de base tupi. Ao narrar o longo contato do Padre Viegas com os Moromomis, que resultou na elaboração de instrumentos linguísticos importantes para a conversão daquele gentio e na inserção de muitos deles no modo de vida cristão, Rodrigues não apenas reafirmava a tese sobre a importância do conhecimento das línguas nativas para a missão. O padre também quer destacar a relação entre a atuação dos “línguas” formados na província, cuja competência era resultado da experiência e do contato contínuo com os nativos, como o Padre Viegas, e o sucesso da atividade catequética¹²⁰.

O discurso laudatório de Rodrigues sobre o modo pelo qual a missão brasileira era realizada, isto é, por jesuítas formados na província e que se adequavam bem às especificidades da mesma, estava afinado ao discurso que o governo da província adotara perante a Cúria Geral da Ordem havia bastante tempo. Desde os primeiros anos da missão ficara claro para os companheiros do Brasil que o domínio da língua tupi era instrumento fundamental para a conversão, muito mais importante do que os longos anos de formação doutrinária e acadêmica previstos para um jesuíta. O governo romano da Companhia criticava a formação abreviada dos membros formados na província brasileira, principalmente daqueles enviados às missões com

¹¹⁹ RODRIGUES, Pero. **Vida do Padre José de Anchieta da Companhia de Jesu, quinto Provincial que foi da mesma Companhia no Estado do Brasil**. In: APUG, n.1067, [1607?], f.9v.-f.10r.

¹²⁰ “Desceram uns poucos destes [Maramomis] da serra de São Vicente chamada Britioga [...], [Anchieta] não podia ali assistir, deixou o negócio ao Padre Manuel Viegas, que tomou esta nova empresa tão de propósito e começou a tratar este gentio com tanto amor e zelo, que parece que não cuidava nem tratava de outra coisa; andava em busca deles para os ajuntar e ensinar, por serras, campos, e vales e praias; levava à casa os filhos deles pequenos, para que aprendendo a língua geral, depois lhe servissem de intérpretes; [...] e pouco a pouco com sua paciência e continuação, sem nunca se enfadar de os tratar, acabou com eles, depois de muito tempo, que fizessem assento em alguns lugares da mesma capitania. E da mesma maneira vindo ao Rio de Janeiro, daí há muitos anos, fez com que eles se ajuntassem em outro lugar, junto à aldeia de São Barnabé, onde estão quietos, fazendo suas roças e lavouras [...]. O Padre Manuel Viegas trasladou nesta nova língua, a doutrina que estava feita para os índios da costa, e fez vocabulário muito copioso, e ajudou ao Padre José a compor a arte da gramática, com que facilmente se aprende, e com isto vai por diante a conversão e salvação destes pobres”. (Ibid., f.10v.-f.11r).

os índios, que deveriam ser, do seu ponto de vista, os melhor preparados academicamente. Apesar das censuras do governo geral, os superiores do Brasil continuaram estimulando a ida para as aldeias de membros com formação escolar abreviada, desde que estes tivessem um conhecimento útil da língua brasílica, assim como favoreciam a entrada de jovens locais pelo mesmo motivo, brancos e mestiços, mesmo com a desaprovação dos superiores romanos¹²¹. Em sua narrativa sobre a formação na província e sobre a atuação missionária dos discípulos e companheiros de Anchieta, que fizeram “lição em casa” da língua nativa e para quem o “[...] bom exemplo [de Anchieta] meteu fervor e emulação [...], para irem por diante no desejo da salvação do gentio [...], por toda esta costa, assim [...] como nas aldeias [...] e também as missões que fazem ao sertão”¹²², Rodrigues faz uma defesa dissimulada da liderança dos “línguas” nas missões itinerantes e nas aldeias da Companhia, prática comum na missão brasileira, e defende a competência dos religiosos formados nos colégios da província, ambas as questões entendidas como adaptações necessárias pelos do Brasil e criticadas pelos superiores romanos. Retoricamente, o bom exemplo de Anchieta e de seus companheiros deveria persuadir a Cúria sobre a necessidade das adaptações e demonstrar que as mesmas não comprometiam a qualidade espiritual ou doutrinária dos missionários.

O elogio às virtudes morais de José de Anchieta, feito pelos dois biógrafos, também se inseria nesse diálogo entre a província brasílica e a Cúria Geral sobre as particularidades do fazer missionário no Brasil.

Depois de estarem como dois meses entre os Tamoios foi necessário o Pe. Nóbrega tornar-se para S. Vicente e deixar o Ir.[mão Anchieta] por arreféns das pazes. O qual em 3 meses que com eles esteve só, aproveitou muito àquela gente, com doutrinas e práticas das coisas da sua salvação e com o vivo exemplo da vida, [...]. Pasmavam os carnaís Tamoios de ver um mancebo rodeado todo de um fogo babilônico e estar nele sem se lhe chamuscar um cabelo. Para se livrar destes ardentíssimos perigos e propinquíssimas ocasiões, usava de muita oração e comunicação com Deus. Encomendava-se fortissimamente a N. Senhora [...]. Usava da disciplina, que sempre teve em

¹²¹ As críticas da Cúria romana jesuítica quanto à admissão de noviços locais, brancos e mestiços, eram baseadas no ceticismo preconceituoso quanto às qualificações intelectuais e morais dos mesmos. Ainda assim eles foram admitidos desde a década de 1570 pelos superiores da província brasileira sob o argumento de que eram úteis, tanto pela falta em si de novos missionários, necessários frente a um território tão vasto e a uma população nativa tão numerosa, quanto pelo conhecimento que os nascidos na terra tinham das línguas locais, o que facilitava a realização da missão evangélica, além deles serem melhor aceitos pelos gentios que os estrangeiros. Cf. ALDEN, Dauril. **The making of an enterprise**. The Society of Jesus in Portugal, its Empire, and beyond: 1540-1750. Stanford: Stanford University Press, 1996, p.258-259.

¹²² RODRIGUES, Pero. **Vida do Padre José de Anchieta da Companhia de Jesu, quinto Provincial que foi da mesma Companhia no Estado do Brasil**. In: APUG, n.1067, [1607?], f.9v.-f.10r.

costume por presentíssimo remédio para toda a doença em especial para esta¹²³.

Caxa aproveita a sua breve narrativa sobre o episódio em que Anchieta foi feito refém dos índios tamoios, em guerra contra os portugueses, para louvar as virtudes cristãs do mesmo, o seu zelo espiritual extremo e, especialmente, o seu sucesso em manter a castidade mesmo vivendo entre o gentio selvagem e as tentações carnaais. No discurso, o protagonista conseguiu se manter casto com o apoio de recursos acessíveis a qualquer companheiro, como orações e disciplinas. Em sua biografia, Rodrigues retoma o mesmo episódio da vida de Anchieta de maneira um pouco mais elaborada, destacando que a pureza e a castidade do jesuíta foram preservadas não só com o auxílio de orações e disciplinas, mas também pela devoção à Virgem Maria, expressa na composição de um longuíssimo poema sobre Nossa Senhora. O autor também detalha o proveito espiritual e material ao qual o protagonista se dedicou junto aos tamoios: a doutrina, o cuidado de índios doentes e batismos¹²⁴.

O propósito edificante da narrativa sobre o episódio é bastante claro. Narrar a permanência de Anchieta durante vários meses entre nativos não catequizados, contudo, também se relacionava a outro objetivo dos autores. A circunstância vivida pelo protagonista remete aos desafios e tentações vividos pelos companheiros nos aldeamentos. Ao mantê-lo casto e puro nessa situação, Caxa e Rodrigues procuravam rebater as acusações de críticos e opositores do modelo missionário baseado na permanência dos religiosos nas aldeias, as quais administravam diretamente. O formato era constantemente criticado por gente de dentro e de fora da Companhia de Jesus, pois aquele modelo favoreceria comportamentos pouco virtuosos por parte dos jesuítas, principalmente a quebra da castidade.

Quando Quirício Caxa escreveu a sua “Breve Relação”, bem no fim do século XVI, a província jesuítica do Brasil procurava consolidar uma política missionária cujos fundamentos haviam sido elaborados ainda na década de 1550 por Manuel da Nóbrega e complementados pouco depois por José de Anchieta. A mesma se assentava na estratégia de conversão de indígenas que se mostrara mais eficiente após os primeiros anos e as primeiras experiências dos

¹²³ CAXA, Quirício. **Breve Relação da Vida e Morte do Padre José de Anchieta....** In: ARSI, Bras.15 (II), 1598, f.448v.

¹²⁴ “[...] tanto que se viu metido àquele cativo, ainda que voluntário, antevendo os perigos que o haviam de cercar, tomou por valedora à Virgem Mãe de Deus, de que era muito devoto, e prometeu de lhe compor sua vida, para que o livrasse no corpo e alma de todo o perigo de pecado, que quanto aos perigos da vida corporal bem pouco os temia quem pedia a Deus lhe fizesse mercê [...]”. (RODRIGUES, Pero. **Vida do Padre José de Anchieta da Companhia de Jesu, quinto Provincial que foi da mesma Companhia no Estado do Brasil.** In: APUG, n.1067, [1607?], f.16v). Na biografia de Pero Rodrigues, o episódio ocupa os capítulos oitavo e nono do primeiro livro.

missionários: fixar os nativos em aldeamentos administrados pelos jesuítas e sujeita-los à doutrina e às normas morais cristãs, bem como às leis civis. A sujeição seria imposta pelo medo do castigo físico e pela força¹²⁵. Na base dessa estratégia de conversão estava a ideia que era necessário primeiro civilizar, para depois catequizar, ou seja, impor uma prévia submissão dos aldeados às leis civis e aos costumes cristãos antes de se promover a conversão religiosa e a salvação espiritual dos nativos. A primeira, ao instruir e aplicar as normas morais cristãs, as leis e punições, promoveria a obediência e compreensão necessárias à segunda¹²⁶. No discurso de seus idealizadores e defensores, a dupla tutela, espiritual e temporal, sobre os indígenas nos aldeamentos deveria ser realizada exclusivamente pelos jesuítas, pois estes garantiriam que os nativos, ao exercerem seus direitos civis, o fizessem conforme a moral cristã, sem comprometer a sua salvação espiritual¹²⁷. Em 1598, tal política não era plenamente consensual entre os membros da Companhia no Brasil, mas era praticada pelos companheiros em geral¹²⁸.

No entanto, para alguns jesuítas da província brasílica, os que apoiavam o abandono dos aldeamentos, estes, por serem espaços isolados, dificultavam o controle dos religiosos ali residentes pelos superiores, propiciando o seu desvirtuamento, visto que passavam muito tempo em meio aos índios. Indisciplina, quebra do voto de castidade, desobediência aos superiores, negligência espiritual e violência física para com os índios eram acusações frequentes feitas interna e externamente à Ordem contra os missionários das aldeias, pelo menos desde a década de 1580, quando o senhor de engenho Gabriel Soares de Souza reuniu uma série de acusações contra os jesuítas do Brasil e levou consigo para a corte, em Madri. No texto, Souza denuncia, entre outros pontos, que os religiosos “línguas” viviam nas aldeias entre mulheres nuas e cometiam numerosos pecados¹²⁹. As acusações e denúncias chegaram ao conhecimento do

¹²⁵ Os aldeamentos eram aldeias compostas por membros de várias tribos trazidos, ou “descidos”, do interior, cuja administração material e o doutrinamento espiritual ficava a cargo dos religiosos da Companhia de Jesus. Cf. ZERON, Carlos Alberto. **Linha de Fé**. A Companhia de Jesus e a Escravidão no processo de formação da sociedade colonial (Brasil, séculos XVI e XVII). São Paulo: Edusp, 2011, p.75; p.83; p.149-150.

¹²⁶ Cf. EISENBERG, José. **As missões jesuíticas e o pensamento político moderno**: encontros culturais, aventuras teóricas. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000, p.21; p.109.

¹²⁷ Uma concepção jurídica que estava na base da proposta de Manuel da Nóbrega para os aldeamentos era a de “tutela”, isto é, uma sujeição moderada que se concretizava na supervisão e na proteção dos interesses e direitos legais dos indígenas, e na promoção da sua educação civil. Por serem considerados “menores”, em termos jurídicos e de acordo com os principais teólogos ibéricos da época, os ameríndios seriam incapazes de exercer seus direitos plenamente, por isso fazia-se necessária a tutela dos religiosos, que garantiriam que os mesmos os exercessem de acordo com as normas morais cristãs, evitando, assim, que comprometessem a sua salvação espiritual. Cf. ZERON, op.cit., p.141-142.

¹²⁸ Cf. Ibid., p.88-93; p.123-140.

¹²⁹ Na trigésima quinta informação, diz Soares: “Em cada aldeia destas está um Padre de missa e um Irmão [...], labutam e andam entre mulheres nuas assim como nasceram e não se pode vigiar um ao outro de maneira que não tenham tempo para obedecer à tentação, do que são muito murmurados dos Portugueses, [...] porque por vezes se lançaram fora destes Padres e Irmãos, que como foram fora da companhia viveram tão mal e com tanto despejo, que não há quem duvide que esses tais vivessem com tamanha ocasião para pecar, senão cometendo mil desonestidades [...]”. (CAPÍTULOS que Gabriel Soares de Sousa deu em Madrid ao Sr. D. Cristovam de Moura

padre Geral e certamente circularam entre os companheiros da Ordem na península ibérica. A alta hierarquia da província brasílica, então governada pelo Padre Marçal Beliarte, já estava razoavelmente coesa em torno da política missionária baseada nos aldeamentos e na dupla tutela e se esforçou em contestar o senhor de engenho em cada uma das acusações. A formulação da resposta contou com a participação e concordância de todos os professores de quatro votos da Companhia no Brasil, inclusive Quirício Caxa. O documento foi enviado para a Cúria Geral em 1592¹³⁰. Nos anos subsequentes, outras denúncias e acusações sobre o mau comportamento dos religiosos que viviam nas aldeias circularam entre alguns membros da província e entre estes e o padre Geral, reforçando a imagem negativa tanto do missionário do Brasil quanto da estratégia dos aldeamentos¹³¹.

Além das controvérsias internas, a política missionária baseada nos aldeamentos se tornara uma questão problemática nas relações entre os jesuítas e os colonizadores lusos ainda entre as décadas de 1560 e 1570. Nesse período, com a ampliação das empreitadas agroexportadoras dos portugueses, ligadas principalmente à cana-de-açúcar, a necessidade de mão-de-obra barata, preferencialmente escrava, crescera na mesma proporção¹³². Enquanto concentrações de nativos em processo civilizatório, os aldeamentos foram progressivamente vistos como depósitos de força de trabalho, acessível e cada vez mais necessária¹³³. Contudo, a administração temporal dos índios aldeados pelos jesuítas e, portanto, o controle do acesso aos mesmos pelos portugueses, concedida ainda no governo de Mem de Sá (1557-1572), e confirmada em 1584 pelo governador geral do Brasil e pelo bispo, deu origem ao que se constituiu como o maior problema enfrentado pelos jesuítas da província brasílica entre o Quinhentos e todo o Seiscentos: a oposição ferrenha de moradores e autoridades locais da

contra os padres da Companhia de Jesus que residem no Brasil, com umas breves respostas dos mesmos padres que deles foram avisados por um seu parente a quem os ele mostrou. In: **Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro** (ABNRJ), Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, v.62, p.372, 1942)

¹³⁰ Além de Caxa e de Beliarte, também assinaram o documento os Padres Inácio Tolosa (ex-provincial), Rodrigo de Freitas (procurador da província), Luis da Fonseca (reitor do colégio da Bahia) e Fernão Cardim (reitor do colégio do Rio de Janeiro). Cf. ZERON, Carlos Alberto. **Linha de Fé**. A Companhia de Jesus e a Escravidão no processo de formação da sociedade colonial (Brasil, séculos XVI e XVII). São Paulo: Edusp, 2011, p.95; p.347.

¹³¹ Estamos nos referindo à troca de correspondências nos anos de 1593 e 1594 entre o Padre Geral Aquaviva, o Padre Cristóvão de Gouveia e o Padre Leonardo Armínio sobre o comportamento vicioso e violento, a desobediência e o descaso espiritual de um padre língua, Antônio Dias. Cf. CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. **Operários de uma vinha estéril**. Os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil, 1580-1620. Bauru: Edusc, 2006, p.254-259.

¹³² De acordo com Carlos Alberto Zeron, José de Anchieta contava, em 1584, dezoito mil índios incorporados aos empreendimentos dos colonos. Cf. ZERON, op.cit., p.118.

¹³³ A pressão contrária ao controle jesuítico dos aldeamentos cresceu bastante já nos anos 1560 não apenas por causa do aumento da demanda de mão-de-obra nas fazendas, mas também por conta de outros fatores. Um deles foi a queda expressiva do contingente de indígenas que habitavam nos aldeamentos administrados pelos religiosos, dizimados por sucessivas epidemias. Outro fator foi a intensificação das guerras indígenas de resistência à ocupação portuguesa, que resultou em fugas em massa de grupos de nativos para o interior, agravando a escassez da mão-de-obra indígena que poderia ser explorada pelos lusos no litoral. Cf. Ibid., p.117-121.

América Portuguesa à gestão temporal dos aldeamentos pela Companhia de Jesus¹³⁴. Sob o argumento de que tal formato missionário constituía um grave impedimento ao desenvolvimento dos empreendimentos econômicos da colônia, senhores de engenho, pequenos e médios fazendeiros e autoridades locais se opuseram, desde a época do terceiro governador geral, ao controle jesuítico temporal das aldeias¹³⁵. Por meio de ataques e assaltos aos aldeamentos, e através de textos e cartas aos governantes no reino, eles combateram com crescente empenho essa prerrogativa concedida aos religiosos.

Em fins do século XVI, as controvérsias e oposições envolvendo a política dos aldeamentos, principalmente as de origem externa, também contribuíam para a rejeição da tarefa missionária entre vários dos companheiros do Brasil, que viam na aldeia um espaço por demais conflituoso e perigoso. Havia um certo desalento, mesmo entre os jesuítas que apoiavam a política dos aldeamentos, quanto à viabilidade de se dar prosseguimento àquela estratégia missionária tal como era praticada desde os tempos de Nóbrega¹³⁶.

Nesse sentido, a “Breve Relação” pode ser entendida como uma tentativa de injetar algum ânimo entre os companheiros mais jovens e missionários em potencial, do Brasil e do reino. Por isso, ao apresentar a vida missionária de Anchieta sob um ponto de vista mais otimista, Caxa concentra sua narrativa mais nas ações e nas virtudes do protagonista, evitando se aprofundar na contextualização histórica. A estratégia discursiva parece proposital, e não apenas resultado das poucas informações de que dispunha o autor. Face às críticas ao modelo missionário dos aldeamentos, o Padre Caxa caracterizou o apostolado de Anchieta sobretudo pela sua itinerância e destacou repetidas vezes a brandura e o amor com que o mesmo convertia e doutrinava os indígenas. A imagem era propositalmente oposta à dos padres fixados nas

¹³⁴ Carlos Alberto Zeron registra que um acordo firmado em 1584 entre os jesuítas, o governador geral e o bispo do Brasil “determinou que os missionários deveriam residir nos aldeamentos e assumir a sua gestão temporal e espiritual”. Cf. ZERON, Carlos Alberto Ribeiro de Moura. **A construção de uma ordem colonial nas margens americanas do império português**: discussões sobre o bem comum na disputa de moradores e jesuítas pela administração dos índios (XVI-XVIII). Tese de livre docência – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH)/Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009, p.32.

¹³⁵ Por ordem do terceiro governador geral, os aldeamentos jesuítas, usufruíam de grande autonomia em sua gestão jurídica, política e econômica interna. Os jesuítas detinham o monopólio da jurisprudência dentro dos aldeamentos; mesmo que as punições fossem cumpridas por um meirinho, este agia sob o comando dos padres. Além disso, eram os religiosos que determinavam quais leis civis seriam cumpridas nos aldeamentos, desde que tivessem o consentimento do governador geral. Aplicavam as que julgavam próprias à condição dos índios e que davam estrutura moral ao comportamento civil dos aldeados. Cf. *Ibid.*, p.29; p.36-37; Idem. **Linha de Fé**. A Companhia de Jesus e a Escravidão no processo de formação da sociedade colonial (Brasil, séculos XVI e XVII). São Paulo: Edusp, 2011, p.135.

¹³⁶ Cf. CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de; ZERON, Carlos Alberto. Une mission glorieuse et profitable: Reforme missionnaire et économie sucrière dans la province jésuite du Brésil au début du XVIIIe siècle. **Revue de synthèse**. Les Jésuites dans le monde moderne. Nouvelles approches, Paris, n. 2-3, p.342, 1999.

aldeias e que subjugavam com violência os nativos aos costumes cristãos, divulgada pelos críticos da Companhia.

No entanto, ao narrar o episódio da permanência de Anchieta entre os tamoiós, o qual, mesmo vivendo isolado por vários meses entre o gentio, pôde doutrina-lo e manter a sua virtude, o Padre Caxa defende, ainda que de maneira dissimulada, a política missionária baseada nos aldeamentos. Apesar de focar a dimensão missionária da província essencialmente a partir das práticas e características virtuosas de José de Anchieta, e tentar apresentá-la sempre de maneira otimista, Quirício Caxa não se furtou a abordar e defender os principais posicionamentos políticos compartilhados pela hierarquia da província brasileira e por uma parte de seus membros, como a crítica aos ataques e à escravização desenfreada de nativos pelos moradores¹³⁷. Além disso, na “Breve Relação”, o padre procurou defender as estratégias missionárias desenvolvidas e adotadas no Brasil, tanto sublinhando a importância do conhecimento das línguas nativas pelos seus membros, quanto elogiando a convivência mais estreita de Anchieta com os nativos, ainda que o sistema de aldeamentos não seja explicitamente apresentado.

Considerando a “guerra de papéis” que era travada interna e externamente à Companhia nos anos 1590, a partir da América Portuguesa, no reino e na Cúria, e que ecoava entre os companheiros ibéricos, nos parece que o Padre Caxa se engajou na mesma através da “Breve Relação”. O elogio às muitas virtudes de José de Anchieta, que encontramos ao longo de toda a biografia, em especial no capítulo dedicado exclusivamente ao tema (“De algumas virtudes que mais se enxergaram no padre José”), ganha um outro sentido nesse cenário. O destaque é feito não apenas com propósitos edificantes e de exemplaridade. É um discurso de defesa e de valorização do missionário e da missão no Brasil, dirigido a diferentes interlocutores que provavelmente teriam acesso ao texto. Caxa falava tanto para os jovens jesuítas do Brasil e do reino, missionários em potencial, como para os companheiros de província contrários ao

¹³⁷ Apesar de concordamos em geral com o estudo de Charlotte Castelnau-L’Estoile e o utilizarmos como referência, nos permitimos discordar de sua análise da obra de Quirício Caxa. Ao contrário do que afirma a historiadora, para além de explorar a dimensão missionária de Anchieta, o Padre Caxa assinalou de modo bem visível certos posicionamentos políticos assumidos pelo protagonista ao longo da narrativa, como a intervenção junto a moradores rebelados e a crítica pública ao cativeiro injusto dos índios praticado pelos colonos, evidenciada na seguinte passagem: “Como dito temos não somente procurava a salvação dos índios, mas como bom filho e bom discípulo do Padre Nóbrega, por todos os modos defendia sua liberdade. E em pregações e práticas, repreendia e estranhava os maus tratamentos que os Portugueses lhe faziam. Querendo uns homens em São Vicente fazer uma entrada aos Carijós, fizeram dois navios prestes. Acudiu o Padre José e publicamente repreendeu aquela ida pelas muitas injustiças que contra os pobres Índios se haviam de cometer [...]”. (CAXA, Quirício. **Breve Relação da Vida e Morte do Padre José de Anchieta...**. In: ARSI, **Bras.15** (II), 1598, f.449v); Cf. CASTELNAU-L’ESTOILE, Charlotte de. **Operários de uma vinha estéril**. Os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil (1580-1620). Bauru: Edusc, 2006, p.487.

aldeamento, e falava para o governo geral da Ordem, que receberia das mãos do procurador Fernão Cardim uma cópia da “Breve Relação”. A caracterização virtuosa sublinhada por Caxa ao longo da sua biografia de Anchieta, um missionário dedicado, que era “[...] muito amado dos índios pela muita brandura com que procurava o bem de suas almas”¹³⁸, quer se contrapor às críticas e denúncias, externas e internas, sobre os comportamentos pecaminosos, a negligência espiritual e o excesso de violência contra os nativos por parte dos missionários atuantes nas aldeias.

A defesa desse formato de missão, particular à província brasileira, é feita pelo autor não somente por causa da grande rejeição dos companheiros da província a atuarem nos aldeamentos, ou por conta das denúncias sobre a ameaça que tal estratégia oferecia às virtudes dos religiosos, mas também pela existência de uma percepção, inclusive por parte do governo geral da Companhia, de que o espaço da aldeia e o seu funcionamento constituíam desvios e distorções da proposta missionária da Ordem. A estratégia baseada nos aldeamentos fora criticada pela Cúria desde o princípio de sua implementação, principalmente pelas funções temporais nela implicadas. Para o governo da Ordem, assumir tarefas como a tutela e a educação civil dos nativos, a gestão material, jurídica e punitiva dos aldeamentos, controlar o acesso e o contrato da mão-de-obra aldeada pelos portugueses e fixar-se entre os indígenas eram comportamentos que desvirtuavam o modo de operar característico do missionário jesuíta, que deveria ser sobretudo espiritual e se basear na persuasão, no convencimento, através da pregação e da educação, e não através da tutela e da subjugação¹³⁹.

O sistema de aldeamentos também seria uma distorção da disposição espacial que os religiosos deveriam cumprir, em colégios, residências e missões apostólicas itinerantes, e não vivendo entre os catecúmenos, situação que punha em risco a integridade moral e espiritual do religioso. Frente à persistência da província em manter os aldeamentos, o governo geral exigiu a permanência de ao menos quatro religiosos em cada aldeia, a fim de evitar desvios de comportamento, o que comprometeria a salvação espiritual dos próprios missionários. Caso contrário, os aldeamentos deveriam ser abandonados. A determinação, feita em fins da década

¹³⁸ CAXA, Quirício. **Breve Relação da Vida e Morte do Padre José de Anchieta....** In: ARSI, Bras.15 (II), 1598, f.449r.

¹³⁹ Em seu generalato (1565-1572), o Padre Francisco Borgia proibiu que os jesuítas do Brasil assumissem a jurisdição temporal dos aldeamentos. Frente ao flagrante descumprimento da ordem, o Padre Geral Claudio Aquaviva (1581-1615) voltou a proibir tal papel em 1597. Cf. ZERON, Carlos Alberto Ribeiro de Moura. **A construção de uma ordem colonial nas margens americanas do império português: discussões sobre o bem comum na disputa de moradores e jesuítas pela administração dos índios (XVI-XVIII)**. Tese de livre docência – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH)/Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009, p.31-32; CASTELNAU-L’ESTOILE, Charlotte de. **Operários de uma vinha estéril**. Os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil (1580-1620). Bauru: Edusc, 2006, p.282-288.

de 1590, era solenemente descumprida pela hierarquia da província, que incluía os Padres Caxa e Cardim, os quais, assim como o provincial Pero Rodrigues, acreditavam que a eficácia da conversão estava diretamente ligada à permanência dos padres entre os índios aldeados e ao exercício da dupla tutela. Era uma singularidade da qual não se dispunham a abrir mão¹⁴⁰. De fato, tanto ao longo do seu governo como provincial, quanto na sua biografia de Anchieta, o Padre Pero Rodrigues se engajou no combate por escrito e defendeu com vigor aquela que era a principal estratégia missionária da província.

1.2.1. Em defesa do aldeamento

No primeiro livro da sua biografia de José de Anchieta, o Padre Rodrigues se concentrou basicamente no processo de formação do Estado do Brasil e da província jesuítica brasileira, e, entremeando essa narrativa, no percurso da vida do protagonista. Nos três livros seguintes, o jesuíta reuniu uma vasta coleção de casos que se pretendiam evidências da santidade canonizável do Padre José. Curiosamente, ao final do segundo livro, como que abrindo um parêntese em seu tratado canonizador, Rodrigues volta a falar do funcionamento da província. Mais especificamente, dedica todo um capítulo a apresentar em detalhes o funcionamento interno de um aldeamento administrado pela Companhia de Jesus na América Portuguesa.

Não me parece que satisfaço a quem ler este tratado, com dizer em algumas partes dele, que os padres da Companhia ensinam aos índios a doutrina, sem declarar juntamente o trabalho e ocupação que com eles tomam, por amor de Deus, e o fruto que dali se colhe, assim no que toca ao conhecimento de nossa santa fé, como ao melhoramento de seus costumes. Não trato em como algumas vezes os vão buscar ao sertão com cópias de índios das aldeias [...] com imensos trabalhos de fome, sede, calmas, frio [...].

[...] depois de trazidos e agasalhados em suas casas, o modo ordinário de os conservar e ensinar é o seguinte:

Todos os dias, em amanhecendo, se tange as Ave Marias pela manhã e daí a pouco a missa, que acabada se lhes ensina a doutrina na sua língua, e depois vai cada um a seu serviço; [...].

Às cinco horas da tarde se torna a tanger o sino à doutrina, a que se acode a gente que se acha pela aldeia, e se lhes ensina a doutrina com a outra parte do diálogo, que contém a declaração dos sacramentos; finalmente à boca da noite saem os meninos em procissões [...].

Além deste trabalho e ocupação de cada dia, têm os padres outras, a seus tempos, de não menos importância, como são: batizar as crianças, catequisar

¹⁴⁰ Cf. Ibid., p.292-293.

os adultos para o batismo, e instruí-los para receberem o sacramento do matrimônio [...].

[...] tão poderosa é a graça de Deus, e tão eficaz sua palavra, que faz de bárbaros devotos cristãos, e de pedras filhos de Abraão, e dá a seus servos paciência e perseverança, para continuarem com alegria estes trabalhos, e deles tira o fruto tão suave. [...], sempre daqui se colhe merecimento dos obreiros desta vinha, a salvação de muitas almas que não tinham outro remédio; em proveito temporal dos portugueses é a mudança do costume desta gente bárbara, porque tem neles fiéis e esforçados companheiros na guerra, cuja flecha muitas vezes experimentaram os estrangeiros [...].

Vivem os índios por sua lavoura de mantimentos que plantam e semeiam, e de caça e pescaria; as mulheres, quando hão de ir à Igreja, ou hão de aparecer diante de gente, vestem-se mui decente [...]. Os homens andam com o vestido que podem, mas na Igreja e pelas festas muitos deles se tratam à portuguesa, como soldados bem pagos, seus chapéus forrados de seda, sapatos, meias e mangas de cores, e vestidos de panos do Reino que ganham por sua soldada. Esta é a vida dos índios do Brasil, depois de alumados com a luz dos Evangelhos e cultivados com os contínuos trabalhos dos padres da Companhia; este é o fruto que destes trabalhos se recolhe nos celeiros da Igreja, mais de cinquenta anos a esta parte [...]¹⁴¹.

Interromper a sua argumentação pró canonizadora e inserir uma longa descrição elogiosa dos mecanismos civilizatórios e catequéticos de um aldeamento da Companhia no Brasil sem nem mencionar Anchieta parece, no mínimo, curioso. A nosso ver, o destaque dado à plena eficiência da conversão espiritual, à subjugação moral dos índios aldeados aos costumes portugueses, ao auxílio militar fornecido pelos mesmos aos lusos e à sua inserção produtiva na sociedade luso-brasileira que se formava servem a Pero Rodrigues para fazer frente, de maneira muito mais clara e contundente do que Caxa fizera, às críticas e ataques à política missionária baseada nos aldeamentos e na dupla tutela. A persistência na defesa do modelo por meio do elogio indica que o embate em torno do tema continuava, inclusive no seu front escrito; um combate que era travado internamente, e não somente com a Cúria Generalícia, e também com interlocutores¹⁴².

Nas primeiras linhas do longo trecho, Rodrigues já declara que quer explicitar a forma como se dá a dupla tutela, espiritual e temporal, exercida pelos padres nas aldeias e os bons

¹⁴¹ RODRIGUES, Pero. **Vida do Padre José de Anchieta da Companhia de Jesu**. In: APUG, n.1067, [1607?], f.44v-f.46r.

¹⁴² Neste capítulo sobre o aldeamento, é bem visível como o discurso de Rodrigues é um exemplo da perpetuação pelos jesuítas do Brasil dos argumentos utilizados por Manuel da Nóbrega, ainda na década de 1550, para justificar a existência dos aldeamentos e a administração jesuítica exclusiva dos mesmos, isto é, a obtenção de maior sucesso no trabalho catequético e a possibilidade de utilização dos índios aldeados para formar uma força militar de defesa e conquista do território. Cf. ZERON, Carlos Alberto. **Linha de Fé**. A Companhia de Jesus e a Escravidão no processo de formação da sociedade colonial (Brasil, séculos XVI e XVII). São Paulo: Edusp, 2011, p.74-75; p.83-84.

frutos colhidos a partir desta estratégia missionária, ou seja, “[...] no que toca ao conhecimento de nossa santa fé, como ao melhoramento de seus costumes [...]”¹⁴³.

A defesa da ampla atuação dos jesuítas no controle da população indígena aldeada também é sugerida quando Rodrigues faz alusão ao descimento de índios do interior para os aldeamentos administrados pelos missionários. De modo sutil, mas bastante claro para os envolvidos na questão, Rodrigues lembra a prerrogativa exclusiva dos jesuítas de promover os descimentos dos nativos do sertão, estabelecida pela lei de 1596, largamente desrespeitada no início do século XVII¹⁴⁴.

O autor apresenta, em seguida, como ocorria na prática a dupla tutela, civil e religiosa, exercida pelos padres da Companhia sobre os aldeados. Descrevendo o cotidiano do aldeamento, espaço onde os jesuítas *conservavam* os nativos, isto é, os obrigavam a permanecer ali sob o seu governo, o padre narra como o modo de vida ali é orientado pelos costumes católicos europeus. A educação civil aparece tanto pela via do trabalho, “[...] e depois vai cada um a seu serviço [...]”, exemplificado na lavoura de mantimentos, quanto pela vestimenta “decente”; a educação religiosa aparece no doutrinamento, na aplicação dos sacramentos e na realização dos rituais católicos. A administração do tempo do aldeamento, pautado pelo trabalho e pelas atividades religiosas, é a concretização dessa dupla tutela¹⁴⁵. A descrição desse funcionamento harmônico visa convencer que a gestão civil e a religiosa devem existir simultaneamente, uma em apoio à outra, no processo civilizatório e de cristianização dos nativos.

Apesar de estar subentendido no trecho que a administração dos padres também é temporal, visto que na aldeia os índios devem cumprir seus serviços e trabalhos produtivos, Rodrigues evita tratar desse aspecto polêmico da gestão jesuítica e concentra sua atenção nas

¹⁴³ RODRIGUES, Pero. **Vida do Padre José de Anchieta da Companhia de Jesu**. In: APUG, n.1067, [1607?], f.44v.

¹⁴⁴ ZERON, Carlos Alberto. **Linha de Fé**. A Companhia de Jesus e a Escravidão no processo de formação da sociedade colonial (Brasil, séculos XVI e XVII). São Paulo: Edusp, 2011, p.344.

¹⁴⁵ Em algumas passagens desse trecho sobre o funcionamento interno de um aldeamento administrado pelos jesuítas, Rodrigues deixa de lado o tom laudatório e descreve as práticas comuns nas aldeias dos padres. Ou seja, a proposta civilizatória embutida no projeto dos aldeamentos, que dava força ao mesmo perante a Coroa, não existia apenas como argumento retórico, mas era concretizado em alguma medida nas aldeias. Segundo Carlos Alberto Zeron, “A rede de aldeamentos que eles [os jesuítas] estabeleceram em diversos pontos da costa sul-americana, ainda próximos às implantações dos moradores portugueses, intentava confinar índios nômades de diferentes tribos num mesmo espaço. Ali, eles deveriam levar uma vida sedentária, ritmada pelo sino que repartia os horários dedicados ao trabalho agrícola e aqueles dedicados à oração”. (ZERON, Carlos Alberto Ribeiro de Moura. **A construção de uma ordem colonial nas margens americanas do império português**: discussões sobre o “bem comum” na disputa de moradores e jesuítas pela administração dos índios (XVI-XVIII). Tese de livre docência – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH)/Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009, p.23-24).

atividades religiosas dos missionários, detalhando o doutrinamento, os sacramentos, os rituais e os bons frutos colhidos pelos obreiros.

O sucesso da missão, obviamente, deve ser destacado, pois é o que justifica a dupla gestão. Os “bárbaros” passam por uma transformação “civilizadora”, que, neste caso, quer dizer absorver os valores e costumes dos católicos europeus. A comprovação disso é evidenciada nas novas vestimentas, no comportamento, à moda dos portugueses, e no trabalho nas lavouras. E, como não poderia deixar de ser em uma obra apologética, o sucesso da transformação e inserção religiosa, moral, política e produtiva dos nativos é atribuído claramente à política missionária jesuíta: “Esta é a vida dos índios do Brasil, depois de alumados com a luz dos Evangelhos e cultivados com os contínuos trabalhos dos padres da Companhia [...]”¹⁴⁶.

A descrição triunfante é a arma de Rodrigues para rebater as críticas e ordens contrárias da Cúria Generalícia sobre o funcionamento dos aldeamentos. De fato, na passagem do Quinhentos para o século seguinte, o Padre Geral Claudio Aquaviva procurou intervir na questão. Em uma intensa troca de correspondências entre 1597 e 1601 com Pero Rodrigues, então padre provincial do Brasil (1594-1603), o Geral, além de proibir a administração temporal dos indígenas, rechaçando o envolvimento dos religiosos em questões políticas coloniais, determinou o número mínimo de quatro companheiros em cada aldeamento. Em caso contrário, este deveria ser abandonado. Os objetivos eram propiciar a vigilância mútua e evitar possíveis desvios morais e espirituais na realização da tarefa missionária. Também ordenou que os religiosos línguas, normalmente superiores das aldeias e das missões volantes, fossem submetidos a um companheiro de fora do aldeamento, um superior responsável pelo zelo e integridade dos religiosos ali atuantes, indicando que tinha informações de que o comportamento moral dos que viviam entre os índios deixava a desejar. As tentativas de intervenção eram, por um lado, prováveis ecos das críticas e denúncias feitas por moradores sobre os abusos e desregramentos que ocorriam nas aldeias, como Gabriel Soares de Sousa, e que chegaram às mãos do governo romano da Ordem. Por outro lado, eram expressões de uma reforma mais ampla que o Padre Geral tentava implementar entre os companheiros no sentido de disciplinar suas práticas e de resgatar o caráter espiritual do apostolado jesuítico¹⁴⁷.

¹⁴⁶ RODRIGUES, Pero. **Vida do Padre José de Anchieta da Companhia de Jesu, quinto Provincial que foi da mesma Companhia no Estado do Brasil**. In: APUG, n.1067, [1607?], f.46r.

¹⁴⁷ Cf. CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de, ZERON, Carlos Alberto de M. R. Une mission glorieuse et profitable. Reforme missionaire et économie sucrière dans la province jésuite du Brésil au début du XVIIe. Siècle. **Revue de synthèse**. Les Jésuites dans le monde moderne. Nouvelles approches. Paris: Centre international de synthèse, n. 2-3, p.342, 1999; CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. **Operários de uma vinha estéril**. Os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil (1580-1620). Bauru: Edusc, 2006, p.282-287.

Na prática, isso não se cumpriu no Brasil. Nessa troca de cartas, Pero Rodrigues justificou a permanência nas aldeias, mesmo com um número reduzido de sacerdotes, sob o argumento de que a eficiência da conversão, do doutrinação e da salvação espiritual dos indígenas aldeados dependiam da permanência dos religiosos entre eles. Além disso, se não o fizessem, deixariam os índios das aldeias à mercê dos maus tratos dos moradores e descumpririam a vontade do rei de Portugal, a quem estavam submetidos e de quem recebiam as rendas. Também se opôs a submeter os padres línguas a superiores externos, mesmo face a denúncias e acusações. Rodrigues defendeu a escolha que o seu governo e os precedentes tinham feito de manter à frente dos aldeamentos e das missões volantes missionários que tinham o domínio da língua da terra e a experiência no trato dos índios, em nome da eficiência da missão, e não os mancebos vindos de Portugal e recém-saídos dos colégios, como a Cúria recomendava, os quais não tinham a vontade nem os conhecimentos necessários para o trabalho catequético na aldeia¹⁴⁸.

Quando assumiu o provincialato, o Padre Pero Rodrigues abraçou a política baseada nos aldeamentos, dando continuidade à linha de provinciais que seguiam o formato de missão

¹⁴⁸ Em carta ao Padre Geral Aquaviva, Rodrigues critica com alguma polidez as ordens da Cúria de enviar noviços e padres sem nenhuma experiência para as aldeias a fim de se alocar o mínimo de quatro membros da Companhia em cada uma, sob risco de terem de abandoná-las. Rodrigues põe seu pragmatismo à frente da obediência a seus superiores, e tenta persuadir a Cúria romana, utilizando-se de diferentes argumentos, sobre a necessidade de os padres permanecerem nos aldeamentos, mesmo que em número reduzido, e de manter os padres línguas na liderança das aldeias e missões volantes. O contrário implicaria em sério comprometimento, ou mesmo no fim da missão. A carta é um bom exemplo da contínua desobediência velada e das adaptações dos do Brasil às orientações da Cúria no tocante as aldeias e uma demonstração da tendência autonomista dos superiores da província no governo da missão. CARTA do Padre Pero Rodrigues ao Padre Geral Cláudio Aquaviva, 20.09.1600. In: ARSI, **Bras.** 3 (I), f.194r.-f.194v. Reproduzimos integralmente a carta no anexo A, localizado ao final desta tese, por considerarmos que Pero Rodrigues se utiliza basicamente dos mesmos argumentos para defender retoricamente as particularidades da missão brasileira na “Vida do Padre Jose de Anchieta”, isto é, o comportamento injusto e ilegal dos moradores e a efetiva conversão religiosa promovida pelo modelo dos aldeamentos, por exemplo. Voltaremos a tratar da defesa da autonomia de atuação pelos jesuítas do Brasil no capítulo 4. Charlotte Castelnau-L’Estoile faz uma boa análise das cartas trocadas entre o provincial Pero Rodrigues e o Padre Geral Cláudio Aquaviva entre 1597 e 1601 a respeito do funcionamento dos aldeamentos. Cf. CASTELNAU-L’ESTOILE, Charlotte de. **Operários de uma vinha estéril**. Os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil (1580-1620). Bauru: Edusc, 2006, p.282-296. Para Carlos Ziller, estes atritos entre a província brasileira e o centro romano da Companhia sobre a condução da missão eram fruto de processos de autodefinição que corriam em paralelo, mas não necessariamente no mesmo sentido: “Porém, ainda no século XVI, do mesmo modo com que a política da Companhia por aqui se desenvolvia e transformava com o crescimento da ocupação do território, a própria ordem se estruturava ao redor de seu centro romano. Enquanto Nóbrega definia e realizava o espaço social dos aldeamentos, os Gerais da Ordem, Francisco Borgia, Everardo Mercuriano e sobretudo Claudio Acquaviva, caminhavam na estruturação daquilo que viria a ser o modo próprio de ação da Companhia: a persuasão, o convencimento, a educação, conforme ficou dito mais acima. Este processo de autodefinição simultânea da Ordem e da Província do Brasil acabou por divergir ainda em finais do século XVI, quando a singularidade do modo de missão do Brasil passou a ser visto como anômalo pela Cúria Romana: afinal, os padres do Brasil procediam de modo muito diferente de seus confrades da Índia, da China, da Alemanha, da Inglaterra. Eles mesmos se ocupavam de suas fazendas e engenhos; eles mesmos comerciavam (inclusive compravam homens para o trabalho compulsório); eles controlavam os índios das missões!”. (CAMENIETZKI, Carlos Ziller. **O Paraíso Proibido**. A censura ao paraíso brasileiro, a Igreja portuguesa e a Restauração de Portugal entre Salvador, Lisboa e Roma. Rio de Janeiro: Editora Multifoco, 2014, p.23).

elaborado por Nóbrega. Sempre pragmático em seus embates por escrito com o governo geral romano, Rodrigues defendia as especificidades da missão brasileira como adaptações necessárias às circunstâncias locais, e assim justificava o não cumprimento de boa parte das decisões do Padre Geral quanto ao funcionamento dos aldeamentos. Apesar das críticas externas, vindas de Roma, Lisboa e dos moradores e autoridades do Brasil, Rodrigues nunca se dispôs a abrir mão da dupla gestão das aldeias pela Companhia, pois entendia que, seguindo a lógica de Nóbrega e Anchieta, a conversão efetiva, tanto em sua dimensão religiosa quanto política, só ocorreria com a fixação dos jesuítas entre os índios¹⁴⁹.

As discordâncias e a desobediência do provincial, que tinha o apoio dos padres mais antigos e da alta hierarquia da província, apontavam para uma crescente autonomia dos do Brasil perante a Cúria romana. As adaptações feitas ao “nosso modo de proceder” eram consideradas necessárias porque baseadas nas singularidades do território e da sociedade em que se encontravam os jesuítas¹⁵⁰. Porém, resultaram em um desgaste na relação entre o Padre Rodrigues e o governo geral, e em uma certa crise no governo da província. A Cúria nomeou um novo visitador em 1601, e o provincial pediu para ser demitido de suas funções. Apesar de o visitador nunca ter chegado, o novo Padre Provincial, Fernão Cardim, nomeado em 1603, só desembarcou no Brasil em 1604. Nesse meio tempo, o governo ficou nas mãos de um vice-provincial, o que sugere que a Cúria não queria que Rodrigues permanecesse de forma alguma na função¹⁵¹. Pouco tempo depois, o Padre Aquaviva nomeou um novo visitador, o Padre Manuel de Lima, que chegou em terras brasílicas em 1607. Apesar de sua visita ter começado quando a primeira versão da biografia de Rodrigues, elaborada aproximadamente entre 1604 e 1606, já estava pronta, atentar para os pontos de observação aos quais se dedicou o visitador

¹⁴⁹ Cf. CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. **Operários de uma vinha estéril**. Os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil (1580-1620). Bauru: Edusc, 2006, p.288-294.

¹⁵⁰ A decisão tomada pela Congregação provincial realizada em 1604 sob o comando do novo Padre Provincial, Fernão Cardim, é um bom exemplo de como o posicionamento de Rodrigues sobre a administração temporal dos aldeamentos ecoava o da hierarquia da província. Cardim e vários superiores da Companhia no Brasil decidiram que os jesuítas não poderiam deixar a administração temporal dos índios, a despeito da ordem da Cúria romana emitida em 1597. São dois os argumentos que a cúpula usa para explicar a decisão ao governo geral, ambos baseados na autoridade que a experiência local lhes fornecia: primeiro, os leigos não deveriam residir nas aldeias porque sempre procuravam se apropriar indevidamente do trabalho dos índios e desestabilizar a autoridade dos padres; segundo, a autoridade dos padres sobre os índios residia na possibilidade que tinham de castiga-los, por meio de um meirinho e com moderação. Porém, dispor de autoridade para exercer uma tutela moderada e para realizar punições era, no caso dos índios do Brasil, indispensável para que a conversão se efetivasse. Cf. Ibid., p.297-299.

¹⁵¹ O visitador nomeado em 1601 era o Padre Madureira. Seu barco para o Brasil, o mesmo em que estava Fernão Cardim, de volta da missão como procurador, foi interceptado por piratas e desviado para a Inglaterra. O visitador morreu lá, enquanto Cardim foi mantido refém até janeiro de 1603. O vice-provincial nomeado para o governo da província brasílica foi o Padre Inácio de Tolosa. Cf. Ibid., p.296.

nos parece importante para perceber as preocupações da Cúria, um interlocutor importante do texto de Rodrigues.

A visitação do Padre Manuel de Lima (1607-1610) reforçou as críticas de alguns dos companheiros de Rodrigues à dupla tutela dos aldeamentos e ao envolvimento dos religiosos em atividades temporais, que suscitavam, segundo os mesmos, reações e ataques violentos dos moradores contra os jesuítas. O novo visitador chegou à província com o intuito de promover uma “renovação espiritual” entre os companheiros do Brasil. Na prática, o Padre Lima queria tornar efetivas as ordens da Cúria Geral, até então desrespeitadas, ou seja, eliminar as atividades temporais e disciplinar a missão brasileira. Os aldeamentos são apontados pelo visitador como espaços que expunham os missionários a muitos riscos espirituais, crises sobre a própria vocação, favoreciam a indisciplina e, principalmente, estimulavam o religioso a quebrar o voto de castidade. As orientações que ele formula ao fim da visita refletem uma grande preocupação com a disciplina espiritual e corporal dos religiosos da província, sobretudo os que tinham contato estreito e prolongado com os nativos, fosse em missões volantes ou nas aldeias. As impressões e opiniões do secretário e companheiro do visitador, o Padre Jácome Monteiro, sobre os aldeamentos da Companhia eram mais radicais. Além de denunciar o desrespeito ao voto de castidade e a negligência dos superiores em investigar e punir seus subordinados, o secretário criticou a ineficiência da catequese nas aldeias, principalmente junto aos adultos. Para ele, os companheiros do Brasil deveriam abandoná-las e se restringirem a fazer visitas¹⁵².

Foi nesse cenário de circulação de críticas internas, inclusive por parte dos representantes da Cúria, que Rodrigues fez como Caxa fizera sutilmente anos antes, isto é, se utilizou da biografia de Anchieta para elogiar as virtudes dos missionários do Brasil e demonstrar que as especificidades da missão não só eram justificáveis e eficientes, como em nada comprometiam as virtudes dos religiosos¹⁵³.

*

Apesar de o objetivo canonizador estar ausente do horizonte de escrita de Quirício Caxa, a representação de José de Anchieta construída pelo primeiro biógrafo não se apresenta tão

¹⁵² Cf. CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. **Operários de uma vinha estéril**. Os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil (1580-1620). Bauru: Edusc, 2006, p.317-326.

¹⁵³ Um trecho da terceira versão da biografia escrita por Rodrigues confirma que este a elaborava durante o período de visitação do Padre Manuel de Lima. “Na Capitania do Espírito Santo, contou ao Padre Jacome Monteiro, [companheiro do Padre Visitador Geral desta Província, Manuel de Lima] Maria Alves, dona viúva, que estando ela muito doente e desconfiada de sua vida, de seu pai e mãe, a fora visitar o Padre José, e lhe dissera que não havia de morrer daquela [...]”. (ROIZ, Pero. **Vida do Padre José de Anchieta da Companhia de Jesu. Quinto Provincial que foi da mesma Companhia no Estado do Brasil**. In: BNP, microfilme F.4133, [1609?], f.47). É muito provável que Rodrigues estivesse ciente das críticas formuladas por Lima e pelo seu secretário mesmo antes do fim da visita e de certa forma procurasse respondê-las com o texto.

diferente daquela que encontramos no texto de Rodrigues. Ainda que as características destacadas variem um pouco, os dois autores pintaram o companheiro como um missionário excepcionalmente virtuoso, catequizador de índios, apóstolo e pai protetor de portugueses e nativos, e que morrera com fama de santidade. As questões tratadas e a forma como são abordadas nas duas biografias também indicam que ambos pretendiam alcançar objetivos similares por meio da divulgação de seus textos. Visavam propagandear a missão brasileira, edificar e atrair os companheiros para a catequese indígena, defender a política missionária e as formas de atuação dos jesuítas do Brasil, e fazer frente às duras críticas e oposições que os mesmos vinham sofrendo desde as duas últimas décadas do Quinhentos, pela Cúria da Companhia, pelos próprios pares e por agentes externos à Ordem.

Os autores, contudo, compuseram suas obras de maneiras diferentes. Enquanto Caxa se concentrou em uma narrativa biográfica muito centrada na figura do protagonista, Rodrigues ampliou a sua perspectiva e inseriu a história de Anchieta em uma narrativa histórica sobre as primeiras décadas de existência da província jesuítica brasileira. E justamente por abordarem de maneiras diferentes o percurso biográfico do companheiro, os textos, apesar de terem basicamente os mesmos propósitos, apresentam ênfases diversas. Enquanto o discurso de Caxa se mostra mais preocupado em edificar e atrair novos missionários, o de Rodrigues, além de promover largamente a santidade de Anchieta, se apresenta mais combativo na defesa e na justificação dos modos de atuação dos jesuítas na sociedade luso-brasileira.

1.3. As representações de Anchieta e da missão jesuítica do Brasil em uma guerra de tintas: interlocuções externas

As representações laudatórias da missão e dos missionários do Brasil que são construídas por Caxa e por Rodrigues não se dirigiam apenas à Cúria da Ordem ou aos companheiros do Brasil e do reino. Os discursos apologéticos dos dois jesuítas também se dirigiam aos críticos e opositores externos da política missionária da Companhia. Tanto Caxa, de maneira mais sutil, quanto Rodrigues, enfaticamente, escreveram seus textos procurando rebater e desqualificar as críticas, denúncias e ataques por escrito contra os jesuítas que chegavam à corte de Madri e às autoridades do governo em Portugal desde a década de 1580, e que vinham se intensificando desde a virada para o Seiscentos. Proprietários de terras e engenhos, pequenos e médios fazendeiros e autoridades locais, por exemplo, escreviam ao rei desacreditando a eficiência do sistema de aldeamentos para a conversão espiritual e subjugação civil dos nativos, e denunciando os maus tratos que os mesmos sofriam nas mãos dos padres.

O representante mais notório desse grupo em fins do Quinhentos foi o senhor de engenho Gabriel Soares de Sousa. Os seus “Capítulos” acusatórios, oferecidos em Madri em 1587 a D. Cristóvão de Moura, principal ministro do rei Felipe II para assuntos portugueses, sintetizaram diversos descontentamentos e denúncias contra os padres da Companhia que circulavam então no Brasil¹⁵⁴. Entre as acusações, refutadas alguns anos depois pelo governo da província, estavam a orientação da missão para ganhos materiais e para a preponderância político-social dos religiosos ao invés de para fins espirituais, o insucesso das conversões e doutrinação dos nativos, o despreparo religioso e a corrupção moral dos jesuítas das aldeias, a incitação de conflitos através dos púlpitos, a promoção de intrigas políticas, a perturbação da paz social, o enriquecimento e a ganância dos padres, além da exploração excessiva e escravização dos índios aldeados¹⁵⁵. A grande questão para Soares de Sousa, e para muitos dos

¹⁵⁴ Cf. CAPÍTULOS que Gabriel Soares de Sousa deu em Madrid ao Sr. D. Cristovam de Moura contra os padres da Companhia de Jesus que residem no Brasil, com umas breves respostas dos mesmos padres que deles foram avisados por um seu parente a quem os ele mostrou. In: **ABNRJ**, Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, v.62, p.347-381, 1942; HERNÁNDEZ, Santiago Martínez. D.Cristóvão de Moura e a Casa dos Marqueses de Castelo Rodrigo. Proposta de investigação e linhas de análise sobre a figura do grande privado de D. Filipe I. In: Idem (dir.). **Governo, política e representações do poder no Portugal Habsburgo e nos seus territórios ultramarinos (1581-1640)**. Lisboa: Fundação para a Ciência e Tecnologia, 2011, p.69-96.

¹⁵⁵ O tipo de argumento que Soares mobiliza para descredenciar os padres era bem calculado. Era um discurso quase especular ao emitido pelos religiosos desde a época de Nóbrega ao justificarem o monopólio que demandavam na gestão temporal dos aldeamentos. As acusações de corrupção moral, de ganância e de ataques, violências e exploração dos nativos, comportamentos que prejudicavam a ocupação proveitosa do território e o seu sustento, e que eram atribuídos aos colonos pelos religiosos, aparecem no discurso de Soares, mas direcionados

colonos luso-brasileiros, era advogar a favor da necessidade da escravização indígena de maneira mais ampla do que era permitida até então por lei, e obter o fim da administração temporal dos jesuítas sobre os nativos das aldeias¹⁵⁶. Este tipo de discurso e seus argumentos encontraram eco entre alguns governadores e câmaras municipais da América Portuguesa nos anos e décadas seguintes¹⁵⁷.

Nesse sentido, a longa descrição que Pero Rodrigues faz de um aldeamento jesuítico em sua biografia pode ser entendida como uma arma retórica de combate aos discursos que criticavam e tentavam derrubar a ampla tutela exercida pelos religiosos sobre os índios aldeados. Na sua descrição, os padres são virtuosos e dedicados integralmente à conversão espiritual e dos costumes dos nativos; os índios são cristãos praticantes e vivem de sua lavoura

contra os jesuítas. Na última informação de seus “Capítulos”, por exemplo, diz Soares que “[...] estão os reis informados que se não pode sustentar este Estado do Brasil sem haver nele muitos escravos do gentio da terra para se granjearem os engenhos, e fazendas dela, porque sem este favor despovoar-se-á, ao que os Padres não querem ter respeito, porque eles são os que tiram os proveitos deste gentio, porque os trazem a pescar ordinariamente e por marinheiros nos seus barcos e a caçar, e nos seus currais lhes guardam e cercam as vacas, éguas e porcos; trabalham-lhes nas suas obras em todos os ofícios, trabalham-lhes nas suas olarias [...], trabalham-lhes nos carros e nas roças, e no inverno andam-lhes pelas praias buscando âmbar no que lhes dão muitos proveitos, no que não querem que se aproveite a outra gente”. (CAPÍTULOS que Gabriel Soares de Sousa deu em Madrid ao Sr. D. Cristovam de Moura contra os padres da Companhia de Jesus que residem no Brasil, com umas breves respostas dos mesmos padres que deles foram avisados por um seu parente a quem os ele mostrou. In: **ABNRJ**, Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, v.62, p.379, 1942).

¹⁵⁶ Na época, a política e a legislação indigenista que vigorava na América Portuguesa era decidida pelo Conselho Real de Portugal. Em 1587, uma nova lei sobre o cativo e a administração da população ameríndia foi promulgada. Mantendo o que já havia sido estabelecido pela lei anterior, de 1570, reafirmou o direito natural dos índios à liberdade e os casos legítimos em que estes poderiam ser escravizados, isto é, por guerra justa ou por resgate (ou comutação de morte). Além disso, estabelece que a administração religiosa e temporal da população aldeada ficaria sob responsabilidade dos jesuítas, que deveriam, entre outras funções, mediar os contratos de aluguel da mão-de-obra indígena dos aldeamentos para os colonos, desde que estes pagassem indenizações diárias aos índios, lhes dessem um tratamento humano e colaborassem no seu doutrinação religioso. Cf. ZERON, Carlos Alberto. **Linha de Fé**. A Companhia de Jesus e a Escravidão no processo de formação da sociedade colonial (Brasil, séculos XVI e XVII). São Paulo: Edusp, 2011, p.332-339.

¹⁵⁷ A gestão do governador geral do Brasil Manuel Teles Barreto (1583-1587) colaborou de forma significativa para dificultar a atuação missionária dos jesuítas. Considerando excessiva a intromissão dos mesmos em assuntos políticos, o governador, que também era contrário à gestão temporal dos aldeamentos pelos religiosos e favorável à administração dos mesmos pelos moradores, tomou uma série de medidas com o fim de enfraquecer a missão e de minar a influência dos religiosos nas decisões que envolvessem a população aldeada. De fato, durante o seu governo, os colonos intensificaram as pressões junto às autoridades no reino contra o favorecimento dos jesuítas na legislação indigenista. Alguns anos depois, o governador geral Diogo Botelho (1602-1607) também não se mostrou partidário da administração jesuítica dos aldeamentos. Defendia em suas cartas ao monarca ibérico que se entregasse a administração aos capitães leigos e se adotasse no Brasil o sistema de *encomiendas* que vigorava na América espanhola, o qual se baseava em concessões dadas pela Coroa aos colonos para que estes utilizassem a mão-de-obra nativa em suas atividades econômicas e serviços particulares desde que doutrinassem os indígenas. Cf. Idem. **A construção de uma ordem colonial nas margens americanas do império português**: discussões sobre o bem comum na disputa de moradores e jesuítas pela administração dos índios (XVI-XVIII). Tese de livre docência – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH)/Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009, p.41-42; LEITE, Serafim. **HCJB**. São Paulo: Edições Loyola, 2004. t. 2, p.247; REIS, Anderson Roberti dos. O repartimiento sob juízo no México. Os pareceres de franciscanos e jesuítas a respeito do trabalho indígena no final do século XVI. **9º Encontro internacional da ANPHLAC**, Universidade Federal de Goiás, 2010. Disponível em < <http://anphlac.fflch.usp.br/sites/anphlac.fflch.usp.br/files/Reis%20AR.pdf>>. Acesso em: 14 Jun. 2016.

de mantimentos, isto é, trabalham para si. Não há desvirtuamento moral, nem fracasso da conversão, nem enriquecimento ilícito dos padres ou abuso do trabalhador aldeado. Contudo, é ao longo do primeiro livro da sua obra que Pero Rodrigues defende de maneira mais extensa e consistente a política missionária praticada pela Companhia de Jesus no Brasil.

1.3.1. A narrativa histórica como arma retórica

Dos quinze capítulos que formam o primeiro livro da “Vida do Padre Jose de Anchieta”, do Padre Rodrigues, aproximadamente a metade deles apresenta uma breve versão da história da fundação da província jesuítica brasileira, constituída junto com o primeiro governo geral do Brasil, e das atividades e ações realizadas pelos missionários no correr da segunda metade do Quinhentos. Os outros capítulos tratam do percurso de vida de José de Anchieta como jesuíta, a maior parte do tempo no Brasil, e de sua morte e funeral. Boa parte desses capítulos inserem a história de vida do biografado na história da província. Rodrigues dá algum destaque às virtudes, aos feitos intelectuais e atividades missionárias e apostólicas do Padre José nesse primeiro livro, porém o apresenta mais como integrante da província e representante do modo de agir dos do Brasil do que como um candidato à canonização.

Tratando do protagonista em particular ou dos jesuítas em geral, o Padre Pero Rodrigues elabora a sua narrativa histórica com o objetivo de apresentar uma determinada representação da missão jesuítica na província do Brasil e de seus membros. É claro que se trata de uma representação elogiosa, apologética, propagandística e de caráter edificante, como costumavam ser os registros históricos feitos pelas ordens religiosas na época. Contudo, nos parece importante determinar quais elementos principais compõem essa representação elogiosa da missão e de seus componentes, inclusive de Anchieta, partindo do pressuposto que o Padre Rodrigues tinha a intenção de defender a política de atuação da Companhia e de intervir na conjuntura em que vivia através de seu texto.

Os dois elementos principais que caracterizam essa representação são o *modus operandi* próprio dos jesuítas da província, simultaneamente espiritual e temporal, visando a catequese indígena e baseado principalmente nos aldeamentos, e a ampla atuação dos jesuítas junto aos moradores e ao governo civil português, concretizada na forma de assistência religiosa e de participação política, principalmente através da mediação das relações entre lusos e nativos. Esses elementos também se encontram no texto de Caxa, mas aparecem de forma discreta e

sempre vinculados às ações do protagonista. A narrativa histórica desenvolvida por Rodrigues serve como fio condutor e como contextualização que explica e justifica retoricamente os dois elementos característicos do modo de agir dos religiosos da Companhia de Jesus no Brasil, ou seja, a ampla tutela junto aos índios e a orientação, religiosa, moral e política, junto aos portugueses.

Nos três capítulos iniciais, Rodrigues vai demonstrando como, desde o início da ocupação das capitanias, os jesuítas atuaram em parceria com os moradores e as autoridades locais para o estabelecimento dos lusos no território, fornecendo-lhes assistência espiritual, pastoral e educativa. E, ainda, como realizaram sua missão catequética junto às populações nativas das mais diversas formas – tanto em missões volantes, quanto trazendo-os do sertão e assentando-os em aldeias por eles administradas. Trata-se de um grande elogio às várias atividades e estratégias adotadas pelos missionários do Brasil para realizarem o apostolado evangélico junto aos indígenas e aos moradores, e promoverem a salvação espiritual de todos¹⁵⁸.

A narrativa histórica, contudo, não serve apenas como cenário para um discurso elogioso sobre as formas de operar dos missionários do Brasil. Serve para justificar retoricamente a política missionária da Companhia.

Ambas estas Capitanias [Ilhéus e Porto Seguro] foram infestadas e perseguidas pelo crudelíssimo gentio Aimoré por obra de cinquenta anos, com mortes de portugueses, e de seus escravos e índios cristãos, e perdas das fazendas; [...]. Neste aperto, quando todo o remédio humano faltou, acudiu o do Céu por meio de uma escrava cristã da mesma nação, a qual vindo à fala com os seus, os desenganou [...]. Estas e outras semelhantes palavras desta índia, tomou Deus para começar a mudar e abrandar os corações deste bravo e feroz gentio, para que se fiasse de nós; e finalmente os Aimorés mais vizinhos se vieram em grande número a esta Cidade a fazer públicas pazes [...]. Sucederam estas pazes e geral benefício de Nosso Senhor para todo o Estado [...]. Para este efeito, e principalmente para ajudar a salvar algumas

¹⁵⁸ “[...] daqui vão os padres a ensinar, batizar e confessar aos escravos que estão pelas fazendas, e também ajudam a conversão dos Pitiguaras, ainda que por missão, visitando suas aldeias, [...] além de outras aldeias em que os padres estão de morada, ensinando aos índios e conservando-os na fé, e costumes cristãos”. (RODRIGUES, Pero. **Vida do Padre José de Anchieta da Companhia de Jesu, quinto Provincial que foi da mesma Companhia no Estado do Brasil**. In: APUG, n.1067, [1607?], f.2v); “A Capitania do Espírito Santo, é uma das principais deste Estado [...]. [...] enviou o Padre Manuel da Nóbrega, sendo Provincial, alguns padres, os quais foram recebidos com muito amor e agasalho. Deram-lhes sítio para casa e cerca, e nele fundaram a Igreja [...], com os ministérios que a Companhia exercita de pregar, confessar, fazer doutrinas na Igreja e ensinar aos meninos na Escola, e incitar a gente à devoção, e frequentar os Sacramentos; fizeram nos moradores muito serviço a Deus, e não menos no gentio, com o qual residem outros padres em quatro aldeias, e às vezes mandam buscar os parentes deles, e outras vão em pessoa a busca-los a mais de cem léguas, por caminhos muito ásperos e não seguidos, em que padecem muitos trabalhos de fome e sede, e outros perigos da vida, sem deles pretenderem mais que a salvação de suas almas e a Glória de Deus; [...]”. (Ibid., f.5r-f.5v).

almas deste gentio, alguns padres da Companhia [...] já os ajuntam em aldeias, e instruem na fé e comunicam o santo batismo [...]¹⁵⁹.

No texto, a aceitação da palavra cristã enunciada pela escrava por parte do nativo selvagem e hostil aos portugueses, cativado pelo próprio Deus cristão, funciona como metáfora elogiosa para duas questões: a eficiência das estratégias missionárias dos padres jesuítas junto aos indígenas e a colaboração dos religiosos tanto no processo da ocupação lusa do território brasílico, quanto na defesa dos interesses dos portugueses por meio da sua atuação missionária. No discurso, a atuação da escrava cristã representa o modo de ação dos próprios missionários da Companhia junto ao gentio, isto é, a aproximação, a dissuasão das resistências e violências, e o convencimento ao estabelecimento das pazes e à uma aproximação pacífica com os lusos. A narrativa de uma situação de dificuldade também serve para enfatizar retoricamente a importância e os benefícios obtidos pelos portugueses com tal tipo de atuação dos religiosos. Isto é, foi a intermediação de uma índia cristã, metáfora para os missionários, que garantiu não apenas a promoção das pazes com o gentio feroz e a salvação física dos lusos e dos seus bens materiais (escravos e fazendas), como possibilitou a ocupação permanente do território pelos mesmos. No fim do trecho, Rodrigues aprofunda essa relação retórica de causa (ação missionária da Companhia) e efeitos (ocupação do território, pazes com os nativos e segurança física dos lusos) ao acrescentar que é para alcançar esses efeitos que “ [...] alguns padres da Companhia [...] já os ajuntam em aldeias, e instruem na fé e comunicam o santo batismo”, isto é, que fora também para benefício dos portugueses que os aldeamentos foram constituídos e os indígenas postos sob o governo dos padres. Assim, se utilizando de uma narrativa de caráter histórico, o autor procurava convencer os leitores que a tutela exercida pelos jesuítas sobre os índios nos aldeamentos era positiva tanto para os nativos, que poderiam alcançar a sua salvação espiritual, quanto para os portugueses.

A representação de uma província caracterizada pela convivência harmônica entre moradores e jesuítas, pela livre atuação dos padres no seu apostolado junto aos índios, trazendo-os do interior para assentá-los e tutelá-los espiritual e temporalmente, e pelos bons frutos obtidos com essa política missionária é um contraste, a nosso ver proposital, do que se observava em diferentes vilas e cidades da América Portuguesa na primeira década do Seiscentos, quando Rodrigues elaborou a “Vida”. O discurso histórico foi construído para

¹⁵⁹ RODRIGUES, Pero. **Vida do Padre José de Anchieta da Companhia de Jesu, quinto Provincial que foi da mesma Companhia no Estado do Brasil**. In: APUG, n.1067, [1607?], f.3v-4v.

elogiar, justificar e defender a manutenção da política missionária jesuítica em uma conjuntura na qual, no entender do autor e de outros membros da província, essa defesa se fazia necessária.

A recente promulgação das leis indigenistas de 1595 e 1596, assim como a provisão de 1605, que reconheciam os abusos cometidos pelos moradores e autoridades locais na aplicação dos casos justos de escravidão indígena, e atribuíam prerrogativas religiosas e temporais aos jesuítas sobre os índios aldeados e sobre o gentio, podem dar a impressão de que as denúncias e pressões dos jesuítas junto ao rei em relação à questão indígena funcionavam e que, de fato, a política missionária da província conseguia prevalecer¹⁶⁰. Contudo, além de a legislação ser sistematicamente desrespeitada ou adaptada localmente, as críticas e as pressões contrárias à gestão temporal jesuítica dos aldeamentos e às suas prerrogativas jurídicas nos descimentos e na intermediação entre nativos e moradores eram crescentes¹⁶¹.

A principal explicação para o aumento da tensão sobre a administração da população aldeada era de base econômica. Entre as décadas de virada do século (1590-1600), a conjuntura socioeconômica estimulou o aumento da busca por índios para serem escravizados, pois, enquanto cresciam a economia açucareira e as atividades de lavoura de mantimentos e de extração de pau-brasil, crescia junto a necessidade por mão-de-obra barata. Contudo, o acesso ao trabalhador nativo se tornava cada vez mais difícil. Com o desaparecimento quase completo dos índios do litoral, por conta das epidemias, fugas e guerras de resistência, o tráfico de índios capturados cada vez mais no sertão profundo se intensificava, assim como a pressão por livre acesso à população aldeada¹⁶². O controle temporal dos padres sobre cinquenta mil indígenas

¹⁶⁰ As leis de 1595 e 1596 estabeleceram o direito à liberdade natural dos indígenas, exceto nos casos de guerra justa e resgate, determinaram, pela primeira vez, que os descimentos de índios do interior e a aplicação e fiscalização do cumprimento dos títulos legítimos ficariam exclusivamente nas mãos dos jesuítas, além de confirmarem a gestão espiritual e temporal dos aldeamentos pelos mesmos, além de os responsabilizarem pela educação, catequese e tutela dos nativos aldeados, e pela intermediação entre estes e portugueses empregadores, que só poderiam conservar os indígenas em suas propriedades por até dois meses sob contrato assalariado. Cf. ZERON, Carlos Alberto Ribeiro de Moura. **A construção de uma ordem colonial nas margens americanas do império português**: discussões sobre o bem comum na disputa de moradores e jesuítas pela administração dos índios (XVI-XVIII). Tese de livre docência – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH)/Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009, p.43-48.

¹⁶¹ Nesse sentido, a oposição dos habitantes e da câmara da vila de São Paulo se destacaram pela sua precocidade e persistência. Desde a década de 1590, quando as bandeiras realizadas para a captura de índios começaram a se intensificar, os colonos argumentavam contra as funções temporais designadas para os padres nas aldeias. A lei de 1596 foi contestada abertamente pela própria câmara e, tanto a administração civil dos índios das aldeias quanto o descimento do gentio, continuaram sendo feitos pelos colonos, apesar das reclamações dos padres. Conta-nos Serafim Leite que em 1607, os padres traziam muitos carijós para doutrinar nas aldeias do Rio, garantindo-lhes que seriam livres. Mas ao passarem em Santos, foram tomados à força, com a ajuda do capitão-mor, e distribuídos pelos moradores como escravos. Cf. LEITE, Serafim. **HCJB**. São Paulo: Edições Loyola, 2004. t. 2, p.294; MONTEIRO, John. **Negros da terra**. Índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, p.131-134.

¹⁶² Cf. ZERON, Carlos Alberto Ribeiro de Moura. **A construção de uma ordem colonial nas margens americanas do império português**: discussões sobre o “bem comum” na disputa de moradores e jesuítas pela

no início do século XVII, alocados em cento e cinquenta aldeamentos administrados pela Companhia de Jesus, certamente fomentava o descontentamento, os ataques às aldeias e a constante reivindicação dos moradores e das autoridades locais de assumirem eles mesmos a gestão dessa mão-de-obra, sob argumentos como a sua absoluta necessidade material e os benefícios do serviço particular dos indígenas para a colônia e para a Coroa¹⁶³.

Na medida em que a disputa pelo controle da administração temporal dos aldeamentos entre jesuítas e grupos de moradores e autoridades locais perdurava ao longo dos anos e décadas, o front escrito dessa batalha também se perpetuava¹⁶⁴. Nesse sentido, a narrativa histórica de Rodrigues sobre as primeiras décadas da missão brasileira está longe de ser apenas um registro edificante ou laudatório da província brasílica. No primeiro livro da “Vida” de Anchieta, o autor trata da fundação da província e a apresenta associada à fundação do Estado do Brasil, procurando legitimar a atuação da Companhia destacando ao leitor que a presença da mesma na América Portuguesa se dera por vontade da Coroa lusa. Rodrigues segue a sua defesa da política missionária jesuítica representando-a como colaboradora da ocupação proveitosa do território pelos portugueses, e plenamente apoiada pelo governador geral Mem de Sá. Nos capítulos que se seguem, o padre se dedica à uma longa narrativa sobre a guerra dos portugueses contra franceses e tamoios em São Vicente e no Rio de Janeiro.

[...] Tal foi um índio cristão em todas essas guerras, contra franceses e Tamoios, de cujo esforço confessaram os Capitães portugueses ser tão levantado, que sem ele nunca se tomara o Rio de Janeiro [...].

[...] foi ele muito devoto em sua vida, [...] e depois de receber os sacramentos e o da Santa Unção, chamando a seus parentes, fez seu testamento [...]: irmãos e filhos meus, a herança que vos deixo é que sejais muito amigos da igreja,

administração dos índios (XVI-XVIII). Tese de livre docência – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH)/Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009, p.56.

¹⁶³ Os números constariam em um relatório datado de 1601, cf. SCHWARTZ, Stuart B. **Sugar plantations in the formation of Brazilian society**: Bahia 1550-1835. New York: Cambridge University Press, 1985, p.129 (apud ZERON, Carlos Alberto de M.R. Três documentos relacionados à extinção da Companhia de Jesus. In: KARNAL, Leandro; NETO, José Alves de Freitas. (org.). **A escrita da memória**: interpretações e análises documentais. São Paulo: Instituto Cultural Banco Santos, 2004, p.241).

¹⁶⁴ Nos primeiros anos do Seiscentos, os colonos e as câmaras municipais de São Vicente, particularmente os de São Paulo, contestavam o controle exclusivo atribuído pela Coroa aos padres sobre a população indígena aldeada e sobre o descimento do gentio do interior. Ameaçavam os religiosos se estes interferissem nas relações de trabalho que estabeleciam com os aldeados, mantiveram a administração temporal das aldeias nas mãos de capitães e juízes ordinários e desrespeitavam o monopólio dos jesuítas no acesso aos índios do sertão e das aldeias. Tais conflitos chegavam ao conhecimento do governo ibérico por meio de cartas dos colonos e das câmaras, que contestavam com insistência o controle temporal das aldeias pelos padres; arranjo, segundo eles, que trazia enorme prejuízo material à colônia e à Coroa. Cf. MONTEIRO, John. **Negros da terra**. Índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, p.131-134; ZERON, Carlos Alberto. **Linha de Fé**. A Companhia de Jesus e a Escravidão no processo de formação da sociedade colonial (Brasil, séculos XVI e XVII). São Paulo: Edusp, 2011, p.339-352.

fiéis aos Capitães, e caritativos com os brancos (que assim chamam os portugueses), e obedientes aos padres que de nós tem cuidado [...]”¹⁶⁵.

O discurso propositalmente exagerado parece querer convencer que a dupla tutela dos padres, sugerida no trecho “[...]aos padres que de nós tem cuidado [...]”, resultava não só em cristãos fiéis e em soldados para auxiliarem os portugueses na defesa da terra, mas também em servidores leais e obedientes aos mesmos. O elogio ao muito fiel índio cristão dissimula o alvo real do elogio: o formato da missão jesuítica, baseada no controle dos aldeamentos, na dupla tutela e na mediação das relações entre nativos e portugueses pelos padres, formato que, através da narrativa histórica, Rodrigues quer convencer ser muito benéfico para os lusos.

Orientado por esse propósito, o autor, que já havia apresentado outros aspectos positivos da política missionária jesuíta para a ocupação portuguesa, isto é, a catequização, fixação e inserção social pacífica do gentio, enfatiza no trecho acima um argumento que era ordinariamente mobilizado por seus confrades para justificar a dupla gestão dos aldeamentos pelos religiosos desde o Quinhentos: o auxílio militar dos índios aldeados e do gentio amigo para a defesa do território¹⁶⁶.

O argumento provavelmente teria alguma ressonância entre as autoridades ibéricas naqueles primeiros anos do século XVII. Em um período em que a ocupação dos lusos era forçada a avançar a norte e a oeste da capitania de Pernambuco frente à nova ameaça francesa no litoral norte da América Portuguesa, a mediação dos padres da Companhia junto a tribos ainda não conquistadas e o apoio militar dos índios das aldeias eram reconhecidamente importantes, inclusive pelas autoridades locais¹⁶⁷. Nessa conjuntura de constantes combates a

¹⁶⁵ RODRIGUES, Pero. **Vida do Padre José de Anchieta da Companhia de Jesu, quinto Provincial que foi da mesma Companhia no Estado do Brasil**. In: APUG, n.1067, [1607?], f.22r; f.25v.

¹⁶⁶ Cf. CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de; ZERON, Carlos Alberto. Une mission glorieuse et profitable: Reforme missionnaire et économie sucrière dans la province jésuite du Brésil au début du XVIIe. siècle. **Revue de synthèse**. Les Jésuites dans le monde moderne. Nouvelles approches, Paris, n. 2-3, p.343, 1999.

¹⁶⁷ De fato, no contexto da união das coroas ibéricas (1580-1640), a ameaça francesa persistia na América Portuguesa. Depois de terem sido expulsos do Rio de Janeiro e de Cabo Frio na década de 1570, os franceses, unindo-se aos índios potiguaras, voltaram a assolar o litoral brasileiro acima de Pernambuco. Tal fato estimulou, a partir de 1580, a fundação de várias fortificações e povoados com vistas à defesa das terras luso-espanholas. Em 1584, tropas chefiadas por Frutuoso Barbosa iniciaram a construção de um forte denominado “Cabedelo”, no litoral da Paraíba, e do povoado de Nossa Senhora das Neves (Filipéia), erguido em seus arredores, que originou a cidade de João Pessoa. Posteriormente, a ida dos franceses para o litoral do atual Rio Grande do Norte motivou, entre 1597 e 1598, a construção do Forte dos Reis Magos. Em carta de 1599 à Cúria Geral, o provincial Pero Rodrigues conta sobre a conquista ibérica do Rio Grande (do Norte) e sobre a participação dos padres na mesma. O padre destaca a mediação dos jesuítas entre portugueses e nativos selvagens, como foram persuadindo-os e conseguindo estabelecer contato, sempre assistindo espiritualmente os soldados portugueses nas guerras contra o gentio hostil. Segundo Rodrigues, os padres colaboraram com o capitão responsável pela expedição ao trazerem amigavelmente os potiguaras do sertão para estabelecerem aliança com os lusos. O provincial conta ainda que enviou o Padre Francisco Pinto, a pedido do capitão, por ser um dos melhores línguas da província, conhecido e respeitado dos índios, a fim de que cuidasse da conversão dos potiguaras e desse princípio à paz entre portugueses e índios. Cf. LEITE, Serafim. **HCJB**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938. t.1, p.513-528. Parece

invasores estrangeiros nas regiões norte e nordeste, e de contato e conquista de novas tribos, a narrativa sobre a colaboração dos jesuítas junto às autoridades lusas e aos colonos na guerra contra franceses e tamoios no Rio de Janeiro, ocorrida apenas algumas décadas antes, colaboração que se dera por meio da tutela e mediação dos indígenas, poderia ganhar certa força persuasiva aos olhos das autoridades do reino e, com sorte, em um apoio mais efetivo à política missionária dos jesuítas do Brasil¹⁶⁸.

A representação positiva da participação jesuítica na guerra contra os tamoios era, ao mesmo tempo, uma forma de rebater as contínuas críticas enviadas a Portugal e à corte por parte de moradores, integrantes de câmaras municipais e governadores sobre a gestão temporal dos aldeamentos pelos padres. No discurso dos opositores, a influência dos religiosos sobre os índios cristãos e a sua intermediação entre estes e os portugueses eram contrárias aos interesses da colônia, pois prejudicavam o acesso dos portugueses à mão-de-obra indígena e os incitavam a não cooperarem com os colonos e autoridades, mesmo em caso de guerra¹⁶⁹. A narrativa histórica de Rodrigues quer convencer do contrário. A missão jesuítica, tal como era realizada, não servia para beneficiar os jesuítas, mas beneficiava, sobretudo, os portugueses e a Coroa na ocupação, defesa e manutenção do domínio americano.

A narrativa sobre a guerra no Rio de Janeiro também serviu a Rodrigues para defender a política missionária da Companhia e esvaziar o discurso dos opositores de uma outra forma: criticando o comportamento dos moradores junto aos indígenas.

[...] E os naturais moradores daquela costa eram Tamoios, gentio feroz [...]; tiveram estes antes, comércio e boa correspondência com os portugueses que moravam na Capitania de São Vicente [...], porém sendo deles injustamente

importante notar que, mesmo antes da redação da biografia de José de Anchieta, o Padre Rodrigues já se utilizava dos mesmos argumentos para elogiar a missão brasileira que irá reproduzir na “Vida”. Na dita carta, o provincial apresenta a mesma representação positiva do missionário do Brasil e de suas ações que aparecem na biografia, isto é, a valorização dos padres línguas, os jesuítas como colaboradores importantes no estabelecimento de uma sociedade cristã na América Portuguesa, a sua parceria bem-sucedida com os governantes civis, e o elogio ao papel político desempenhado pelos padres enquanto mediadores.

¹⁶⁸ O auxílio militar que é obtido pelo capitão Estácio de Sá é um outro exemplo do elogio ao papel intermediário dos missionários do Brasil na relação entre índios e portugueses: “[...] em tudo o acompanhou o padre Manuel da Nóbrega, que persuadia a gente e animava que tornassem com o Capitão, a conquistar e povoar o Rio de Janeiro, [...]. Partiu esta frota da barra da Britioga, [...]. Iam seis navios grandes e nove canoas de guerra, com muitos índios cristãos e gentios amigos [...]”. (RODRIGUES, Pero. **Vida do Padre José de Anchieta da Companhia de Jesus, quinto Provincial que foi da mesma Companhia no Estado do Brasil**. In: APUG, n.1067, [1607?], f.20r-f.20v).

¹⁶⁹ Recorremos novamente aos “Capítulos” de Soares de Sousa para demonstrar outro item do repertório dos opositores da política missionária da Companhia: “[...] por se queixarem os oficiais da câmara a El Rei D. Sebastião e os governadores que aqueles índios não ajudavam os moradores em suas fazendas, como estava assentado, *nem quando os queriam ocupar nas guerras obedeciam a seus chamados, por lhes os Padres impedirem*, mandou ao governador [...]”. (CAPÍTULOS que Gabriel Soares de Sousa deu em Madrid ao Sr. D. Cristovam de Moura contra os padres da Companhia de Jesus que residem no Brasil, com umas breves respostas dos mesmos padres que deles foram avisados por um seu parente a quem os ele mostrou. In: **ABNRJ**, Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, v.62, p.374, 1942, o grifo é nosso).

salteados e cativos algumas vezes, facilmente fizeram amizade com os franceses, [...] começaram a molestar e perseguir a Capitania de São Vicente¹⁷⁰.

[o Padre Manuel da Nóbrega] considerando como Deus ajudava aos Tamoios contra os portugueses, entendeu ser castigo da Divina mão, pelas muitas semirrazões que homens de pouca consciência tinham feitas contra eles, de mortes e injustos cativos; [...], e o Senhor lhe dava a sentir intentasse ir a suas terras a fazer as pazes com eles. Comunicou este meio com os da governança da vila, e a todos pareceu coisa do céu e de muito serviço de Deus, e o último remédio para a Capitania, porque apertados do inimigo, tratavam já de despejar a terra. [...] os contrários [...], em vendo a venerável presença do Padre Manuel da Nóbrega, e ouvindo a sua suave prática e do Irmão José, logo se amansaram seus bravos corações [...].

[...] tudo converteu Deus Nosso Senhor em bem, porque o índio feroz entrou em São Vicente de paz, e foi muito bem tratado dos portugueses [...]¹⁷¹.

No discurso de Rodrigues, a principal causa da guerra não fora a invasão francesa, mas a violência e o cativo injusto praticados pelos portugueses contra os tamoios. Narrando de maneira bem mais sucinta o episódio, Quirício Caxa o apresenta da mesma forma¹⁷². Ambos os autores utilizam a narrativa histórica para apresentar um argumento frequentemente mobilizado pelos jesuítas para justificar a exclusividade da sua gestão na tutela civil e religiosa dos nativos na sociedade luso-brasileira: o comportamento violento, injusto e ilegal dos moradores para com os indígenas¹⁷³. No trecho acima, ele aparece na forma de ataques às tribos e desrespeito aos títulos legítimos da escravidão, pois que fizeram uma guerra injusta contra índios aliados. Para fortalecer retoricamente o argumento, Rodrigues destaca a consequência negativa da atitude: o contra-ataque do gentio em prejuízo dos próprios moradores. Nesse sentido, Rodrigues faz do seu texto um instrumento de afirmação de um elemento fundamental na

¹⁷⁰ RODRIGUES, Pero. **Vida do Padre José de Anchieta da Companhia de Jesu, quinto Provincial que foi da mesma Companhia no Estado do Brasil**. In: APUG, n.1067, [1607?], f.11v.

¹⁷¹ Ibid., f.13r-f.14r.

¹⁷² “Padecia a capitania de S. Vicente grandíssima opressão dos contínuos saltos que os Tamoios nela faziam, levando-lhe seus escravos e algumas vezes as próprias mulheres [...]. Sabia bem o Pe. Nóbrega que a justiça estava da parte dos Tamoios pelos muitos agravos que tinham recebido dos Portugueses sem nenhuma satisfação, e posto que com muitas missas, orações, disciplinas e outras asperezas, procurava aplacar a justa ira de Deus contra seu povo: vendo que isto não bastava, determinou de procurar se fizessem pazes com eles com condições honestas e justas, porque concluindo-se, ficava a Capitania livre, enfeitando-as eles ou quebrando-as, a justiça da guerra se passava aos Portugueses”. (CAXA, Quirício. **Breve Relação da Vida e Morte do Padre José de Anchieta....** In: ARSI, Bras.15 (II), 1598, f.448r-f.448v).

¹⁷³ Rodrigues volta a utilizar o argumento nos livros seguintes, quando se concentra na narrativa da vida e das virtudes de Anchieta. Na passagem a seguir, quando narra a defesa feita por Anchieta da liberdade natural dos índios e a sua denúncia das práticas injustas de cativo realizadas pelos colonos, Rodrigues explicita a função retórica da imagem que apresenta do padre: a de representante da política missionária da província. “Procurava muito a liberdade dos índios, e estorvava quanto em si era o irem a suas terras a salteá-los e cativá-los, não por justa guerra, mas por força, ou enganos com título de ir resgatar. E vendo que na vila de Santos se aprestavam dois navios para irem a este roubo, do púlpito e em particular trabalhou muito com as justiças, senhorios e mestres deles por estorvar a viagem ameaçando-os com grave castigo de Deus se lá iam. Contudo foram, porque não há soltas que tenham mão na cega e brutal cobiça”. (RODRIGUES, Pero. **Vida do Padre José de Anchieta da Companhia de Jesu**. In: APUG, n.1067, [1607?], f.41v-f.42r).

política missionária da Companhia: a defesa do cumprimento dos títulos legítimos da escravidão indígena. Narrando eventos ocorridos quase meio século antes, Pero Rodrigues denuncia a continuidade das ações ilegítimas e injustas dos moradores para com os indígenas, que desobedeciam rotineiramente a legislação régia¹⁷⁴.

Apesar de não se alongar na questão do cativo injusto, o episódio também parece ter sido propositalmente narrado para favorecer a persuasão do leitor sobre um outro elemento central na política missionária da Companhia no Brasil, isto é, o papel de mediadores que os jesuítas arrogavam para si nas relações entre indígenas e lusos, quaisquer que fossem, através dos descimentos ou de contratos de trabalho. O discurso de Rodrigues enfatiza, é claro, em várias situações apresentadas ao longo da narrativa do conflito, que era através dessa mediação que os portugueses se beneficiavam. E reforça o efeito retórico descrevendo as consequências negativas decorrentes da ausência dessa mediação, ou seja, guerras, violência, mortes, instabilidade no território, associando aos moradores um comportamento sempre contrário à liberdade natural dos índios e aos casos justos de escravidão. O objetivo era desqualificar, por meio de exemplos do passado, as pretensões presentes dos representantes dos colonos de que estes assumissem a administração direta dos índios aldeados. A caracterização das relações entre os indígenas e os religiosos, nesse caso representados por Nóbrega e Anchieta, é propositalmente oposta e enfatiza que foi a sua mediação que possibilitou as pazes e a ocupação proveitosa do território pelos portugueses.

A insistência de Rodrigues na defesa da política missionária da Companhia e no combate dissimulado às reivindicações de moradores e autoridades locais sobre o controle dos

¹⁷⁴ A legislação indigenista adotada desde o século XVI pela Coroa portuguesa se baseava na interpretação teológico-política de teólogos ibéricos como Francisco de Vitória, que defendia a prevalência do direito natural, de origem divina, segundo a interpretação tomista, sobre o positivo, criado pelos homens. Isto é, baseados na releitura das teses teológicas de São Tomás de Aquino sobre o justo funcionamento das sociedades políticas seculares, boa parte dos teólogos ibéricos mais importantes no Quinhentos, inclusive jesuítas, defendia que as leis humanas, para serem justas, legítimas e não porem em risco a salvação espiritual de seus integrantes, deveriam se basear na lei natural (de origem divina) e estar em acordo com a moral cristã, pois a lei natural forneceria a estrutura moral, os parâmetros (de bem e mal, certo e errado) dentro dos quais deveriam operar as leis humanas. A prevalência da lei natural sobre a positiva garantiria que os governantes das sociedades não proclamassem leis que pusessem em risco a salvação espiritual de seus governados. Tratando-se da legislação indigenista aplicada na América Portuguesa, a liberdade era considerada um direito natural a todos os homens, ou seja, intrínseco e determinado por Deus. De acordo com a lei natural, na qual deveriam se basear as leis humanas, em apenas alguns casos um homem poderia ser privado de sua liberdade: guerra justa, resgate (ou comutação da pena de morte), extrema necessidade e nascimento. As leis indigenistas portuguesas, portanto, permitiam o cativo indígena apenas nesses casos. Os jesuítas acusavam os moradores de comportamento ilegítimo porque agiam contra essas leis, e imoral e injusto porque agiam também contra a justiça natural e a moral cristã. Cf. SKINNER, Quentin. **The foundations of modern political thought**. Cambridge: Cambridge University Press, 1978. v.1, p.144-145; p.148-149; p.179-180; ZERON, Carlos Alberto Ribeiro de Moura. **A construção de uma ordem colonial nas margens americanas do império português: discussões sobre o “bem comum” na disputa de moradores e jesuítas pela administração dos índios (XVI-XVIII)**. Tese de livre docência – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH)/Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009, p.36-37.

aldeamentos pode ser ainda melhor compreendida se considerarmos que, em 1608, quando Rodrigues trabalhava na terceira versão da biografia, D. Diogo de Meneses e Siqueira assumiu o cargo de governador geral do Estado do Brasil. Siqueira se mostrou de imediato um opositor de peso à missão jesuítica. Desde que assumiu o cargo, o governador escreveu constantemente ao rei difamando os religiosos. Lançando mão de argumentos muito similares aos usados anos antes por Gabriel Soares de Sousa, e ainda compartilhados por grandes fazendeiros, autoridades locais e moradores em geral, Siqueira acusava os padres de serem gananciosos e agirem contra os interesses da Coroa e dos colonos, dificultando o acesso à mão-de-obra aldeada e enriquecendo ilicitamente com a exploração da mesma, além de não promoverem de fato uma conversão espiritual e de costumes entre os nativos¹⁷⁵. Em sua opinião, o isolamento promovido pelos aldeamentos dos jesuítas em nada contribuía para a real conversão dos índios, muito menos para a sua inserção econômica e civil. Além disso, a gestão temporal e a mediação dos padres atrapalhariam o desenvolvimento econômico da colônia, muito dependente do trabalhador indígena. Em suas cartas, o governador pressionava o rei a autorizar que os capitães leigos substituíssem os padres na administração dos aldeamentos, o que facilitaria a integração dos indígenas nas atividades econômicas coloniais, e seria, segundo o governador, a melhor forma de protegê-los e educá-los conforme os valores cristãos¹⁷⁶.

Nessa conjuntura, a narrativa de Rodrigues não se apresentava apenas como mais uma expressão da troca de acusações que marcava as relações entre jesuítas e alguns grupos de moradores e autoridades locais da América Portuguesa desde os anos 1580, e que chegavam por escrito ao reino. Por meio de um discurso de caráter histórico, que destaca os benefícios da atuação dos missionários para os portugueses e os prejuízos causados pelos moradores em suas relações diretas com os nativos, o texto buscava persuadir os leitores ibéricos, em especial os ligados a autoridades civis e eclesiásticas, a apoiarem a manutenção das atribuições e poderes de mediadores designados aos padres da Companhia pelas recentes leis, e a se posicionarem a

¹⁷⁵ Um bom exemplo da similaridade dos argumentos utilizados por Soares de Sousa e pelo governador Diogo de Meneses e Siqueira para tentar pôr fim à gestão jesuítica dos aldeamentos é o trecho de uma carta enviada pelo governador ao rei em 1608, no qual contesta a eficiência da catequese promovida pelos religiosos: “Primeiramente há Vossa Majestade de saber que neste Estado não há índio que seja cristão nem saiba que coisa é a fé que dizem que professam, e o que sabem é como pessoas que tem aquilo de cor e não há mais, e a principal parte por onde isto está desta maneira é pela pouca comunicação que tem conosco, [...] e para isto me parece que Vossa Majestade deve mandar pôr estas Aldeias e reparti-las por toda esta costa segundo a necessidade dos sítios e engenhos [...]”. (CORRESPONDÊNCIA do Governador Dom Diogo de Meneses e Siqueira, 1608-1612. **ABNRJ**, Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, v.57, p.38-39, 1935 [apud ZERON, Carlos Alberto. **Linha de Fé**. A Companhia de Jesus e a Escravidão no processo de formação da sociedade colonial (Brasil, séculos XVI e XVII). São Paulo: Edusp, 2011, p. 350]); Cf. ZERON, op.cit., p.349-352.

¹⁷⁶ Ibid., p.350-359.

favor da sua política missionária nos debates travados na corte e nos conselhos reais sobre a legislação indigenista¹⁷⁷.

A preocupação de Rodrigues em buscar o apoio de leitores no reino se mostrou coerente e necessária quando a lei de 1609 foi promulgada no Brasil. Esta suspendia todos os casos até então considerados legítimos para a escravização de um nativo. A principal justificativa parece ter sido as muitas denúncias dos abusos cometidos pelos colonos na aplicação dos casos. É muito provável que pelo menos parte dessas denúncias tenha partido da pena dos jesuítas. A nova lei estabeleceu a liberdade irrestrita para os índios, aldeados ou não, e manteve a dupla tutela e a gestão da população aldeada nas mãos dos religiosos da Companhia de Jesus¹⁷⁸. As reações contrárias foram enérgicas e imediatas em diversos lugares. Nas capitâneas da Bahia, Rio de Janeiro e São Vicente, assim como no Maranhão, os padres foram ameaçados de expulsão. Em Salvador, a população, juízes e vereadores da câmara acusaram os padres de terem buscado essa lei e de serem inimigos do bem comum e da república¹⁷⁹. O seu principal porta-voz era ninguém menos que o governador geral, D. Diogo de Meneses e Siqueira.

A intensa rejeição à lei e aos padres da Companhia, por serem considerados responsáveis pela mesma, sugere um clima pré-existente de crescente insatisfação com as tentativas de regulação da Coroa das formas de sujeição e utilização da população indígena, bem como com o enorme controle atribuído aos padres sobre a mesma. Foi nesse ambiente de descontentamento e de disputa entre os moradores, governantes e câmaras municipais e os jesuítas pelo governo temporal dos aldeamentos que Pero Rodrigues escreveu a biografia de Anchieta.

Evitando fazer referência às questões em disputa, ao narrar sobre a formação da província e do Estado do Brasil, o Padre Rodrigues jogou luz sobre os aspectos positivos da mediação e da gestão temporal dos padres, ou seja, o auxílio militar dos índios aldeados para a defesa do território, e a submissão e fixação do gentio selvagem, que possibilitavam a ocupação e a exploração da terra. Por outro lado, denunciou em algumas passagens o comportamento injusto e violento dos moradores para com os índios, desqualificando, de forma dissimulada, uma possível gestão leiga das aldeias.

¹⁷⁷ Cf. ZERON, Carlos Alberto. **Linha de Fé**. A Companhia de Jesus e a Escravidão no processo de formação da sociedade colonial (Brasil, séculos XVI e XVII). São Paulo: Edusp, 2011, p.337-348.

¹⁷⁸ Além dos abusos na aplicação dos títulos legítimos pelos moradores e autoridades locais, e da grande dificuldade em fiscalizar a sua aplicação, outras causas estiveram na origem da lei de 1609, como o declínio vertiginoso da população indígena, causado por guerras de resistência e escravidão ilícita. Cf. Ibid., p.349.

¹⁷⁹ Cf. FRANCO, José Eduardo. **O mito dos jesuítas**. Em Portugal, no Brasil e no Oriente (séculos XVI a XX). Lisboa: Gradiva, 2006. v.1, p.168; ZERON, op.cit., p.359-362.

Em tempos de muitas oposições nas câmaras municipais, em vilas e cidades, e por parte dos governadores gerais, o discurso do Padre Rodrigues buscava convencer sobre os muitos proveitos que os colonos e a Coroa obteriam com a plena aplicação da política missionária defendida pelos jesuítas do Brasil.

1.3.2. José de Anchieta, pai de índios e de portugueses

A narrativa histórica da guerra lusa contra franceses e tamoios e o percurso de vida de Anchieta também servem de cenário para Rodrigues apresentar o segundo elemento que caracteriza a sua representação da missão brasileira: a atuação tanto religiosa quanto política dos jesuítas junto aos portugueses e ao governo civil. Episódios de negociação entre índios e lusos, entre os próprios moradores, casos de aconselhamento, de auxílio e apoio espiritual aos portugueses na batalha são as formas através das quais Rodrigues demonstra e elogia o longo raio de alcance dos padres da Companhia. A decisão do Padre Nóbrega de “[...] ir a suas terras a fazer as pazes com eles [...]”¹⁸⁰ e a efetiva obtenção das pazes em nome dos portugueses junto aos tamoios, ou a orientação de Mem de Sá a seu sobrinho Estácio para que se aconselhasse com o jesuíta, “[...] pelo grande conceito que tinha do Padre Manuel da Nóbrega acerca da sua virtude, prudência e zelo do bem comum e serviço do Rei [...]”¹⁸¹ são dois dos exemplos mais visíveis da representação que Rodrigues está construindo em seu texto da missão e do jesuíta do Brasil. Isto é, além de missionários e tutores dos índios, os companheiros da província brasílica agiam como negociadores e conselheiros, agentes políticos que atuavam em prol do bem de moradores e governantes portugueses na sociedade que se constituía na América lusa.

Na narrativa de Rodrigues sobre o conflito entre portugueses e tamoios, José de Anchieta não se destaca pela sua atuação política. De fato, pouco aparece. O herói dessa primeira parte da obra é mesmo o primeiro padre provincial do Brasil. Atua como conselheiro dos líderes militares e civis, negocia com os inimigos, mobiliza recursos e gente de apoio. Um homem da Igreja no governo da terra e dos seus habitantes. Todos os cristãos, indígenas e portugueses, aparecem inseridos na órbita de influência, proteção e aconselhamento político e religioso do jesuíta. Por meio da figura de Nóbrega, Rodrigues exalta uma representação do

¹⁸⁰ RODRIGUES, Pero. **Vida do Padre José de Anchieta da Companhia de Jesu, quinto Provincial que foi da mesma Companhia no Estado do Brasil**, APUG 1067, [1607?], f.13v.

¹⁸¹ Ibid., f.20r.

missionário do Brasil que se caracteriza por exercer uma influência significativa e positiva em situações não exclusivamente religiosas sobre os habitantes em geral, de modo proveitoso aos interesses dos portugueses. É a síntese do tipo de atuação que o governo da província, entre os séculos XVI e XVII, defendia para os membros da Companhia no Brasil: uma agência de amplo espectro na sociedade, religiosa, moral e política, tanto junto aos portugueses, quanto junto aos nativos.

A defesa desse aspecto da atuação dos jesuítas no Brasil já havia sido feita claramente por Quirício Caxa na sua “Breve Relação” por meio da narrativa de um episódio que Rodrigues também incluiu, de forma quase idêntica, em sua obra¹⁸².

Como a caridade do Pe. José era universal, não se contentava com acudir aos índios, mas a toda a necessidade de seus próximos se estendia assim espiritual como corporal. Havia na capitania de S. Vicente uns mestiços, ou mamelucos, que com medo do castigo por algumas graves culpas, que tinham cometidas, se recolheram ao sertão com mulheres e filhos e mais família. Eram eles valentíssimos homens, grandíssimos línguas e de consciências muito rotas e estragadas: pelo que se temia que apelidando-se o gentio viessem a destruir a S. Vicente e as mais povoações de Portugueses. Vendo isto o Padre José, e que não havia forças humanas para estorvar estes males, doendo-se juntamente da perdição de suas almas, se ofereceu a os ir buscar e trazer, *levando para isto perdões gerais do passado*. [...] e logo se resolveram de se vir com ele, como de fato vieram, [...]. Por esta causa e outras era *o Padre sumamente amado, como verdadeiro pai de todos, e por tal era tido e reverenciado assim de índios como de Portugueses*¹⁸³.

O elogio à ampla atuação política dos jesuítas, isto é, não limitada aos indígenas, mas incluindo questões que diziam respeito apenas aos portugueses, é uma exceção na “Breve Relação”, isto é, não um tema explorado em nenhum outro capítulo a não ser neste trecho. Ainda assim, a passagem é bastante significativa, pois apresenta José de Anchieta como um agente cuja atuação incluía tanto o campo “[...] espiritual como corporal”. Enquanto agente político, Anchieta atua diretamente em nome dos moradores em uma situação de ameaça à segurança dos mesmos, tendo sido investido de poderes pelos próprios colonos para negociar as pazes, pois levava “[...] para isto perdões gerais do passado”¹⁸⁴. Na narrativa, o padre não só representa os moradores e os seus interesses em um cenário crítico como colabora e age para o bem destes, evitando a destruição das povoações e a perdição das almas. Através dessa

¹⁸² RODRIGUES, Pero. **Vida do Padre José de Anchieta da Companhia de Jesu, quinto Provincial que foi da mesma Companhia no Estado do Brasil**, APUG 1067, [1607?], f.26r-27r.

¹⁸³ CAXA, Quirício. **Breve Relação da Vida e Morte do Padre José de Anchieta...** In: ARSI, Bras.15 (II), 1598, f.449v.-f.450r. Os grifos são nossos.

¹⁸⁴ CAXA, Quirício. **Breve Relação da Vida e Morte do Padre José de Anchieta...** In: ARSI, Bras.15 (II), 1598, f.449v.

passagem, Caxa defende, através da figura de Anchieta, a participação dos padres da Companhia em assuntos temporais, como aqueles ligados ao governo político dos cristãos. No trecho acima, a ação é justificada retoricamente pela caridade e pela salvação das almas.

A questão era polêmica com a Cúria da Ordem, que sempre criticara e tentara limitar esse tipo de atuação, mas, nesse caso, o elogio parece se direcionar à oposição que sempre existira por parte de muitos moradores e algumas autoridades civis à atuação temporal dos jesuítas na América Portuguesa, principalmente relacionada aos indígenas. Novamente, os “Capítulos” de Soares de Sousa são uma boa síntese das críticas ao envolvimento dos padres em assuntos do governo civil, ligados ou não aos indígenas¹⁸⁵. No discurso do senhor de engenho, os padres são acusados de só agirem em interesse próprio, de serem maus vassalos e súditos, de desrespeitarem as autoridades. Caxa contrapõe as críticas com a imagem de Anchieta como “[...] sumamente amado, como verdadeiro pai de todos, [...] assim de índios como de Portugueses”¹⁸⁶. O objetivo, é claro, era convencer os leitores de que a participação direta dos jesuítas no governo religioso, moral e político da sociedade luso-brasileira era benéfica para todos, e não apenas para os padres ou para os indígenas.

A matriz intelectual sobre a qual se fundamentava a defesa de uma política de ampla atuação jesuítica na sociedade civil, defesa feita tanto pelo Padre Caxa quanto por Rodrigues, era a teoria do poder indireto da Igreja sobre assuntos temporais (*potestas indirecta*), cujos fundamentos são atribuídos ao teólogo dominicano Francisco de Vitória. A tese, que foi reafirmada e amplamente analisada pelos teólogos da Companhia Luís de Molina e Francisco Suárez, entre o fim do século XVI e os primeiros anos do seguinte, era bem conhecida pelos jesuítas portugueses e certamente também pelos do Brasil¹⁸⁷. De maneira geral, a teoria do

¹⁸⁵ Diz Soares, na décima quarta informação: “E porque aos governadores não pareceu bem este modo de proceder dos Padres se agermanaram com os ouvidores, tendo com eles particulares amizades, a despeito dos governadores, pelo que vieram a ter grandes diferenças, e para que os padres escrevessem a El-Rei em favor dos ouvidores eles lhes deram posse de algumas propriedades indevidamente, como a do Camumu, de que lhes nasceram grandes desavenças com Francisco Giraldes, capitão dos Ilhéus, por lhe tomarem a sua jurisdição, as quais duraram muitos anos” (CAPÍTULOS que Gabriel Soares de Sousa deu em Madrid ao Sr. D. Cristovam de Moura contra os padres da Companhia de Jesus que residem no Brasil, com umas breves respostas dos mesmos padres que deles foram avisados por um seu parente a quem os ele mostrou. In: **ABNRJ**, Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, v.62, p.357, 1942).

¹⁸⁶ CAXA, op.cit., f.450r.

¹⁸⁷ Nas décadas de 1550 e 1560, o Padre Manuel da Nóbrega já havia defendido a ideia da necessidade de intermediação dos religiosos entre europeus e ameríndios, adaptando a teoria do poder indireto, que já havia sido formulada pelo Padre dominicano Francisco de Vitória desde 1539, à realidade da América Portuguesa. Tendo frequentado a Faculdade de Cânones da Universidade de Salamanca entre 1534 e 1537, onde o dominicano lecionava, Nóbrega já havia tido contato com a tese da “*potestas indirecta*”. Além disso, é bastante provável que os jesuítas da América Portuguesa tivessem tido acesso a pelo menos um exemplar das obras de Vitória (“*De indis*”, publicada em 1557) e de Luis de Molina (“*De Justitia et Jure*”, impressa em 1594), onde desenvolvem a teoria teológico-política do “poder indireto” da Igreja. Uma vez que, no período da publicação, o Padre Molina lecionava Teologia na Universidade de Évora, não deve ter sido muito difícil obter uma cópia da sua obra para o mesmo curso oferecido no colégio da Bahia. Outro indício reforça a nossa hipótese sobre a chegada de tais obras

poder indireto apoiava o engajamento dos eclesiásticos, fosse pelo aconselhamento ou pela intervenção direta, em medidas, decisões ou situações de qualquer ordem, inclusive moral e política, que ameaçassem a segurança e a salvação espiritual dos cristãos¹⁸⁸. Ainda que de maneira breve, o Padre Caxa nos mostra que compartilhava da posição de muitos de seus confrades de província, isto é, de que os agentes eclesiásticos deveriam cumprir um papel diretivo e orientador na sociedade civil, fosse nas relações desta com os nativos e catecúmenos, fosse entre cristãos, mas sempre pelo bem espiritual de todos¹⁸⁹. Pero Rodrigues faz uma ampla defesa da atuação política dos jesuítas por meio da sua narrativa histórica sobre a guerra entre lusos e tamoios. Porém, é na caracterização da santidade de José de Anchieta que esse aspecto da política de atuação da província é defendido de maneira mais interessante.

na província brasileira: durante os governos dos Padres Provinciais Marçal Belarte (1587-1594) e Pero Rodrigues (1594-1603) muitos livros foram comprados em Lisboa e trazidos para a província, principalmente para a biblioteca do colégio da Bahia. Cf. ZERON, Carlos Alberto. **Revista de História**, São Paulo, n.147, p.227-234, 2002. Resenha do livro “As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas”, de José Eisenberg; RODRIGUES, Luis Fernando Medeiros. As “livrarias” dos jesuítas no Brasil colonial, segundo os documentos do Archivum Romano Societatis Iesu. **Cauriensia**, v.6, p.282, 2011; ZERON, Carlos Alberto. O debate sobre a escravidão ameríndia e africana nas universidades de Salamanca e Évora. In: CAMENIETZKI, Carlos Ziller; CAROLINO, Luis Miguel (orgs.). **Jesuítas, Ensino e Ciência**. Séculos XVI-XVIII. Casal de Cambra: Caleidoscópio, 2005, p.205-207; p.219-226.

¹⁸⁸ O modelo teológico-político de sociedade civil que orientava os posicionamentos dos jesuítas não só no Brasil, mas principalmente na Europa, se fundamentava nos princípios da doutrina tomista. Isto é, as leis humanas, ou positivas, que estruturavam a organização política das sociedades civis, deveriam se basear nos princípios da religião cristã para que não comprometessem a salvação espiritual dos seus membros ao permitirem comportamentos contrários a esses princípios. Estes eram expressos nas leis naturais, oriundas das leis divinas, expressões da Vontade de Deus. Sendo assim, as leis humanas deveriam se fundamentar e não contradizer as leis naturais, que deveriam funcionar como parâmetros morais para a organização política e civil dos homens. Uma vez que, de acordo com os teólogos preponderantes entre os séculos XVI e XVII, eram os agentes eclesiásticos os mais aptos para interpretar e orientar a justa aplicação das leis naturais na sociedade civil, visto que eram expressões da providência divina, isso justificava que religiosos ocupassem um lugar central e ativo de orientação e aconselhamento em diversas discussões político-jurídicas próprias aos governos temporais, sob o argumento final de zelar pela salvação espiritual dos cristãos. Cf. EISENBERG, José. **As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000, p.13; Cf. ZERON, Carlos Alberto Ribeiro de Moura. **A construção de uma ordem colonial nas margens americanas do império português: discussões sobre o “bem comum” na disputa de moradores e jesuítas pela administração dos índios (XVI-XVIII)**. Tese de livre docência – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH)/Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009, p.23; p.27.

¹⁸⁹ Se na Europa, esta havia sido uma resposta dos teólogos ao crescente poderio das monarquias nacionais e do imperador em detrimento do poder da Igreja, na América Portuguesa ela foi adaptada principalmente nos debates envolvendo a tutela sobre os índios cristãos. Cf. ZERON, Carlos Alberto. O debate sobre a escravidão ameríndia e africana nas universidades de Salamanca e Évora. In: CAMENIETZKI, Carlos Ziller; CAROLINO, Luis Miguel (orgs.). **Jesuítas, Ensino e Ciência**. Séculos XVI-XVIII. Casal de Cambra: Caleidoscópio, 2005, p.206-207; ZERON, Carlos Alberto. **A construção de uma ordem colonial nas margens americanas do império português: discussões sobre o “bem comum” na disputa de moradores e jesuítas pela administração dos índios (XVI-XVIII)**. Tese de livre docência – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH)/Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009, p.29.

1.4. Caracterizando a santidade de Anchieta: um santo para representar a política da província

A excepcionalidade caracteriza o santo cristão. A excepcionalidade na realização de uma vida exemplar, na imitação de Cristo em um caminho de perfeição em direção a Deus. O exercício exemplar e perfeito das virtudes cristãs, tal como Cristo, que em parte também fora humano, possibilitaria aos homens e mulheres considerados santos se constituírem como um “lugar” de contato entre o natural e o sobrenatural, entre os homens e Deus¹⁹⁰.

Desde os primeiros séculos de existência da Igreja de Roma, os signos que caracterizam a santidade cristã são oriundos, em grande parte, dos exemplos da vida de Cristo: o amor em direção a Deus e ao próximo, a luta vitoriosa contra as tentações materiais e espirituais, o exercício do domínio sobre a natureza, o que inclui a realização de curas, milagres e a ressurreição de corpos mortos. Por outro lado, enquanto mediadores da relação entre os homens e Deus, os santos expressariam essa mediação através de sonhos, visões, profecias e experiências místicas¹⁹¹.

Entre os séculos XVI e XVII, mesmo após a crítica protestante ao culto dos santos, a literatura hagiográfica manteve-se bem viva no Novo e no Velho Mundo, e passou a enfatizar ainda mais a prática contínua das virtudes cristãs e a perfeição espiritual e moral como sinais de santidade, apesar de perpetuar a caracterização mais comum, baseada nos milagres e profecias¹⁹².

Nesse sentido, a “Vida do Padre Jose de Anchieta”, escrita por Pero Rodrigues, é expressão desse tipo de literatura ao apresentar o protagonista vestido com os atributos ordinários dos santos dos altares católicos. Nos segundo, terceiro e quarto livros da obra, respectivamente, o autor exhibe um largo conjunto de casos exemplares da prática excepcional das virtudes e da realização de profecias e milagres atribuídos ao Padre José de Anchieta. Rodrigues, e Cardim, enquanto maior incentivador desta segunda biografia, procuravam demonstrar e divulgar, através da narrativa, que a fama de santidade, da qual Anchieta já gozava

¹⁹⁰ Cf. GAJANO, Sofia Boesch. **La santità**. Roma-Bari: Editori Laterza, 1999, p.3-20.

¹⁹¹ Ibid.

¹⁹² Cf. FERNANDES, Maria de Lourdes Correia. Entre a família e a religião: a ‘Vida’ de João Cardim. **Lusitania Sacra**, Lisboa, n.5, p.97, 1993; WOODWARD, Kenneth L. **A fábrica de santos**. São Paulo: Siciliano, 1992, p.71. Analisaremos a crítica protestante ao culto dos santos e as mudanças na literatura hagiográfica da época moderna no capítulo 3.

no Brasil, tinha fundamentos sólidos, e que, por isso, o falecido padre deveria ser considerado um candidato em potencial à canonização.

O objetivo de produzir a biografia para colaborar na promoção da santificação oficial de Anchieta em Roma é bastante evidente na introdução tanto do terceiro quanto do quarto livros. Neste último, Rodrigues declara que “[...] Nem Profecias, nem obras milagrosas por si foram nunca provas infalíveis da santidade de algum Servo de Deus, porém sempre ajudaram muito quando eram denunciadas”¹⁹³, especialmente se legitimadas pelo testemunho de dezenas de cristãos, moradores e religiosos do Brasil, cujos depoimentos o padre apresenta como juridicamente autênticos¹⁹⁴. É também a finalidade canonizadora que explica a caracterização da santidade de Anchieta baseada na prática excepcional das principais virtudes cristãs, notadamente a caridade. E é esse mesmo objetivo que norteia a longa apresentação de casos de profecias, revelações, curas miraculosas e feitos sobrenaturais atribuídos ao dito santo, como as inúmeras vezes que foi visto levitando enquanto orava, ou quando, segundo testemunhas que teriam acolhido Anchieta em uma pequena cabana para passar a noite, “[...] viram ambos com seus olhos a ermida por entre as telhas e porta, e por cima dos frechais toda com seu alpendre alumiada, com um grande resplendor, [...], e juntamente ouviram uma música tão suave que o arrebatou a ele, e o tirou de seu sentido [...]”¹⁹⁵.

No quarto livro, em especial, no qual Rodrigues trata dos milagres do Padre Anchieta, são muitos os exemplos dos feitos do jesuíta que se assemelham às maravilhas realizadas pelo próprio Cristo, como as curas com o toque ou com o sinal da cruz, a transformação da água em vinho e a multiplicação miraculosa do azeite em um barril quase vazio¹⁹⁶. Também é no quarto livro que Rodrigues conta muitos episódios que exemplificam o controle que o padre teria

¹⁹³ RODRIGUES, Pero. **Vida do Padre José de Anchieta da Companhia de Jesu, quinto Provincial que foi da mesma Companhia no Estado do Brasil**. In: APUG, n.1067, [1607?], f.61r;

¹⁹⁴ “Perto de quarenta pessoas de crédito e virtude (a fora os padres e irmãos da nossa Religião) deram testemunho da santa vida, e obras do Padre José, e muitas delas afirmam que dizia muitas coisas aos quais ao presente sucediam [...] outras que estavam por vir [...]”. (Ibid., f.47r). No capítulo 3, trataremos de maneira mais detida sobre como a composição da biografia escrita por Pero Rodrigues demonstra a sua preocupação em adequá-la às exigências jurídicas da Santa Sé e aos parâmetros da santidade católica predominantes em princípios do Seiscentos.

¹⁹⁵ Ibid., f.70r. Pero Rodrigues narra diversas passagens que exemplificam as manifestações dos poderes sobrenaturais de Anchieta, como o famoso episódio do não afogamento após longo tempo debaixo d’água, tratado por Caxa e repetido por várias testemunhas em depoimentos sobre a vida, as virtudes e milagres de Anchieta no processo informativo de 1602 do Rio de Janeiro e nos processos informativos realizados entre 1619 e 1622 em diferentes pontos da província brasileira. ASV, **Congr.Riti**, Processus, n.302, n.303.

¹⁹⁶ “É verdade que indo eu, os anos passados, em companhia do Padre José de Anchieta para a vila de São Paulo [...] cada dia, bebíamos do vinho ao almoço, jantar e ceia, cada um três ou quatro vezes de vinho, da dita cabaça, e achando de a despejar, mandava o Padre José, encher a cabaça de água; e quando tornávamos a comer, e a beber da cabaça, achávamos ser vinho tão bom e melhor do que o deram ao padre, e todos os que ali íamos, claramente vimos que era milagre”. (ROIZ, Pero. **Vida do Padre José de Anchieta da Companhia de Jesu**. In: BNP, microfilme F.4133, [1609?], f.54).

exercido sobre os elementos da natureza, como animais, a chuva e a maré, expressão do poder sobrenatural sobre o material, normalmente atribuído aos santos¹⁹⁷.

Apesar de afirmar que “Bem entendeu o servo de Deus [Anchieta] quando se viu nestas partes do Brasil, que o Senhor o chamou principalmente para a conversão deste gentio [...]”¹⁹⁸, é sobretudo nas relações com os portugueses que Rodrigues constrói a imagem santificada do companheiro. Isto é, apesar de citar alguns casos de caridade e de revelações que trouxeram consolo e benefícios aos nativos, e caracterizar Anchieta como um missionário excepcionalmente dedicado à catequese e evangelização indígena, a maioria dos episódios que narram as manifestações sobrenaturais e a perfeição na prática das virtudes se referem aos portugueses.

O testemunho autêntico de João Soares, morador de São Paulo, diz assim [...] o tinha por Santo em sua vida, porque muitas vezes ia ele testemunha a cometer brigas e outras coisas de pouco serviço a Deus, sem dar conta a ninguém, e o padre se ia ter com ele: filho não vades fazer o que levais determinado, não vades com tal propósito, porque vos castigará Deus, Nosso Senhor; e assim me tirava de meus maus intentos com suas santas palavras e exemplos [...] ¹⁹⁹.

Outra vez chamou mui depressa ao porteiro, e mandou-lhe fosse à torre repicar os sinos. Acudiu a gente da vila ao sinal do rebate, e perguntando a causa. Respondeu o padre que se pusessem em armas para defender a terra porque o dia seguinte haviam de vir à barra inimigos corsários, como de feito assim aconteceu. Mas vendo que a gente estava posta em se defender, recolheram-se as naus sem cometer a terra²⁰⁰.

No discurso sobre a santidade de Anchieta, profecias, revelações e milagres consolam, curam e protegem, física e espiritualmente, companheiros e moradores. Contudo, no discurso hagiográfico, as manifestações do poder sobrenatural do padre também servem ao autor como metáforas para elogiar a atuação do jesuíta como conselheiro e orientador dos portugueses, tanto em questões morais junto a indivíduos específicos, como vemos no primeiro trecho,

¹⁹⁷ “[...] vindo, diz ele, com outros muitos, em companhia do Padre José, achamos no caminho uma víbora muito peçonhenta; fugimos dela todos, mas o padre nos disse que não fugíssemos; tornamos e o padre chamou a víbora e veio a seu chamado; assentou-se e tomou-a com sua mão, e a pôs no regaço, afagando-a; tomou disto motivo para falar aos índios de Deus [...]. E passando algum tempo nesta prática, deitou uma benção à cobra, e a mandou que fosse quietamente, como fez [...]”. (ROIZ, Pero. **Vida do Padre José de Anchieta da Companhia de Jesu**. In: BNP, microfilme F.4133, [1609?], f.57-f.58).

¹⁹⁸ Ibid., f.41v.

¹⁹⁹ Apresentamos aqui um trecho, a título de exemplo, da orientação moral praticada por Anchieta travestida de manifestação sobrenatural: (Ibid., f.48).

²⁰⁰ RODRIGUES, Pero. **Vida do Padre José de Anchieta da Companhia de Jesu**. In: APUG, n.1067, [1607?], f.57v.

quanto em questões sociais e políticas de maior abrangência, ligadas ao governo e à segurança da terra e de seus habitantes, como indica o segundo trecho.

A agência e orientação política, social e moral exercida pelo santo padre não são direcionadas principalmente aos moradores nem aparecem no discurso de Rodrigues na forma de profecias, revelações e milagres por acaso. Eram os moradores e seus representantes no governo local os grandes opositores dos modos de proceder dos padres da Companhia. Por isso era preciso convencer os leitores, sobretudo os do reino e da corte, que os jesuítas do Brasil não apenas zelavam pela salvação e bem espiritual e temporal dos índios, como cuidavam dos portugueses com o mesmo empenho. Escrevendo para leitores que viviam em sociedades pautadas pelos valores morais e pela cultura católica, como as ibéricas e a luso-brasileira, o Padre Rodrigues se utiliza do discurso religioso sobre as ações e características relacionadas à santidade de Anchieta para defender a ampla atuação dos missionários do Brasil na sociedade luso-brasileira e para enfraquecer o discurso acusatório e crítico dos opositores.

Ao longo dos segundo e terceiro livros da “Vida do Padre Jose de Anchieta”, os signos típicos da santidade católica, utilizados para caracterizar o protagonista, isto é, as maravilhas e virtudes excepcionais servem como metáforas ou justificativas para a ampla agência do padre, religiosa, moral e política, junto a toda a sociedade luso-brasileira, principalmente junto aos portugueses (moradores e autoridades). Essa ampla atuação, já defendida no primeiro livro, principalmente através da figura de Nóbrega, era a sustentada por Rodrigues, Cardim e boa parte dos superiores da província brasileira então.

Na guerra travada no Brasil entre jesuítas e portugueses, fossem moradores ou autoridades locais, desde fins do Quinhentos e ao longo de toda centúria seguinte, um conflito que consistia basicamente na disputa pela preponderância política na orientação e no funcionamento da sociedade que ali era formada, papel e tinta também eram armas de combate. E é justamente o front escrito dessa guerra que nos interessa. Procuramos demonstrar como a batalha em torno da atuação da Companhia na América lusa, em particular das suas estratégias missionárias e da sua atuação política, foi travada nos textos de Quirício Caxa, de Pero Rodrigues e nos dos opositores dos jesuítas. E, mais especificamente, como um determinado discurso apologético sobre as virtudes e a santidade de José de Anchieta foi construído e utilizado nesse combate de tintas. Nesse sentido, divulgar a figura de Anchieta como a de um santo católico que encarnava a ampla política de atuação dos jesuítas junto a índios e portugueses poderia se constituir como uma arma persuasiva e poderosa em favor da Companhia de Jesus no Brasil.

1.5. Uma biografia para divulgar a santidade e intervir no jogo político

A “Vida do Padre Jose de Anchieta”, escrita pelo Padre Pero Rodrigues entre 1604 e 1609, é uma biografia que tinha como objetivo primeiro divulgar e comprovar a fama de santidade do falecido jesuíta do Brasil. A finalidade era colaborar para que um processo de canonização fosse instaurado na Santa Sé. Contudo, a obra também serviu ao autor para tentar interferir, pela via retórica, ou ao menos influenciar, na briga política na qual os jesuítas da província brasílica estavam envolvidos, e cujo principal ponto de disputa era a atuação dos padres em questões e atividades temporais. No primeiro livro, a biografia se utiliza de uma estrutura narrativa de base histórica para contar sobre as primeiras décadas da missão jesuítica no Brasil e apresentar uma determinada representação do funcionamento da missão e do comportamento dos missionários. O objetivo era exemplificar e justificar a ampla atuação espiritual e temporal dos religiosos da Companhia na sociedade luso-brasileira que se formava.

Ainda que a biografia não se estenda em considerações sobre os aldeamentos e sobre a política missionária junto aos índios, apesar de Rodrigues se posicionar claramente sobre os temas, eram essas as questões que estavam no centro das discussões envolvendo os jesuítas do Brasil na época em que o padre escreveu o texto. O debate, na verdade, se relacionava à forma de atuação que os padres da Companhia desenvolveram na América Portuguesa, esta sim claramente elogiada e defendida por meio das ações dos missionários, principalmente Manuel da Nóbrega e José de Anchieta. Evitando abordar explicitamente temas polêmicos, como a dupla tutela dos padres nas aldeias, Rodrigues faz a sua defesa discursiva enfatizando os benefícios espirituais e temporais obtidos por todos os habitantes da América Portuguesa através da ampla atuação dos jesuítas no auxílio ao governo da sociedade colonial.

Enquanto parte da estratégia retórica do autor, o discurso santificante construído sobre Anchieta pinta o pretenso santo como praticante da política missionária jesuítica junto aos índios e como representante das virtudes dos membros da província, visando derrubar o argumento dos opositores sobre a ineficiência e os muitos problemas que atribuíam às estratégias missionárias e aos integrantes da missão.

A caracterização da santidade do biografado também serve como recurso retórico e metafórico que justifica e defende a ampla atuação dos jesuítas na sociedade luso-brasileira. As revelações, as curas, os milagres, as profecias e a excelência nas virtudes, para além dos significados religiosos intrínsecos, também servem como metáforas positivas para a agência

política do padre ou justificativas retóricas para a mesma. Suas ações, inclusive os feitos sobrenaturais, expressam as principais bandeiras da política missionária da província e a defesa da ampla atuação dos jesuítas junto aos portugueses, inclusive a participação no governo da sociedade luso-brasileira. É no exercício da virtude, na realização de profecias que ele atua, intervindo, orientando. E é claro que, sendo um texto persuasivo, todas as intervenções realizadas por Anchieta, por motivos temporais ou espirituais, possibilitadas pela perfeição de suas virtudes ou por poderes sobrenaturais, resultam positivamente para quem segue as suas orientações. Afinal, um dos propósitos do texto é elogiar justamente o papel diretivo, em termos espirituais e temporais, que Anchieta desempenha enquanto jesuíta do Brasil.

Seja através da narrativa sobre as primeiras décadas da missão, seja através da caracterização da santidade canonizável de Anchieta, Rodrigues constrói um discurso persuasivo e elogioso, cheio de metáforas e dissimulações, para defender o amplo apostolado dos jesuítas do Brasil, isto é, a participação direta e a orientação diretiva em questões espirituais, religiosas, morais e políticas. Em termos práticos e imediatos, defendia a manutenção, por exemplo, do amplo controle dos padres sobre os aldeamentos, em uma conjuntura interna e externa à Ordem bastante crítica nesse sentido.

A insistência do governo da província, perante a Cúria Geral e as autoridades civis, no Brasil e no reino, em manter a dupla gestão vem da clara percepção dos seguidores de Nóbrega que era o controle exclusivo dos aldeamentos a principal fonte da força política da Companhia em terras brasílicas, vista a grande dependência da mão-de-obra indígena por parte dos seus habitantes. Enquanto aplicadores e fiscalizadores da política indigenista da Coroa, os jesuítas asseguravam para si um lugar central e bastante influente na sociedade e no governo da gente cristã na América Portuguesa²⁰¹. E, diferente do que foi proposto por uma historiografia recente, não nos parece que o interesse em manter a dupla tutela sobre as aldeias, partilhado por boa parte dos membros da província brasileira, possa ser explicado simplesmente por interesses econômicos e materiais dos padres²⁰². A explicação parece se relacionar mais a uma determinada perspectiva sobre como as sociedades civis deveriam se organizar e funcionar.

Para além de evangelizar nativos e cristãos, a ação missionária jesuítica que foi desenvolvida e praticada na América Portuguesa, principalmente a partir das últimas décadas

²⁰¹ Nesse sentido, nos filiamos à interpretação de Carlos Alberto Zeron. Cf. ZERON, Carlos Alberto Ribeiro de Moura. **A construção de uma ordem colonial nas margens americanas do império português**: discussões sobre o “bem comum” na disputa de moradores e jesuítas pela administração dos índios (XVI-XVIII). Tese de livre docência – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH)/Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009, p.23-29.

²⁰² Aqui nos referimos à obra “Negócios Jesuíticos”, de Paulo de Assunção. ASSUNÇÃO, Paulo de. **Negócios Jesuíticos**: o cotidiano da administração dos bens divinos. São Paulo: Edusp, 2004.

do século XVI, consistiu em intervir na organização do modo de vida social, religioso, econômico e político da sociedade que ali se constituía, afim de conformá-lo aos princípios morais católicos. Este tipo de atuação missionária, muito mais ampla do que se costuma atribuir aos jesuítas, e que envolvia a orientação moral e política não apenas dos nativos, mas principalmente dos cristãos europeus, se relaciona ao modelo de organização social defendido pelos religiosos da Companhia, no qual os agentes eclesiásticos exerciam grande influência e precediam os agentes civis em determinadas questões²⁰³. É esse modelo que está na base do discurso de Pero Rodrigues quando ele tece a sua narrativa histórica sobre as primeiras décadas da missão e quando caracteriza a santidade de Anchieta. Na sua biografia devota, para além da dimensão religiosa, a representação do santo tem um forte significado político. O santo Anchieta é uma metáfora para o poder indireto que a Companhia exerce e quer continuar exercendo na América Portuguesa.

De fato, fora a partir dessa perspectiva teológico-política do poder indireto da Igreja católica nas sociedades civis que algumas das lideranças jesuíticas do Brasil, como Manuel da Nóbrega e José de Anchieta, haviam criado, desenvolvido e justificado o sistema de aldeamentos baseado na dupla gestão. A participação direta na organização e funcionamento temporal das aldeias era justificada pela salvação espiritual do gentio e dos cristãos. No entanto, a biografia escrita por Pero Rodrigues aponta para a existência de um grupo na província que defendia o exercício do poder indireto pelos jesuítas não somente junto aos indígenas ou apenas em questões relacionadas aos mesmos, mas junto à sociedade luso-brasileira de maneira geral, em seu funcionamento e governo. Ao que tudo indica, esse grupo era integrado por membros da alta hierarquia da missão brasileira e pelos seus membros mais antigos²⁰⁴.

²⁰³ A intervenção de agentes da Igreja em medidas, decisões ou situações de qualquer ordem, inclusive moral, contudo, só se justificava em circunstâncias de ameaça à segurança e à salvação das almas cristãs. Nessa época, já se delineava de maneira nítida nas sociedades europeias a separação dos poderes eclesiástico e secular em esferas diferentes de atuação. Essa distinção, a princípio, não permitia que o papa ou os seus representantes interferissem diretamente em questões temporais, próprias aos governantes das sociedades civis. Por isso, os teólogos que se notabilizaram por defender a prerrogativa eclesiástica em questões de fundo moral e espiritual argumentavam a favor de uma interferência indireta (potestas indirecta). Cf. ZERON, Carlos Alberto Ribeiro de Moura. **A construção de uma ordem colonial nas margens americanas do império português: discussões sobre o “bem comum” na disputa de moradores e jesuítas pela administração dos índios (XVI-XVIII)**. Tese de livre docência – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH)/Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009, p.29; CHAMBOULEYRON, Rafael. A evangelização do novo mundo: o plano do Pe. Manuel da Nóbrega. **Revista de História**, São Paulo, n.134, p.37-47, 1996.

²⁰⁴ Segundo Camila Loureiro Dias e Carlos Alberto Zeron, formara-se um consenso no interior da província brasileira quanto ao exercício do poder indireto: ele era necessário para se instituir uma sociedade cristã no contexto específico da América Portuguesa. Isto permitiria delinear a existência de um bloco hegemônico na província entre a segunda metade do Quinhentos até a segunda metade do século XVII que apoiava o seu exercício. Tal consenso, contudo, opunha boa parte dos jesuítas do Brasil aos colonos, a alguns representantes locais do poder real e às instruções do Padre Geral da Ordem. Cf. DIAS, Camila Loureiro; ZERON, Carlos Alberto. L’antijésuitisme dans l’Amérique portugaise (XVIe.-XVIIIe. siècle). In: FABRE, Pierre-Antoine; MAIRE,

Assim, nos parece que a imagem de José de Anchieta, tal como é construída no discurso de Pero Rodrigues, busca relacionar a figura santificável do padre ao exercício do poder indireto pretendido pelo grupo de Rodrigues na província brasileira, fortalecendo e legitimando simbolicamente, em sociedades pautadas pelos valores e costumes cristãos, como as ibéricas e a luso-brasileira, esse modo de proceder dos padres da Companhia.

Mas como fazer repercutir no Brasil e no reino essa representação do jesuíta? O intuito do grupo de Rodrigues era tanto o de fazer a biografia circular amplamente quanto de dar início a um processo de canonização. Em Roma, a circulação da biografia serviria para fortalecer a candidatura de Anchieta entre os membros da Santa Sé; na corte ibérica e no reino português, serviria para estimular o apoio à política missionária e à atuação temporal dos padres no Brasil; e na América Portuguesa, para rebater as acusações e oposições locais, e tentar cativar, através da devoção religiosa que a narrativa sobre o pretenseiro santo poderia suscitar, o apoio de alguns moradores e lideranças locais à ampla atuação da Companhia.

De fato, não seria muito difícil fazer algumas cópias manuscritas da “Vida” de Anchieta circularem em território luso-brasileiro, principalmente nas cidades onde a Companhia mantinha colégios, como Salvador, Rio de Janeiro, Olinda e São Paulo. Além de serem então as únicas instituições de ensino na América lusa, onde os filhos das famílias mais importantes da terra iam realizar os seus estudos, e onde tinham contato com os manuscritos produzidos pelos padres, os colégios da Companhia eram centros culturais e religiosos importantes, cujos eventos, como pregações, procissões e peças de teatro, tinham grande ressonância entre a população branca e mestiça urbana. Sendo assim, por escrito ou oralmente, trechos da biografia de Anchieta poderiam circular entre os habitantes do Estado do Brasil²⁰⁵.

Porém, há indícios de que Rodrigues e os companheiros que apoiavam a campanha de canonização e a produção da biografia desejavam que a mesma fosse impressa, o que propiciaria uma circulação mais ampla e mais fácil em Roma e nos espaços ibérico e luso-brasileiro.

Catherine (dir.). **Les Antijésuites**: discours, figures et lieux de l’antijésuitisme à l’époque modern. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2010, p.568-575.

²⁰⁵ De acordo com Diogo Ramada Curto, a produção manuscrita era muito comum no Seiscentos luso-brasileiro: sermões, cursos de filosofia dados nos colégios, catecismos em língua nativa, obras de caráter parenético, catequético, biográfico e hagiográfico circulavam nas cidades, especialmente em Salvador. A maioria dos escritores era de origem fidalga ou eclesiástica, e alguns alcançaram bastante sucesso do ponto de vista da circulação de suas obras, como Gregório de Matos. Cf. RAMADA CURTO, Diogo. *Cultura letrada no século do Barroco (1580-1720)*. In: FRAGOSO, João Luis Ribeiro; GOUVÊA, Maria de Fátima. **O Brasil colonial (1580-1720)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014. v.2. p.462; p.486; CYMBALISTA, Renato. **Sangue, ossos e terras**: os mortos e a ocupação do território luso-brasileiro (séculos XVI e XVII.) São Paulo: Alameda, 2011, p.181.

Na segunda versão da “Vida”, finalizada provavelmente em 1607, existem diversos ajustes, marcações, acréscimos e comentários que evidenciam a intenção de se estampar a obra²⁰⁶.

Bem vejo que faltam nesta obra duas coisas entre outras, a primeira, no princípio uma *estampa* do Padre José levantado algum tanto do chão com as mãos postas, os olhos pregados na virgem N.Senhora, e o rosto abrasado, como por vezes foi visto. A segunda, no fim um Epílogo de toda a obra, em que exortemos a nossos irmãos ao desprezo do mundo, zelo das almas e mais virtudes religiosas. [...] estando transladando um capítulo de uma carta sua [...] que se juntasse a esta obra algumas cartas, e capítulos de outras, porque ninguém poderá melhor pintar ao pincel a imagem do espírito de Padre José, que é a mais importante, do que ele o fez com sua pena, nem outrem poderá exortar as virtudes do que ele o fez com seu exemplo e palavras²⁰⁷.

O comentário aparece ao final da versão de 1607, em uma seção intitulada “Prólogo sobre as cartas do Padre Joseph”, e é seguido da cópia de algumas cartas de Anchieta. O acréscimo pode ter sido feito tanto por um revisor, que estivesse colaborando com Rodrigues na preparação dessa nova versão, ou pelo próprio autor, já que este comenta, data e assina no fim do “Prólogo”: “Estas cartas achei neste colégio para acompanhar a vida do Padre José. Outras muitas há em outras casas nossas, as quais vindo-me à mão se enviarão a seu tempo. Deste colégio da Bahia, 30 de janeiro de 1607”²⁰⁸.

Além das marcas de edição que a primeira versão parece ter sofrido, dando origem a uma segunda, em tese mais completa e bem organizada, as três versões, inclusive a que parece ser a final, a de 1609, onde Rodrigues declara explicitamente a intenção canonizadora da obra, foram escritas em português e não em latim, língua internacional dos letrados no Seiscentos e na qual se elaboravam os processos de santificação da Igreja romana. Ou seja, apesar da clara intenção do autor de que seu texto servisse de base para a formulação de um pedido oficial de canonização de José de Anchieta, mantê-lo em português e pretender que assim fosse impresso

²⁰⁶ São vários os exemplos de acréscimo, supressão, substituição, realocação de palavras, frases e até de parágrafos inteiros no correr do manuscrito de 1607. As mudanças parecem ter o objetivo de dotar o texto de maior precisão ou corrigir as informações históricas ali contidas, e de facilitar a compreensão do texto. Além disso, há marcas que sugerem a preocupação do autor em garantir a ordem correta da paginação além da sua numeração. Por exemplo, há o cuidado em se identificar em cada folha a que livro ela pertence dentro da obra; na maioria das páginas, o texto é finalizado com a mesma palavra que inicia o conteúdo da página seguinte, prática comum entre os escritores da época para evitar que a ordem das folhas fosse alterada na hora da cópia, se permanecesse manuscrito, ou quando o texto fosse impresso e depois encadernado. Cf. RODRIGUES, Pero. **Vida do Padre José de Anchieta da Companhia de Jesu, quinto Provincial que foi da mesma Companhia no Estado do Brasil**. In: APUG, n. 1067, [1607?].

²⁰⁷ Ibid., f.71r, o grifo é nosso.

²⁰⁸ Ibid., f.74v.

confirma a hipótese de que a biografia também fora escrita para servir aos propósitos políticos do grupo de Rodrigues em âmbitos lusitanos.

A obra, contudo, permaneceu manuscrita até o século XIX²⁰⁹. Não que isso tenha impedido a sua circulação. Uma cópia da terceira versão da “Vida”, que se encontra na Biblioteca Nacional de Portugal, data de 1620, e constitui uma evidência importante da continuidade da difusão do texto, pelo menos no reino. As duas primeiras biografias anchietanas impressas foram escritas por confrades europeus e baseadas na de Rodrigues, o qual, no entanto, ficou bastante descontente. E a sua crítica nos parece também comprovar a hipótese de que o seu texto fora produzido não apenas para canonizar, mas ainda para dialogar e intervir diretamente nas dinâmicas da sociedade luso-brasileira.

Tendo recebido cópias das edições latina e castelhana das biografias de Anchieta, ambas baseadas na sua e publicadas, respectivamente, em 1617 e em 1618, Pero Rodrigues enviou seus comentários e emendas às mesmas em uma carta ao Padre Assistente do Geral, Antonio Mascarenhas. Rodrigues parece especialmente aborrecido com o descrédito que os companheiros Sebastião Beretário e Estevão de Paternina, autores das novas biografias, deram a um milagre de Anchieta, ao seu ver, comprovado, e com o descaso e as consequentes distorções e invenções dos dois companheiros sobre as particularidades da geografia, da população nativa e dos eventos históricos narrados sobre o Brasil²¹⁰.

[...] fez mais com que os moradores do Brasil, lendo esta vida, e chegando a estas partes, dêem menos crédito à nossa verdade. Assim nesta, como em outras relações que lhe damos impressas de partes remotas, o que é grande inconveniente. E posto que estas faltas não possam ser notadas dos que moram em outras províncias, todavia os que moram nesta, não podem deixar de as estranhar, pois tanto se encontram com a experiência e o uso de cada dia²¹¹.

A carta confirma que, através dos jesuítas, obras impressas vindas da Europa circulavam entre os moradores do Brasil. Desta situação comum, provavelmente, decorria a expectativa de Rodrigues de que o mesmo ocorresse com o seu texto. A nosso ver, o padre dissimula a causa de seu descontentamento com as imprecisões das obras dizendo que estas comprometiam a

²⁰⁹ A primeira publicação do texto de Rodrigues data de 1897. Cf. **ABNRJ**, Rio de Janeiro: Tipografia Leuzinger, v. 19, p.1-49, 1897. A publicação é baseada em uma cópia manuscrita feita em 1620, e que se encontra na Biblioteca Nacional de Portugal. A cópia de 1620 tem a seguinte referência: ROIZ, Pero. **Vida do Padre José de Anchieta da Companhia de Jesu**. Quinto Provincial que foi da mesma Companhia no Estado do Brasil. In: BNP, microfilme F.4133, [1609?].

²¹⁰ CARTA de Pero Rodrigues a António Mascarenhas, Pernambuco, 05.11.1619. In: ARSI, **Bras** 8 (I), f.257r-f.258r.

²¹¹ CARTA de Pero Rodrigues a António Mascarenhas, Pernambuco, 05.11.1619. In: ARSI, **Bras** 8 (I), f.257r-f.258r.

confiabilidade do discurso dos jesuítas junto à população. A causa real do seu desagrado seria justamente o comprometimento que as imprecisões sobre os eventos, lugares e pessoas poderiam causar na identificação do vínculo entre o santo jesuíta e a sociedade luso-brasileira, vínculo que Rodrigues havia tentado construir na sua biografia. Para que houvesse alguma ressonância social da representação construída do jesuíta do Brasil como agente político e religioso, cuja atuação era benéfica para todos, e da qual José de Anchieta era o exemplar mais perfeito e abençoado por Deus, para que houvesse a identificação positiva do santo jesuíta com a população e o território da América Portuguesa, era preciso que os habitantes reconhecessem com clareza essa relação²¹². As adaptações do texto de Rodrigues publicadas pelos companheiros europeus não tinham essa preocupação. Foram preparadas e impressas em contextos muito diversos ao vivido na província brasílica e por motivos bem diferentes daqueles dos confrades do Brasil.

Em suma, nos parecem que eram dois os principais objetivos a serem alcançados pela campanha canonizadora da província brasileira, sobretudo através do discurso santificante de Pero Rodrigues. O primeiro deles era obter a canonização de José de Anchieta; o segundo, defender e fortalecer, por meio da divulgação pública de uma determinada imagem santificada do padre, o protagonismo da Companhia de Jesus no funcionamento da sociedade luso-brasileira, fosse em questões religiosas, morais ou políticas. O segundo objetivo parece se relacionar ao entendimento, bastante difundido entre os membros da Igreja Católica pós-tridentina, e compartilhado pelos jesuítas, sobre o que era a sociedade política, o que era a Igreja romana, sobre o funcionamento de cada uma e a relação entre ambas, ou seja, sobre qual deveria ser o papel e o espaço de atuação dos agentes eclesiásticos nas sociedades políticas seculares. Na medida em que o entendimento dos religiosos se diferenciava e se afastava da compreensão dos agentes civis sobre os mesmos temas, os conflitos políticos se instalavam.

Em princípios do Seiscentos, os Padres Quirício Caxa e Pero Rodrigues procuraram intervir, por meio de seus discursos sobre a figura virtuosa e santificada de Anchieta, nos embates políticos vividos por eles e por seus companheiros no Brasil. Na mesma época, seus confrades europeus se apropriaram dessa imagem e a utilizaram em suas próprias batalhas.

²¹² Charlotte Castelnau-L'Estoile também analisa os comentários e emendas feitos por Pero Rodrigues nessa carta ao Padre Assistente, mas os analisa de maneira diversa à nossa. A historiadora atribui o descontentamento de Rodrigues a uma postura de crítica histórica e hagiográfica, uma atitude semelhante a que os padres bollandistas assumiriam algumas décadas depois. Cf. CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. **Operários de uma vinha estéril**. Os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil (1580-1620). Bauru: Edusc, 2006, p.496-498.

2. As “Vidas” de Anchieta na Europa: outras biografias, outras imagens, outros usos (1617-1677)

2.1. Do Novo para o Velho Mundo: as biografias anchietanas no Seiscentos europeu

A vida do Padre José de Anchieta, escrita primeiro em língua portuguesa, fez tanto ruído em Portugal, que se ouviu em Roma; e desde lá mandou nosso Padre Geral Claudio Aquaviva, de piedosa memória, recolher os papéis de tão milagrosa vida, até que com informações jurídicas se autorizassem suas maravilhas. Saíram tão favoráveis ao Padre José as informações, que a prudência de nosso Padre se satisfez, e deixou correr sua vida. Aproveitou-se desta ocasião o Padre Sebastião Beretário de nossa Companhia e, em cinco livros de excelente estilo latino, recolheu as façanhas de nosso grande José, tiradas de quatro livros portugueses, que, com o mesmo intento, fez o Padre Pero Rodrigues, provincial do Brasil, e de outros originais livres de toda a suspeita²¹³.

Assim o Padre jesuíta Estevão de Paternina inicia o prólogo ao leitor de sua tradução em castelhano da “*Josephi Anchietae Societatis Jesu Sacerdotis in Brasilia defuncti Vita*”, de autoria do companheiro Sebastião Beretário²¹⁴. O trecho confirma as notícias dadas por Fernão Cardim em 1606, por carta ao Padre Geral, sobre a ampla circulação entre os jesuítas europeus tanto de uma “[...] vida do Padre José de Anchieta, escrita primeiro em língua portuguesa [...]”²¹⁵, provavelmente se referindo à “Breve Relação” de Quirício Caxa, quanto da “Vida do Padre Jose de Anchieta da Companhia de Jesu”, de autoria do Padre Pero Rodrigues, elaborada a partir de testemunhos jurídicos autorizados e enviada em manuscrito pela primeira vez ao Padre Aquaviva junto com aquela carta²¹⁶. É possível que Paternina apenas estivesse repetindo

²¹³ “La vida del Padre Joseph de Ancheta, escrita primero en lengua Portuguesa, hizo tanto ruydo en Portugal, que se oyo en Roma; y desde alá mandò nuestro Padre General Claudio Aquaviva de piadosa memoria recoger los papeles de tan milagrosa vida, hasta que con informaciones jurídicas se autorizassem sus maravillas. Salieron tan favorables al Padre Joseph las informaciones, que la prudencia de nuestro Padre se satisfizo, y dexo correr su vida. Aprovechose desta ocasion el Padre Sebastian Beretario de nuestra Compañia, y en cinco libros de excelente estilo Latino recogio las hazañas de nuestro gran Joseph, sacadas de quatro libros Portugueses, que del mismo intento hizo el Padre Pedro Rodriguez Provincial del Brasil, y de otros originales libres de toda sospecha”. (PATERNINA, Estevão de. **Vida del Padre Joseph De Anchieta De La Compañia De Iesus, Y Provincial Del Brasil**. Salamanca: En la Empronta de Antonia Ramirez Viuda, 1618, sem paginação, tradução nossa).

²¹⁴ BERETÁRIO, Sebastião. **Josephi Anchietae Societatis Jesu Sacerdotis in Brasilia defuncti Vita. Ex iis quae de eo Petrus Roterigus Societatis Jesu Praeses Provincialis in Brasilia quatuor libris Lusitanico idiomate collegit, aliisque monumentis fide dignis. A Sebastiano Beretario ex eadem Societate descripta. Prodit nunc primum**. Lugduni, Sumptibus Horatij Cardon. 1617.

²¹⁵ “[...] vida del Padre Joseph de Ancheta, escrita primero en lengua Portuguesa [...]”. PATERNINA, Estevão de. **Vida del Padre Joseph De Anchieta De La Compañia De Iesus, Y Provincial Del Brasil**. Salamanca: En la Empronta de Antonia Ramirez Viuda, 1618, sem paginação, tradução nossa.

²¹⁶ “No ano de mil quinhentos e noventa e oito, fui eleito na Congregação Provincial para ir tratar com V.P. cousas de importância, para bem desta província do Brasil, e entre outros papéis levei um da vida do padre José de Anchieta, cuja memória *in benedictione est*, escrita pelo Padre Quirício Caxa [...]. Foi lida nos Colégios de Portugal, em Roma e outras partes com admiração dos nossos, e causou novos desejos de perfeição [...]. Vendo eu isto fiz menção por carta ao mesmo padre (Pero Roiz), que [...] se se podiam aquelas coisas do Padre José confirmar mais e autorizar com testemunhos autênticos [...], e quando tornei de Europa, achei em sua mão cinco feitos de testemunhos autênticos [...] aos quais testemunhos ajuntando os dos nossos religiosos [...] entreguei ao mesmo

as palavras de Cardim, cuja carta circulava junto com o texto da “Vida” escrita por Rodrigues. Independente disso, o prólogo indica claramente que a principal origem daquela tradução, e de diversos outros textos biográficos sobre José de Anchieta impressos posteriormente na Europa ao longo do Seiscentos, era a biografia redigida em latim pelo Padre Beretário, uma adaptação do texto de Pero Rodrigues.

Em 1615, e talvez desde antes, o jesuíta italiano Sebastião Beretário, então residente na província castelhana da Assistência hispânica da Ordem, já trabalhava na sua versão da biografia de Anchieta, pois em princípios de 1616, o então Padre Geral da Companhia de Jesus, Mutio Vitteleschi, autorizou a impressão do texto²¹⁷. A edição latina adaptada da “Vida do Padre Jose de Anchieta da Companhia de Jesu” foi publicada pela primeira vez no ano de 1617 em Lyon, e logo depois, ainda no mesmo ano, em Colônia, cidade livre pertencente ao Eleitorado de Colônia, principado eclesiástico do Sacro Império Romano Germânico²¹⁸. Nos anos seguintes, várias traduções do texto de Beretário vieram a público, a maioria feita por companheiros da Ordem, e foram impressas em outros locais da Europa. Em 1618, a versão em espanhol, de autoria do Padre Paternina, foi publicada em Salamanca; no ano seguinte, a tradução francesa veio a lume em Douay, cidade francesa fronteira aos Países Baixos espanhóis; em 1620, uma edição de bolso em alemão foi impressa em Ingolstadt, cidade

padre Pero Roiz, pedindo-lhe aceitasse o trabalho de escrever esta vida [...] e acabou com muita diligência. [...] Com esta vai uma cópia para consolação de V.P. e de toda nossa Companhia”. (CARTA do padre Provincial Fernão Cardim para o nosso Reverendo Padre Geral Claudio Aquaviva, em 8 de maio de 1606. In: RODRIGUES, Pero. **Vida do Padre José de Anchieta da Companhia de Jesu, quinto Provincial que foi da mesma Companhia no Estado do Brasil**. In: APUG, n.1067, [1607?], f.2r). As cartas e textos de tipos variados que chegavam das missões circulavam, ainda que oralmente, entre os colégios europeus da Companhia; a prática era reforçada pela passagem pelos colégios europeus de missionários que chegavam como procuradores, para logo ir à Roma informar o Padre Geral sobre a situação de sua província, suas demandas, participar de congregações e escolher jesuítas para as missões. Foi provavelmente através desse tipo de percurso que a “Breve Relação da Vida e Morte do Padre José de Anchieta”, do Padre Caxa, começou a circular entre os jesuítas europeus. Cf. MALDAVSKY, Aliocha. Entre mito, equívoco y saber. Los jesuítas italianos y las misiones extraeuropeas em el siglo XVII. In: ZUPANOV, Inés et al. (org). **Missions d’évangélization et circulation des savoirs. Siècles XVI-XVIII**. Madri: Casa de Velázquez, 2011, p.43-44.

²¹⁷ Sebastião Beretário (1565-1622) era florentino; foi professor no curso de Letras por muito tempo; morreu em Roma em 1622. A biografia de Anchieta foi o único livro que publicou. Além dela, foi autor de três cartas anuais publicadas da província jesuítica de Nápoles, correspondentes aos anos de 1594, 1595 e 1596. Cf. BACKER, Augustin de; BACKER, Alois de, S.J. **Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus, ou Notices Bibliographiques**. Liège: L. Grandmont-Donders, 1853. t.1, p.87; CASTELNAU-L’ESTOILE, Charlotte de **Operários de uma vinha estéril**. Os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil, 1580-1620. Bauru: Edusc, 2006, p.485. A autorização para a impressão do texto concedida pelo Preposto Geral Mutio Vitelleschi, incluída logo após a dedicatória da obra, ainda nas primeiras páginas da biografia de Beretário, está datada de vinte e dois de fevereiro de 1616. Cf. BERETÁRIO, Sebastião. **Josephi Anchietae Societatis Jesu Sacerdotis in Brasilia defuncti Vita. Ex iis quae de eo Petrus Roterigus Societatis Jesu Praeses Provincialis in Brasilia quatuor libris Lusitanico idiomate collegit, aliisque monumentis fide dignis. A Sebastiano Beretario ex eadem Societate descripta. Prodit nunc primum**. Lugduni, Sumptibus Horatij Cardon, 1617, sem paginação.

²¹⁸ O Eleitorado de Colônia, estado autônomo do Sacro Império, foi governada na primeira metade do século XVII pelo arcebispo e príncipe eleitor Ferdinando da Bavária, fervoroso combatente do protestantismo e apoiador da contrarreforma católica. Cf. HELFFERICH, Tryntje (ed.). **The essential Thirty Years War: a documentary history**. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 2015, p.23.

localizada no ducado da Baviera, um dos estados católicos do Sacro Império Romano Germânico²¹⁹; em 1621 foi publicada em Turim a primeira tradução italiana do texto; em 1622, a versão em espanhol foi reimpressa, desta vez em Barcelona. Algum tempo depois, entre 1639 e 1670, cinco biografias de José de Anchieta foram publicadas na península itálica, todas elas baseadas na obra de Beretário. Na Sicília, o jesuíta Luigi Flori traduziu para o italiano o texto latino a partir de sua versão espanhola, e foi publicado em 1639; anos depois, outro companheiro da Ordem, Giovanni Battista Astria, escreveu uma versão resumida da biografia latina de Anchieta, que foi publicada em Bolonha em 1643 e reimpressa três vezes (em 1651, 1658 e 1670) pelo mesmo tipógrafo, na mesma cidade e sempre em formato de bolso. Em Portugal, duas biografias sobre o religioso foram escritas por jesuítas e impressas em Lisboa: uma em 1660, por Manuel Monteyro, e outra em 1672, pelo Padre Simão de Vasconcelos. Em 1677, foi impressa a última biografia anchietana seiscentista, até onde sabemos, no sul da Espanha. A publicação foi preparada por um descendente de Anchieta²²⁰.

Entre 1624 e 1631, contudo, um conjunto diferente de publicações biográficas sobre José de Anchieta veio a público: uma série de pequenos livretos e dois cartazes “in fólio”, impressos em cidades italianas e francesas²²¹. Traziam uma biografia bastante sintética do religioso, baseada no texto de Beretário, mas também em outras fontes. O “Elogio della vita del P.Gioseffo Anceta della Compagnia di Giesu. Il quale con grido universale di Santità, e di Miracoli morì nel Brasile à 9 di Giugno 1597” veio a lume em 1624 em Nápoles, simultaneamente em forma de livreto e de cartaz²²². No mesmo ano, o texto foi reimpresso por dois outros tipógrafos, ambos atuantes em Nápoles e em várias outras cidades da península italiana, como Bologna, Reggio e Florença, além de uma tradução em francês ter sido impressa

²¹⁹ Na época, o ducado da Baviera era governado por Maximiliano I, grande defensor do catolicismo nas guerras de religião que se travavam no Império. Cf. BRANDÃO, Antônio Jackson de Souza. **A Guerra dos Trinta Anos: imagens de um período de transição**. Disponível em < www.academia.edu/5375559/A_GUERRA_DOS_TRINTA_ANOS_IMAGENS_DE_UM_PERÍODO_DE_TRANSIÇÃO>. Acesso em: 27 Out. 2016.

²²⁰ SAMARTIN, Don Baltasar de Anchieta, Cabrera y. **Compendio de la vida de el Apostol de el Brasil, Nuevo Thaumaturgo, y grande Obrador de maravillas, V. P. Joseph de Anchieta, de la Compañia de Jesus, Natural de la Ciudad de la Laguna en la Isla de Tenerife, una de las Canarias**. Jerez de la Frontera, por Juan Antonio Taraçona, 1677. Trata-se de um compêndio de caráter hagiográfico baseado em algumas das biografias europeias já publicadas sobre José de Anchieta.

²²¹ O formato de impressão “in folio” correspondia à metade de um fólio ou carta. Media aproximadamente entre 40 e 50 centímetros de altura e 26 de largura. Era o formato normalmente utilizado para cartazes a serem afixados em locais públicos e para obras científicas e literárias preparadas para grande divulgação e circulação nos meios acadêmicos e nas cortes eclesásticas e laicas. Cf. GIANNINI, Guido. Formato. **Enciclopedia Italiana** (1932). Disponível em:< [http://www.treccani.it/enciclopedia/formato_\(Enciclopedia-Italiana\)/>](http://www.treccani.it/enciclopedia/formato_(Enciclopedia-Italiana)/>). Acesso em: 16 Nov. 2016.

²²² A referência completa é SGAMBATA, Scipione. **Elogio della vita del P.Gioseffo Anceta della Compagnia di Giesu. Il quale con grido universale di Santità, e di Miracoli morì nel Brasile à 9 di Giugno 1597 dopo haver ivi speso 44 anni in predicar la S.Fede**”. Nápoles, Lazzaro Scoriggio, 1624.

em Paris. A ampla circulação deste “Elogio” teve continuidade no ano seguinte, quando a versão francesa foi reimpressa em Bordeaux, e completou-se em 1631, quando o breve texto foi novamente publicado em forma de cartaz em Nápoles. O título do “Elogio” aponta para o principal objetivo destas publicações: defender a santidade canonizável de José de Anchieta. Considerando que, em 1624, o processo eclesiástico em prol da canonização do religioso foi oficialmente iniciado na Santa Sé, as impressões parecem compor um movimento de apoio à mesma²²³.

Sem dúvida, o texto do Padre Pero Rodrigues foi bem-sucedido em circular entre os companheiros da Ordem na Europa e em divulgar uma imagem virtuosa e exemplar de Anchieta. A “Vida” por ele escrita serviu de base para a biografia produzida por Sebastião Beretário, que se multiplicou em versões traduzidas e adaptadas, impressas em diversas cidades europeias no século XVII. Entre 1617 e 1677, vinte e duas publicações biográficas sobre José de Anchieta saíram de tipografias em Portugal, na Espanha, na França, no Sacro Império e na península italiana, quase todas caracterizando Anchieta como um santo missionário, excepcional nas virtudes cristãs²²⁴. Desse conjunto, analisaremos dezenove delas neste capítulo²²⁵.

²²³ Trataremos do apoio dos “Elogios” à campanha canonizadora no capítulo 3.

²²⁴ No apêndice A, localizado ao final desta tese, apresentamos uma cronologia dos vinte e cinco textos biográficos sobre José de Anchieta escritos entre 1598 e 1677 que identificamos até então. Vinte e dois deles foram impressos no século XVII, e três permaneceram manuscritos até quase o século XX. Não podemos afirmar rigorosamente que todos caracterizam o padre como santo, pois, infelizmente, não conseguimos localizar a biografia portuguesa impressa em 1660.

²²⁵ Neste capítulo não contemplamos as biografias publicadas em 1660, 1672 e 1677. A primeira, de autoria do Padre Manuel Monteyro, infelizmente, não conseguimos localizar. A biografia escrita pelo Padre Vasconcelos, impressa em 1672, será analisada no capítulo 4, pois entendemos que a mesma não se relaciona a questões europeias, como as demais publicações, mas à conjuntura vivida pela província jesuítica brasileira. Impressa em 1677 em Jerez de la Frontera, território hispânico, a última biografia anchietana seiscentista se trata de uma obra de aproximadamente setenta páginas das quais uma vintena delas é ocupada por um resumo biográfico sobre José de Anchieta, caracterizado sobretudo pela descrição elogiosa das manifestações da sua santidade, e mais de cinquenta páginas trazem abundantes informações sobre os ascendentes e descendentes canarinos do padre. Nas primeiras páginas da parte biográfica da obra, o autor, um sobrinho de Anchieta, declara a sua principal motivação para promover aquela publicação: “[...] Por esso esta, de ser Tenerife, y su Ciudad patria de Joseph, tan contestada por los historiadores de sus hechos, tan gloriosa para su patria, deudos y naturales, ha experimentado estos dias, no se que mal fundada oposicion en una ambiciosa conjetura, hija de el espiritu Lusitano hecho a atribuirse cosas grandes. Dizenla estas palabras de el R. P. Simon de Vasconzelos, novissimo historiador de los hechos de Joseph à la primera entrada de su vida impressa en Lisboa en el passado de 1672. ‘No faltan con todo conjeturas de que este varon fue Portuguêz, y natural de cerca de Coimbra. Todo podia ser, nacido el en Portugal, y de padres, y casa Vizcayna’. Quien, no digo de sus parientes; pero de sus naturales leyerá esta clausula, y no se formara luego respuesta que desvaneciese tan falsa conjetura? Ambas à dos razones me incitan à publicar este compendio, y à coronarle con una evidente prueba de la antigua patria de este admirable varon sacada de instrumentos juridicos con que me hallè [...]”. “Por isso, de ser Tenerife, e sua Cidade, pátria de José, tão contestada pelos historiadores de seus feitos, tão gloriosa para a sua pátria, familiares e naturais, tem experimentado estes dias não sei que mal fundada oposição em uma ambiciosa conjectura, filha do espírito Lusitano afeito a se atribuir coisas grandes. Dizem-na estas palavras do R.P. Simão de Vasconcelos, novíssimo historiador dos feitos de José, na primeira entrada de sua vida, impressa em Lisboa no passado de 1672. ‘Não faltam, contudo, conjecturas de que este varão foi Português, e natural de próximo de Coimbra. Tudo podia ser, nascido em Portugal, e de pais e casa biscainha’.

2.2. As apropriações da imagem de José de Anchieta na Europa (1617-1670)

A caracterização de José de Anchieta nos dezenove escritos biográficos considerados é essencialmente a mesma. Foi a figura do missionário de “sólidas e religiosas virtudes”, de “comunicação familiar com Deus”, cujos exemplos “farão mais impressão na memória e maior desejo de as imitar, a quem as ler e as ouvir” que chegou ao Velho Mundo, através da “Vida” escrita por Pero Rodrigues²²⁶. A representação elogiosa do falecido confrade integrou a narrativa de Sebastião Beretário, e foi disseminada por meio das muitas traduções e adaptações publicadas em diversas partes da Europa. Porém em vestes um tanto diferentes.

[...] volto os olhos aos princípios de nossa Companhia. Quem se persuadiria, mais ainda, imaginaria, que um homem nascido nas entranhas de Biscaia, arrebatado pela mão de Deus, não pela erudição das escolas, se não pelo ruído e ferocidade das armas, alistaria debaixo do estandarte de Cristo não soldados comuns, mas capitães escolhidos, não vassalos de uma mesma Coroa, mas nascidos em tão diferentes regiões, castelhanos, portugueses, franceses, alemães, flamengos, italianos, tão unidos nas opiniões e tão ardorosos nos desejos de militar por Cristo? E que numerosos esquadrões de valorosos soldados, governados debaixo de suas bandeiras, para renovar na República Cristã os primeiros costumes da Igreja e para, desfeita a superstição gentílica, iluminar as nações bárbaras com a luz do Evangelho em tão breve tempo haviam de correr toda a circunferência da Terra? Isto é obra verdadeiramente do Espírito Santo.

O mesmo pôs os olhos em nosso José de Anchieta, argumento de nossa História, para fazer-lhe com sua Divina mão larguíssimas mercês, [...] transplantar-lhe terras mais benignas, desde a terra de seu nascimento, para

Quem, não digo de seus parentes, mas de seus naturais, leria esta cláusula e não formaria logo resposta que desvaneceria tão falsa conjectura? Ambas as duas razões me incitam a publicar este compêndio, e a coroa-lo com uma evidente prova da antiga pátria deste admirável varão tirada de instrumentos jurídicos com os quais me encontrei [...]”. (SAMARTIN, Don Baltasar de Anchieta, Cabrera y. **Compendio de la vida de el Apostol de el Brasil, Nuevo Thaumaturgo, y grande Obrador de maravillas....** Jerez de la Frontera, por Juan Antonio Taraçona, 1677, f.2-3, tradução nossa). Considerando as afirmações do próprio autor e a disposição dos conteúdos dentro da obra, nos parece que esta biografia de 1677 foi publicada por uma razão muito específica, ligada a questões culturais e políticas ibéricas que nada tinham a ver com a Companhia de Jesus, ou seja, afirmar a origem hispânica, mais especificamente canarina, de José de Anchieta e refutar a associação de sua memória à uma identidade portuguesa. Sendo assim, entendemos que, por não ter sido preparada por um jesuíta e não se relacionar a preocupações ou interesses da Companhia, seria melhor não incluímos a análise desta biografia no escopo desta tese.

²²⁶ Cf. RODRIGUES, Pero. **Vida do Padre José de Anchieta da Companhia de Jesu, quinto Provincial que foi da mesma Companhia no Estado do Brasil**. In: APUG, n.1067, [1607?], p.31r. Na introdução da tradução espanhola de 1618, lemos o seguinte trecho: “Porque en todas descubre Joseph pureza grande de alma, religiosa observancia, promptissima obediencia, animo en los trabajos, insuperable desprecio de si mismo, lucha y vitoria perpetua de sus desseos, y una intima amistad con Dios, la qual governava toda la harmonia de sus virtudes”. “Porque em todas se descobre em José pureza grande de alma, observância religiosa, prontíssima obediência, ânimo nos trabalhos, desprezo insuperável de si mesmo, perpétua luta e vitória sobre seus desejos, e uma íntima amizade com Deus, a qual governava toda a harmonia de suas virtudes”. (PATERNINA, Estevão de. **Vida del Padre Joseph De Anchieta De La Compañia De Iesus, Y Provincial Del Brasil**. Salamanca: En la Empreenta de Antonia Ramirez Viuda, 1618, p.8, tradução nossa)

região alheia ao nosso trato e costumes, isolada das águas do mar Oceano [...]”²²⁷.

O trecho acima, presente na introdução de boa parte das biografias publicadas entre 1617 e 1670, nos apresenta um José de Anchieta que era, antes de tudo, membro da Companhia de Jesus, uma ordem religiosa caracterizada de maneira bem precisa pelo texto: nascida por iniciativa de um soldado, formada por homens de diferentes nações, unidos sob a mesma bandeira, a de Cristo, apóstolos militantes em “toda a circunferência da Terra”, e cujas duas principais tarefas eram a evangelização de pagãos e a reforma da fé e dos costumes entre os cristãos, as quais realizavam sob a benção do Espírito Santo. Anchieta é representado como um desses soldados que marcham sob o “estandarte de Cristo”, e que fora enviado por Deus para o Novo Mundo, separado da Europa pelas “águas do mar Oceano”. Ou seja, antes de ser apresentado como um indivíduo com um percurso próprio, ele é um jesuíta, representante na América do apostolado universal da Ordem. Essa é a sua identidade primeira. Não por acaso ela precede, em boa parte das biografias, o seu breve perfil individual, anterior à sua entrada na Companhia (nascido nas Canárias, enviado para estudar em Coimbra ainda jovem, onde já teria começado a se mostrar muito virtuoso e dedicado, logo ingressou na Companhia, mas, apresentando-se a sua saúde um tanto frágil, foi enviado ao Brasil pelos “bons ares” da região). Este só aparece no segundo ou terceiro capítulo da narrativa²²⁸.

A biografia escrita por Rodrigues, como vimos, não associa a figura de Anchieta à uma Companhia universal, mas à província jesuítica do Brasil, onde “[...] o Padre José de Anchieta semeou os vivos exemplos de suas raras virtudes. Pelo que começaremos a tratar como foram povoadas as Capitanias desta costa [...]”²²⁹. O fato de Pero Rodrigues ocupar os três primeiros capítulos da sua obra biográfica com a descrição do território e da gente nativa do Brasil, contextualizada em uma breve narrativa histórica da ocupação do mesmo pelos portugueses, auxiliados pelos jesuítas, e só a partir do quarto capítulo incluir Anchieta, indica que era especificamente com aquele território e com a província brasílica da Ordem que Rodrigues queria identificar o confrade. Ele é representado como parte daquela história, daquela missão

²²⁷ PATERNINA, Estevão de. **Vida del Padre Joseph De Anchieta De La Compañia De Iesus, Y Provincial Del Brasil**. Salamanca: En la Emprenta de Antonia Ramirez Viuda, 1618, p.3-4.

²²⁸ Esta introdução aparece em sete biografias: nas duas edições de 1617 e nas suas traduções de 1618, 1619, 1620, 1622 e 1639, e nos sete “Elogios” publicados entre 1624 e 1631, ainda que de maneira bem sintética. Isto não significa que nas outras cinco biografias consideradas Anchieta não seja representado como membro da Companhia de Jesus, caracterizada também como apostólica e universal, porém a ênfase nessa identidade é menos marcante. Analisaremos essa diferença mais a frente.

²²⁹ RODRIGUES, Pero. **Vida do Padre José de Anchieta da Companhia de Jesu, quinto Provincial que foi da mesma Companhia no Estado do Brasil**. In: APUG, n.1067, [1607?], p.1r.

catequética, “pai de índios e portugueses”²³⁰. A única referência feita em sua biografia à outra missão da Companhia, a da Índia Oriental, não serve ao biógrafo para identificar ou caracterizar Anchieta, mas para valorizar a missão no Brasil²³¹.

Como vimos, a construção de uma representação de Anchieta caracterizada pela perfeição espiritual e virtuosa, pela santidade expressa em seu apostolado junto a nativos e lusos, e identificada ao Estado e à província do Brasil respondia a interesses dos jesuítas atuantes na América Portuguesa em princípios do Seiscentos, e às dinâmicas sociais nas quais estavam envolvidos. A apropriação da imagem do santo missionário virtuoso, elaborada por Rodrigues, pelos seus confrades europeus e a identificação da mesma à uma Companhia universal compõem uma operação discursiva que respondia a outras questões, ligadas à atuação da Ordem no Velho Mundo e a preocupações da Cúria Geral.

De fato, parece ter sido o próprio governo jesuítico romano que cuidou do envio dos originais da biografia escrita por Sebastião Beretário a serem impressos em Lyon, de onde saiu a primeira “Vida” impressa de Anchieta, em 1617²³². E tudo indica que foi a própria Cúria a encomendar essa versão adaptada em latim. A intenção de divulgar a fama de santidade e canonizar o companheiro do Brasil já havia sido manifestada pela província brasílica anos antes, pelo menos desde o envio da primeira versão da biografia escrita por Rodrigues, em 1606, e vinha sendo apoiada pelo governo geral. No início dos anos 1610, já se encontravam em Roma cópias das duas primeiras biografias anchietanas, escritas por Caxa e por Rodrigues. Tendo aprovado em 1618 o pedido da província brasileira de dar início ao processo de canonização de Anchieta, é bem provável que a Cúria Geral já tivesse encomendado uma biografia devota sobre o confrade, baseada nas duas já existentes, a fim de começar a divulgar a sua fama de santidade e o seu exemplo de virtude.

²³⁰ “Sabida a morte do bom padre José, houve muitas lágrimas e geral sentimento nos padres, nos portugueses e índios de toda a capitania, porque todos o traziam por pai”. (RODRIGUES, Pero. **Vida do Padre José de Anchieta da Companhia de Jesu, quinto Provincial que foi da mesma Companhia no Estado do Brasil**. In: APUG, n.1067, [1607?], f.29r-29v).

²³¹ “E lembrado do muito que na Índia Oriental faziam em ambas estas empresas, o santo padre Beato Francisco Xavier, e outros Padres da Companhia, que naquelas partes andavam, [...] pediu ao padre mestre Simão, Provincial em Portugal, alguns padres para esta missão, e particularmente insistiu lhe desse para Superior de todos o padre Manuel da Nóbrega, e quis fosse ele o primeiro que declarasse a fé de Deus Nosso Senhor neste Estado”. (Ibid., p.6r-p.6v)

²³² A dedicatória de Horácio Cardon ao padre geral da Companhia, Mutio Vitelleschi, nas primeiras páginas da biografia de 1617, é um forte indício de que a encomenda da impressão do manuscrito de Beretário saiu diretamente da Cúria da Ordem para a tipografia em Lyon, em especial a frase “[...] Integer, fateor, & membris omnibus absolutus abs te in meas venit manus [...]”. “[...] Aquilo que é concluído por completo sobre todos os membros, confesso, vem para as minhas mãos de ti [...]”. (BERETÁRIO, Sebastião. **Josephi Anchietae Societatis Jesu Sacerdotis in Brasilia defuncti Vita**. Lugduni, Sumptibus Horatij Cardon, 1617, sem paginação, tradução nossa). A frase nos permite supor que havia um fluxo constante de obras manuscritas de caráter biográfico sobre jesuítas que eram enviadas em nome do prepósito ou do governo geral da Companhia para a tipografia lionesa.

A versão adaptada da biografia de Rodrigues, escrita em latim pelo companheiro Sebastião Beretário, tendo sido preparada na província castelhana foi enviada manuscrita para Roma para ser lida, sofrer alguma censura, se necessário, e obter aprovação do padre Geral para a publicação, o que foi feito em princípios de 1616, como consta nas folhas iniciais do impresso. Nos meses seguintes, o texto foi enviado à França, onde recebeu a concessão e as licenças de impressão que deveriam ser dadas pela autoridade real e pelas autoridades religiosas lionesas antes de seguir para a tipografia²³³. Em 1617, o livro impresso veio a público. Reimpresso no mesmo ano em Colônia, foi traduzido e publicado cinco vezes nos cinco anos seguintes em locais diferentes, sempre por iniciativa de jesuítas. A velocidade com que a “*Josephi Anchietae Societatis Jesu Sacerdotis in Brasilia defuncti Vita*” se espalhou pela Europa centro-ocidental sugere, ao menos, duas questões. A primeira é a de que a encomenda de impressão junto à uma tipografia de Lyon, em particular a dos irmãos Cardon, não teria sido casual.

Os jesuítas não tinham dificuldade em imprimir e distribuir a literatura por eles produzida, especialmente em cidades onde dirigiam instituições de ensino, como é o caso dos locais de publicação das biografias anchietanas. Normalmente, em locais onde a Companhia instalava seus colégios, a tipografia local crescia e prosperava. Uma grande quantidade de casas editoriais surgiu e se desenvolveu publicando livros e folhetos escolásticos, avisos e obras de devoção, obras teológicas, jurídicas, políticas e históricas²³⁴.

Contudo, em princípios do século XVII, Lyon se constituía como um importantíssimo e ativo centro tipográfico, onde eram recebidas e impressas obras dos mais diversos gêneros, vindas de áreas de norte a sul da Europa, inclusive muitas obras teológicas contra-reformistas de grande relevância nos debates da época. Além disso, a cidade abrigava um mercado livreiro internacional, inserido em uma rede de circulação de livros de direito, de medicina, de história, de política e de outros temas, mas, sobretudo, de temática religiosa. A Companhia de Jesus utilizava largamente essa estrutura tipográfica e a rede de distribuição editorial lionesa, especialmente quando queria dar a uma obra a máxima difusão em toda a Europa. Para isso, os jesuítas normalmente encarregavam a maior tipografia da cidade para preparar a impressão, a dos irmãos Cardon. Esse parece ter sido o caso da biografia de Anchietae. A fim de divulgar com rapidez e eficiência a figura do padre pintada por Beretário, isto é, como representante de uma Ordem universal, modelo virtuoso de missionário e apóstolo militante, a Cúria romana jesuítica

²³³ Concedidas, respectivamente, em abril e em outubro de 1616. Cf. BERETÁRIO, Sebastião. **Josephi Anchietae Societatis Jesu Sacerdotis in Brasilia defuncti Vita**. Lugduni, Sumptibus Horatij Cardon. 1617, sem paginação

²³⁴ Cf. MARTIN, Henri-Jean. La circolazione del libro in Europa ed il ruolo di Parigi nella prima metà del Seicento. In: PETRUCCI, Armando (org.). **Libri, Editori e Pubblico nell'Europa Moderna**. Guida storica e critica. Roma-Bari: Laterza, 1977, p.105-160.

incumbiu os famosos tipógrafos lioneses da tarefa. Muito provavelmente foi através da vasta rede de recepção e envio de obras manuscritas e impressas que cortava toda a Europa, e na qual os Cardon estavam muito bem inseridos, que a publicação lionesa chegou tão rapidamente à cidade de Colônia, em território germânico, e foi impressa ainda no mesmo ano. E não surpreenderia se os exemplares latinos que serviram de base às traduções feitas em Salamanca, Douay, Ingolstadt e Turim nos anos seguintes tivessem chegado da mesma maneira às respectivas cidades, cujos mercados editoriais também eram atendidos pela famosa casa tipográfica de Lyon²³⁵. Sendo assim, nos parece que havia de fato a intenção, por parte da Cúria, de promover uma ampla e rápida difusão da representação de Anchieta que era veiculada pela biografia escrita por Beretário.

Além disso, alguns indícios apontam para o interesse, não apenas da Cúria, como das províncias jesuíticas onde foram impressas as “Vidas”, em promover o amplo conhecimento das mesmas tanto junto ao público interno quanto externo à Ordem. Estamos nos referindo principalmente a aspectos ligados à materialidade das publicações, como a língua e o formato dos impressos. A encomenda da Cúria de uma biografia escrita em latim, língua dominada pelos religiosos, foi feita para facilitar a sua tradução pelos companheiros de diferentes províncias. O que de fato ocorreu. Praticamente todas as biografias seiscentistas publicadas de Anchieta foram traduzidas do latim para as línguas dos locais onde foram impressas, com exceção apenas das de 1617. Os formatos de impressão também constituem indícios importantes de que haveria algum estímulo à difusão do texto. A maioria das biografias anchietanas foi impressa em 8º ou em 12º, formatos considerados “portáteis” ou “de bolso”, normalmente usados quando se desejava baratear o custo e, portanto, o valor do livro no mercado, facilitando assim o acesso e,

²³⁵ Cf. MARTIN, Henri-Jean. La circolazione del libro in Europa ed il ruolo di Parigi nella prima metà del Seicento. In: PETRUCCI, Armando (org.). **Libri, Editori e Pubblico nell'Europa Moderna**. Guida storica e critica. Roma-Bari: Laterza, 1977, p.145-156.

por conseguinte, a circulação dos textos²³⁶. Desse modo, a baixo custo e publicadas em língua local, as biografias de José de Anchieta poderiam chegar a muitos leitores e ouvintes²³⁷.

As duas características físicas, comuns a quase todas as biografias impressas entre 1617 e 1670, reforçam a hipótese de que a intenção era estimular o amplo conhecimento daqueles textos. Isto nos leva à segunda questão vinculada à ampla e rápida circulação da “Vida” do padre do Brasil e as suas traduções: que motivação ou motivações teriam mobilizado não apenas a Cúria como algumas províncias europeias a divulgarem uma representação de José de Anchieta em vestes de representante no Novo Mundo da Companhia apostólica universal?

2.2.1. A criação de uma identidade pela e para a Companhia de Jesus

Com a ampliação do uso das tipografias na Europa ao longo do século XVI, a Companhia de Jesus foi uma das ordens religiosas que mais se utilizou do mecanismo para

²³⁶ No século XVII, os formatos mais comuns de livros impressos eram “in folio”, no qual o livro era composto por folhas impressas dobradas apenas uma vez, que formavam quatro páginas e resultava em livros de dimensões maiores, aproximadamente entre 40 e 50 centímetros de altura e 26 de largura ; “in quarto” (ou 4º), no qual cada folha de papel impressa era dobrada duas vezes, formando oito páginas, com dimensões aproximadas de altura e largura de 26 cm x 20 cm; “in octavo” (ou 8º), no qual cada folha era dobrada três vezes, formando dezesseis páginas (20 cm x 13 cm); “in dodicesimo” (ou 12º) composto pelo menos de dois terços de uma folha dobrado três vezes e um terço de uma folha dobrado duas vezes ; e “in sedicesimo” (ou 16º), composto pelo menos por duas meias folhas, cada uma dobrada três vezes (13cm x 10 cm). Havia formatos ainda menores, como “in diciottesimo” (ou 18º), de dimensões aproximadas de 12,5 cm x 8 cm, e “in ventiquattresimo” (24º). Quanto mais dobraduras e menor fossem as dimensões da folha utilizada, menor o formato da publicação e menor o custo de sua produção, vinculado, entre outros fatores, à quantidade e à qualidade das folhas de papel utilizadas na impressão de uma obra. As obras em formato “in folio”, compostas por folhas dobradas apenas uma vez, tinham um custo e um preço mais elevados por isso, o que ajudava a restringir o público consumidor desse formato. Cf. Libro Antico: Descrizione. In: SAPORI, Giulia (ed.). **Regole di catalogazione per SBN**. Disponível em: < <http://manualesapori.cilea.it/index.php?id=1603>>. Acesso em 05 de Outubro de 2016; GIANNINI, Guido. Formato. **Enciclopedia Italiana** (1932). Disponível em:< [http://www.treccani.it/enciclopedia/formato_\(Enciclopedia-Italiana\)/>](http://www.treccani.it/enciclopedia/formato_(Enciclopedia-Italiana)/>). Acesso em: 16 Nov. 2016; CHARTIER, Roger (ed.). **The Culture of print**. Power and the uses of print in Early Modern Europe. Cambridge: Polity Press, 1989, p.2; FEBVRE, Lucien; MARTIN, Henri-Jean. **The coming of the book**. The impact of printing, 1450-1800. Londres: NLB, 1976, p.69; p.319-321. No apêndice A, localizado ao final desta tese, onde apresentamos uma cronologia dos vinte e cinco textos biográficos sobre José de Anchieta escritos entre 1598 e 1677, incluímos a informação sobre o formato tipográfico de cada um.

²³⁷ Segundo Chartier, entre os séculos XV e XVII, as leituras eram partilhadas de diversas maneiras, atingindo um público muito mais amplo do que se costumava supor. Por exemplo, era muito frequente que um mesmo impresso ou livro circulasse em diversos meios sociais, o que resultava em um número de leitores de uma obra muito superior ao número de cópias físicas do texto. Além disso, a leitura oralizada era o modo corrente, esperado de apropriação das obras impressas, qualquer que fosse o seu gênero, ainda em concorrência com a leitura silenciosa e individual. Muito comum em ambientes urbanos, aquela forma de leitura criou um vasto público para os textos impressos, que incluía os pouco alfabetizados e os analfabetos. Afinal, em uma comunidade, bastava que um soubesse ler para que o texto pudesse ser conhecido por muitos. Cf. CAVALLLO, Guglielmo; CHARTIER, Roger (org.). **História da leitura no Mundo Ocidental**. São Paulo: Editora Ática, 1999. v.2, p.118-125.

reproduzir textos dos mais diversos gêneros literários, em geral de autoria de um membro da Ordem. Fosse para ampliar o alcance de sua ação apostólica e pedagógica, para melhor instrumentalizar e orientar seus membros em suas atividades, para divulgar e exaltar a própria Companhia, ou para intensificar sua projeção social, cultural e política em determinados contextos e temas, os jesuítas se destacaram por utilizarem o texto, impresso e manuscrito, como instrumento de ação²³⁸.

De fato, desde os primeiros anos de existência da Sociedade de Jesus, a escrita ocupou um lugar fundamental no funcionamento da Ordem. Vista a estrutura hierárquica verticalizada da Companhia e a crescente dispersão de seus membros por lugares tão diferentes e distantes, os superiores do novo instituto religioso estiveram cientes, desde os primeiros anos, da importância da comunicação escrita, entendida como instrumento para conservar a necessária união e obediência do corpo com sua cabeça. Essa comunicação, fundamentalmente epistolar, não só se converteu em uma peça essencial para o governo e funcionamento institucional e burocrático da Companhia, mas também funcionou como meio eficaz para que as várias províncias jesuíticas pudessem saber umas das outras. A comunicação escrita das províncias com a Cúria Geral e entre si permitiu a circulação de modelos de atuação apostólica e de exemplos edificantes que reforçavam um sentimento de união e identidade entre os jesuítas. Ao mesmo tempo, estes escritos serviram muitas vezes como dispositivos propagandísticos voltados para os públicos interno e externo²³⁹.

Cartas anuais e cartas edificantes, a princípio manuscritas e voltadas para circulação interna, a partir das últimas décadas do século XVI começaram a ser produzidas com mais frequência para circularem fora da Companhia também, em volumes impressos²⁴⁰. Às funções informativa e edificante, somava-se, e às vezes sobrepunha-se, o objetivo de celebrar e

²³⁸ Cf. PALOMO, Federico. Cultura Religiosa, Comunicación y Escritura en el Mundo Ibérico de la Edad Moderna. In: MARTÍN, Eliseo Serrano (Org.). **De la tierra al cielo**: Líneas recientes de investigación en historia moderna. Zaragoza: Fundación Española de Historia Moderna, Institución Fernando el Católico, 2012, p.70-71.

²³⁹ Cf. PALOMO, Federico. Misioneros, libros y cultura escrita em Portugal y Espana durante il siglo XVII. In: ZUPANOV, Inés, et al. (org). **Missions d'évangélization et circulation des savoirs. Siècles XVI-XVIII**. Madri: Casa de Velázquez, 2011, p.144.

²⁴⁰ A professora Eliane Fleck nos informa que as cartas anuais ou “[...] *Litterae Anuae* constituíam a correspondência periódica que os Padres Provinciais enviavam ao Padre Geral da Companhia de Jesus. Elas se baseavam nos relatórios anuais que o provincial recebia dos superiores de residências, colégios, universidades e missões junto aos índios. Continham detalhada informação sobre as casas, suas obras, pessoas e atividades [...]”. Cf. FLECK, E. C. D. A morte no centro da vida: reflexões sobre a cura e a não-cura nas reduções jesuítico-guaranis (1609-75). **História, Ciências, Saúde**, Manguinhos, v.11, n.3, p.635-660, set.-dez., 2004. Entre as décadas de 1580 e 1610, vieram a público mais de uma centena de publicações de cartas e avisos de missionários da Companhia de Jesus atuantes nas missões das Índias Orientais e Ocidentais e da África. Cf. CARAYON, Auguste. **Bibliographie historique de la Compagnie de Jésus**. Paris: Auguste Durand Libraire, 1864, p.62-137 (“Missions d’Asie et d’Afrique”); p.176-202 (“Missions d’Amérique”).

propagandear os sucessos das missões da Ordem, além de divulgar uma imagem heróica e virtuosa do missionário jesuíta²⁴¹.

A produção escrita também se desenvolveu na Companhia por conta da ampliação de suas atividades pedagógicas. Nos primeiros anos de existência da Sociedade de Jesus, os jesuítas defendiam a fé cristã contra as heresias protestantes e a propagavam basicamente através das pregações em missões itinerantes. Contudo, a complexidade do combate teológico exigia uma formação escolar consistente, que não era oferecida pelas poucas escolas de formação clerical de então. Assim, por necessidade de preparar melhor seu próprio pessoal, a nova ordem fundou escolas e se lançou à atividade do ensino. Rapidamente, os jesuítas se notabilizaram pela eficiência e alta qualidade de seus colégios e professores. Em poucos anos, muitas vezes a pedido ou convite de governos ou grupos aristocráticos locais, a Companhia ampliou suas atividades e instituições de ensino, que passaram a atender não só ao público interno da Ordem, mas foram abertas a outros religiosos e ao público laico²⁴². Consequentemente, a produção de textos escritos não apenas cresceu como se diversificou. Através e a partir das classes de Teologia, Filosofia, Física, Lógica, Astronomia, entre outras, os jesuítas se posicionaram e participaram da construção de saberes e das principais controvérsias nos mais diferentes campos do conhecimento, inclusive as do catolicismo pós tridentino. Já em fins do século XVI, os padres da Companhia produziam e publicavam obras de diversos gêneros e temas, tanto para servirem aos estudantes, como para intervirem e influenciarem nos debates religiosos, políticos, sociais e culturais da época.

A escrita, portanto, em formato manuscrito ou impresso, sempre cumpriu várias funções importantes na Companhia de Jesus, fosse ela voltada para o público interno, externo ou para ambos. Entre os gêneros literários explorados pelos membros da Ordem, o histórico foi largamente utilizado em diversas variantes: histórias, crônicas, relações, biografias e hagiografias, por exemplo. Contudo, em todas as suas variações, a escrita histórica geralmente assumiu um caráter edificante e propagandístico. Não que essa fosse uma característica

²⁴¹ A correspondência epistolar foi usada como instrumento de governo e de divulgação da atuação missionária da Companhia com o fim não só de edificar e estimular a vocação missionária, mas também para propagandear e perpetuar a memória e a história da Companhia em terras de missão. As cartas edificantes, no fim do século XVII se tornaram um verdadeiro gênero literário de grande sucesso. Cf. PAVONE, Sabina. **I gesuiti**. Dalle origini alla soppressione. Roma-Bari: Editora Laterza, 2004, p.69. Entre 1550 e 1650, vieram a público mais de duzentas e sessenta obras impressas de caráter histórico sobre as províncias e missões orientais da Companhia de Jesus (Goa, Malabar, Japão e China, e em missões em territórios persas e na Etiópia), todas escritas por jesuítas e publicadas em diversas línguas em diversos pontos da Europa. O número elevado de publicações constitui um indício importante do uso propagandístico desses impressos pela Companhia. Cf. CARAYON, Auguste. **Bibliographie historique de la Compagnie de Jésus**. Paris: Auguste Durand Libraire, 1864, p.62-137.

²⁴² Cf. PAVONE, Sabina. **I gesuiti**. Dalle origini alla soppressione. Roma-Bari: Editora Laterza, 2004, p.53.

particular dos jesuítas. Todas as ordens religiosas, ao contarem suas próprias histórias, o faziam desta forma²⁴³.

De fato, desde o início do século XVI, as famílias religiosas, antigas e modernas, passaram a se empenhar na construção e na divulgação de suas próprias histórias. As primeiras iniciativas recorreram à escrita da história das figuras eméritas ou fundadoras de cada família religiosa. A estes sujeitos era atribuída a santidade, principalmente em seu sentido teológico, isto é, enquanto manifestação visível da presença e da vontade de Deus no mundo²⁴⁴. Por ser um elemento da cultura católica que conferia glória e prestígio às comunidades, religiosas ou laicas, muitas ordens procuravam associar a sua fundação e/ou existência no mundo a um santo, de preferência um pertencente ao próprio grupo. Assim, muitas das narrativas históricas produzidas e publicadas pelas diversas famílias religiosas assumiam um caráter hagiográfico ao tratarem de um ou de vários de seus membros. Tais produções escritas procuravam constituir e fixar uma determinada memória histórica da respectiva ordem, na qual geralmente se reivindicava a origem providencial do grupo, destacava-se o seu sucesso no interior da Igreja romana, a originalidade dos valores espirituais praticados e dos modelos comportamentais em comparação a outras experiências religiosas. Ao construírem uma narrativa sobre o passado da ordem, esses textos apresentavam, retoricamente, a origem histórica das características presentes da mesma. Por exemplo, ao destacarem a santidade e outras virtudes e atividades como próprias dos fundadores, ou dos homens e mulheres eminentes da ordem, tais narrativas apresentavam essas características como peculiares e constitutivas das próprias ordens, porque existiam desde sua fundação. Sendo assim, esses elementos apresentados como de origem caracterizariam todos os membros do grupo, formando uma identidade coletiva²⁴⁵.

A produção e a publicação pelas ordens religiosas de obras que apresentavam uma certa memória histórica e uma determinada identidade coletiva visavam alcançar não apenas a comunidade interna a cada uma, cuja formação e identificação religiosa seriam reforçadas por esses textos, mas também os eclesiásticos em geral e outras famílias religiosas, com quem

²⁴³ Cf. GOTOR, Miguel. **Santi Stravaganti**. Agiografia, ordini religiosi e censura ecclesiastica nella prima età moderna. Roma: Aracne Editrice, 2012, p.16. Um exemplo emblemático da escrita apologética e propagandística da história de uma ordem religiosa é a “Historia della Compagnia di Gesù”, do Padre Daniel Bartoli, publicada entre 1650 e 1673. Além de ser uma grande apologia à empresa missionária da Ordem, reforçou a imagem propagandeada havia bastante tempo do missionário jesuíta como “verdadeiro herói”. Cf. PAVONE, op.cit., p.70.

²⁴⁴ Cf. GAJANO, Sofia Boesch. **La santità**. Roma-Bari: Editori Laterza, 1999, p.5.

²⁴⁵ Cf. PALOMO, Federico. Cultura Religiosa, Comunicación y Escritura en el Mundo Ibérico de la Edad Moderna. In: MARTÍN, Eliseo Serrano (Org.). **De la tierra al cielo**: Líneas recientes de investigación en historia moderna. Zaragoza: Fundación Española de Historia Moderna, Institución Fernando el Católico, 2012. p.82-84.

disputavam posições de prestígio no interior do tecido político-institucional da Igreja romana²⁴⁶.

Crônicas, histórias, relações de missionários, biografias devotas, elogios e hagiografias foram alguns dos tipos de textos históricos aos quais os jesuítas se dedicaram, com maior intensidade a partir do governo do Padre Geral Claudio Aquaviva (1581-1615). Estes tipos de narrativa, além de cumprirem uma função edificante, ao apresentarem exemplos de espiritualidade e de vida moral cristã, e uma função propagandística, foram também utilizados na construção e na consolidação de memórias históricas e de identidades coletivas pelos membros da Companhia de Jesus²⁴⁷. Já no século XVI, mas principalmente a partir do Seiscentos, a produção jesuítica de obras de caráter histórico sobre a própria Companhia e sobre seus membros aumentou significativamente, não só nas e sobre as províncias europeias, como principalmente sobre as missões nos outros continentes²⁴⁸.

A historiografia jesuítica sobre o nascimento da Ordem, sua expansão no primeiro século e o perfil histórico do fundador sempre teve um caráter apologético e hagiográfico, caráter que foi alimentado ao longo dos séculos pelos próprios jesuítas, cientes da sua importância na construção da autorrepresentação que desejavam divulgar para o público externo, e da sua importância na construção de uma auto-consciência interna. O generalato de Claudio Aquaviva é considerado um período crucial nesse processo. A identidade jesuítica e a memória histórica da Ordem que começaram a ser formuladas em seu governo pelos confrades na Europa, muitas vezes com o apoio e incentivo da Cúria Generalícia, foram perpetuadas pelo menos até fins do século XVIII, quando a Companhia foi extinta²⁴⁹.

²⁴⁶ Cf. MICHETTI, Raimondo. Le raccolte di Vite di Santi come fonti per la Storia degli Ordini Religiosi d'età moderna. In: PELLEGRINO, Bruno (Org.). **Ordini religiosi, santi e culti tra Europa, Mediterraneo e Nuovo Mondo** (secoli XV-XVII). Atti del V Convegno Internazionale AISSCA. Lecce: Congedo Editore, 2009, p.21-38.

²⁴⁷ PALOMO, Federico. Cultura Religiosa, Comunicación y Escritura en el Mundo Ibérico de la Edad Moderna. In: MARTÍN, Eliseo Serrano (Org.). **De la tierra al cielo: Líneas recientes de investigación en historia moderna**. Zaragoza: Fundación Española de Historia Moderna, Institución Fernando el Católico, 2012, p.82.

²⁴⁸ De acordo com Auguste Carayon, entre “Notícias”, “Relações” e “Histórias”, foram impressas, entre as décadas de 1550 e 1650 na Europa, mais de trezentas e vinte obras de caráter histórico sobre todas as províncias e missões da Companhia de Jesus fora da Europa. Cf. CARAYON, Auguste. **Bibliographie historique de la Compagnie de Jésus**. Paris: Auguste Durand Libraire, 1864, p.62-137 (“Missions d’Asie et d’Afrique”); p.176-202 (“Missions d’Amérique”).

²⁴⁹ Cf. MONGINI, Guido. Censura e identità nella prima storiografia gesuitica (1547-1572). In: FIRPO, Massimo (org.). **Nunc Alia Tempora, Alii Mores**. Storici e storia in età posttridentina. Florença: Leo Olschki Editore, 2005, p.169-170; BROGGIO, P., et al. (ed.). **I gesuiti ai tempi di Claudio Acquaviva**. Strategie politiche, religiose e culturali tra Cinque e Seicento. Brescia: Morcelliana, 2007, p.8-12.

2.2.1.1. O generalato de Aquaviva e a construção de uma identidade missionária e universal para a Companhia de Jesus (1581-1615)

Com a morte de Inácio de Loyola, em 1556, os jesuítas europeus e o núcleo dirigente romano se empenharam em produzir uma obra oficial voltada para fixar uma representação institucional do fundador e das origens da Companhia. Durante o generalato de Diego Lainez (1556-1565) já circulava entre as províncias europeias a ideia de se escrever uma biografia de Loyola e uma história das origens da Sociedade de Jesus. Quem o fez primeiro foi o Padre Pedro de Ribadeneyra, por ordem do então Padre Geral Francisco Borgia. Estimular a produção de uma biografia oficial do fundador, ainda que o intuito inicial fosse mais político e propagandístico, foi uma das primeiras iniciativas historiográficas importantes capitaneadas pela Cúria romana da Ordem na direção da construção de uma memória histórica institucional e de uma identidade jesuítica coletiva.

Contudo, apesar de a “*Vita Ignatii Loyolae*”, escrita por Pedro de Ribadeneyra e publicada em 1572, ter sido a primeira biografia impressa sobre o fundador, foi a “*De vita et moribus Ignatii Loiolae*”, do Padre Gian Pietro Maffei, publicada em 1585, que alcançou verdadeiro sucesso editorial entre os jesuítas²⁵⁰. A obra serviu de parâmetro, tanto em forma quanto em conteúdo, para as narrativas históricas, hagiográficas e discursos apologéticos em geral produzidos posteriormente pela Companhia²⁵¹. Nela são destacadas determinadas características do fundador, como o comportamento pessoal virtuoso, a vocação militar e a *imitatio Christi*, isto é, o auto-sacrifício para a salvação espiritual do próximo, que serviram de base, nos anos seguintes, para a formulação de uma identidade coletiva para a Ordem. Outro elemento presente na biografia de Maffei, e talvez ainda mais importante do que os demais na construção identitária, porque servia como legitimação teológica da Companhia, é a caracterização de Loyola como antítese histórica de Lutero, uma nova arma trazida pela Providência divina para lutar contra uma nova heresia. O providencialismo e a função de combate ao protestantismo logo se consolidaram também como fortes características identitárias da Ordem²⁵².

²⁵⁰ Cf. GOTOR, Miguel. **Santi Stravaganti**. Agiografia, ordini religiosi e censura ecclesiastica nella prima età moderna. Roma: Aracne Editrice, 2012.p.199-200; MONGINI, Guido. Censura e identità nella prima storiografia gesuitica (1547-1572). In: FIRPO, Massimo (Org.). **Nunc Alia Tempora, Alii Mores**. Storici e storia in età posttridentina. Florença: Leo Olschki Editore, 2005, p.184.

²⁵¹ Cf. MOTTA, Franco. La compagnia sacra: Elementi di un mito delle origini nella storiografia sulla Compagnia di Gesù, **Rivista Storica Italiana**. Roma-Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, v.117, fascículo 1, p.6-8, 2005.

²⁵² Ibid., p.8.

As primeiras biografias inicianas acabaram se estabelecendo como textos mitológicos fundadores da comunidade jesuíta. À figura de Loyola é atribuída uma heroicidade e sobrenaturalidade que foram associadas à história da Sociedade de Jesus e aos seus membros em obras posteriores. De fato, estes são dois elementos de que a Companhia bem soube se aproveitar em sua estratégia propagandística, ao associá-los ao início do cristianismo e aos primeiros cristãos. Isto é, uma das formas de autorrepresentação identitária mais importante da Companhia era a sua íntima semelhança com a igreja primitiva evangélica, elemento que, desde os primeiros anos da Ordem, os jesuítas fizeram questão de ressaltar²⁵³. Fosse em obras escritas ou imagéticas, a representação dos jesuítas como os novos apóstolos de Cristo e como soldados atuantes na defesa e propagação da fé cristã, armados com as principais virtudes do próprio Cristo, se tornaram comuns. Tais elementos compunham um ideal de santidade virtuosa e ativa, cuja origem era atribuída a Loyola²⁵⁴. De fato, a sobreposição entre a biografia de Inácio e o desenvolvimento inicial da Companhia constituiu uma formula central na historiografia da Ordem, segundo a qual a santidade do Instituto, e com ela, a sua legitimidade, eram garantidas pela santidade do fundador²⁵⁵. Foi o generalato de Aquaviva que promoveu a definição e a propagação, interna e externa, de uma identidade coletiva jesuítica caracterizada pelo combate à heresia, pela militância apostólica e pela santificação pessoal dos companheiros.

Em 1619, poucos anos após a sua morte, começou a ser lido, no refeitório da Casa Professa da Companhia de Jesus em Roma, um certo “Catalogo d’alcuni martiri ed altri uomini più illustre in santità della Compagnia di Gesù”. Trata-se do primeiro menolégio da Companhia de Jesus considerado oficial, ou seja, aprovado pelo padre Geral e cujas cópias deveriam circular em todas as províncias. Os menolégios consistiam em coletâneas de biografias curtas ou elogios fúnebres de membros da Companhia, considerados insígnies por terem se destacado nas virtudes religiosas ou pelo ardor apostólico e missionário. De caráter edificante, eram uma espécie de versão reduzida e voltada para o público interno das “vidas exemplares”, gênero

²⁵³ Cf. MONGINI, Guido. Censura e identità nella prima storiografia gesuitica (1547-1572). In: FIRPO, Massimo (Org.). **Nunc Alia Tempora, Alii Mores**. Storici e storia in età posttridentina. Florença: Leo Olschki Editore, 2005, p.181.

²⁵⁴ De acordo com Bernadette Majorana, comportamentos como a oferta de si pela salvação do próximo, seguindo o modelo de Cristo, a militância apostólica, e a defesa e propagação da fé pelo mundo tal como novos apóstolos de Cristo já constavam nos Exercícios Espirituais e na *Formula Instituti*, elaborados por Loyola, e foram associados a esse ideal de santidade ativa próprio aos jesuítas. Cf. MAJORANA, Bernadette. Tra carità e cultura. Formazione e prassi missionaria nella Compagnia di Gesù. In: BROGGIO, P.; CANTÚ, F.; FABRE, P.; ROMANO, A. (ed.). **I Gesuiti ai tempi di Claudio Acquaviva**. Strategie politiche, religiose e culturali tra Cinque e Seicento. Brescia: Morcelliana, 2007, p.235-237; GOTOR, Miguel. **Santi Stravaganti**. Agiografia, ordini religiosi e censura ecclesiastica nella prima età moderna. Roma: Aracne Editrice, 2012, p.189-190.

²⁵⁵ Cf. MOTTA, Franco. La compagnia sacra: Elementi di un mito delle origini nella storiografia sulla Compagnia di Gesù, **Rivista Storica Italiana**. Roma-Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, v.117, fascículo 1, p.13-14, 2005.

literário bastante comum no século XVII²⁵⁶. Por ser uma primeira coletânea de caráter biográfico e edificante, sobre companheiros considerados exemplares, voltada para circulação interna, e aprovada pelo governo geral, a análise do documento pode nos oferecer uma boa ideia do estado em que se encontrava o processo de construção e consolidação da memória e da identidade coletivas da Ordem iniciado no generalato de Aquaviva.

Cópias manuscritas desse primeiro menológico oficial rapidamente se difundiram entre as casas da Companhia na Europa, onde normalmente seus trechos eram lidos diariamente nos refeitórios. Esta coletânea reúne mártires, beatos e os varões considerados mais ilustres da Ordem, cujos exemplos de vida e virtudes deveriam cumprir essencialmente uma função edificante, ajudando a modelar práticas e comportamentos, especialmente entre os membros que ainda estavam em formação²⁵⁷. Em 1619, a Companhia só contava com três beatos oficialmente reconhecidos: Inácio de Loyola, Francisco Xavier e Luis Gonzaga, e um não oficial, Stanislau Kostka²⁵⁸. Nenhum jesuíta havia sido confirmado pela Santa Sé como mártir ou santo até então. Apesar disso, os termos “mártir” e “santo” são usados largamente para caracterizar os personagens do menológico, e Kostka é tratado por “beato”. Nesse caso, a despeito do reconhecimento oficial, as designações elogiosas são utilizadas para inspirar os jovens jesuítas a imitarem a total dedicação ao apostolado daqueles mais destacados.

Em pouco tempo esse menológico oficial foi expandido, inclusive a pedido das províncias, que enviavam pequenos textos biográficos sobre seus membros mais insígnies, mortos com reputação de perfeição e santidade religiosa²⁵⁹. Contudo, e talvez principalmente em suas primeiras versões, antes dos acréscimos das províncias, o menológico nos aponta para os principais comportamentos, virtudes e atividades valorizadas e difundidas entre os companheiros pela Cúria Geral, ou seja, nos aponta para o modelo ideal de jesuíta, para a identidade coletiva que se consolidava na época.

²⁵⁶ Cf. RODRIGUES, Luis Fernando Medeiros. *Ad ommium solatium et aedificationem*. Os Menológicos na Companhia de Jesus: gênese, desenvolvimento e reforma. In: XXVI SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 2011, São Paulo. **Anais do XXVI Simpósio Nacional da ANPUH - Associação Nacional de História**. São Paulo: ANPUH-SP, 2011. v. 1, p. 01-19.

²⁵⁷ Cf. RODRIGUES, Luis Fernando Medeiros. *Ad ommium solatium et aedificationem*. Os Menológicos na Companhia de Jesus: gênese, desenvolvimento e reforma. In: XXVI SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 2011, São Paulo. **Anais do XXVI Simpósio Nacional da ANPUH - Associação Nacional de História**. São Paulo: ANPUH-SP, 2011. v. 1, p. 01-19.

²⁵⁸ Segundo Domínguez e O'Neill, Stanislau Kostka foi considerado beato pela Companhia de Jesus em 1605, junto com Luis Gonzaga, mas a beatificação feita pela Santa Sé só ocorreu em 1670. Cf O'NEILL, Charles; DOMÍNGUEZ, Joaquín Ma. **Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús Biográfico-Temático**. Roma/Madrid: Universidad Pontificia Comilla, 2001.

²⁵⁹ Cf. RODRIGUES, op.cit.

Para fins de análise, tomamos como referência não o primeiro menolégio em si, de 1619, mas uma versão do mesmo, um pouco posterior e ampliada, manuscrita entre 1619 e 1622 também para a Casa Professa da Companhia, em Roma, intitulada “Elogii di Padri Gesuiti che si leggevano nel Reffetorio della Casa Professa del Gesù di Roma”²⁶⁰. Nesses elogios se evidencia, através das brevíssimas notícias biográficas, a recorrência de algumas características e atividades específicas dos membros que ali figuram. Dos 77 sujeitos citados, mais dois grupos também biografados (os chamados “mártires do Brasil” e “mártires de Salsete”), a maioria é composta por missionários, atuantes em diferentes partes do mundo. Destes, boa parte morreu em martírio, ou seja, em defesa da fé cristã, atacados por hereges ou gentios.

Considerando que as biografias institucionais do fundador da Companhia eram utilizadas internamente há bastante tempo como referência identitária principal para a Ordem, Loyola está presente nesse menolégio, além de um número significativo de sujeitos, dez deles, que foram seus companheiros ou fizeram parte da primeira geração de jesuítas, inclusive alguns dos primeiros padres Gerais. É claro que, por se tratar de um texto edificante, o que se exalta são as virtudes religiosas, o empenho apostólico, fosse em missões ou em atividades pedagógicas, e a perfeição espiritual dos mesmos²⁶¹.

Se avisa que amanhã, segundo de Dezembro, é a gloriosa memória do Beato Francisco Xavier, um companheiro do Beato Padre Inácio na fundação da Companhia e o primeiro desta que, passado às Índias Orientais, a plantou e espalhou por aqueles vastíssimos Reinos. O qual com Apostólico espírito, com fervorosa oração, com rigorosa penitência, com suma humildade, caridade, paciência, e todas as outras virtudes heróicas exercita o Apostólico ministério, correndo continuamente por mares tempestuosos e terras bárbaras, por remotíssimas e abandonadas nações, fez por todo o oriente fruto incrível, *tanto na reforma dos costumes nos fiéis, quanto na conversão dos infieis*²⁶².

²⁶⁰ **ELOGII di Padri Gesuiti che si leggevano nel Reffetorio della Casa Professa del Gesù di Roma**. Biblioteca Nazionale Centrale (Roma) (BNCR), **Fondo Gesuitico**, GES.1151, sem data, tradução nossa. Trata-se de um livreto manuscrito, provavelmente produzido entre fins de 1619 e princípios de 1622, pois aponta Loyola e Xavier como beatos. Visto que Xavier foi beatificado em outubro de 1619 e canonizado, assim como Loyola, em março de 1622, o livreto deve ter sido escrito nesse intervalo.

²⁶¹ Também é relevante o número de dez sujeitos que figuram no menolégio e são caracterizados como santos por terem realizado milagres, tido visões ou morrido com opinião de santidade.

²⁶² “S’avvisa che dimane secondo di Decembre è la gloriosa memoria del B.o Francesco Xaviero, uno de Compagni del B.P. Ignatio in fondare la Comp.a e il primo di essa che passato all’Indie Orientale la piantò, e sparse per quei vastissimi Regni. Quivi mentre con Apostolico spirito con ferventi orationi con rigorose penitenze, con somma humiltà, carità, pazienza, et ogn’altra heroica virtù essercita l’Apostolico ministero discorrendo continuamente per mari tempestosi, e terre barbare à remotissime et abbandonate nationi, frutto incredibile, tanto in riforma di costumi nei fideli quanto in conversione de gl’infideli, fece per l’oriente tutto” (**ELOGII di Padri Gesuiti che si leggevano nel Reffetorio della Casa Professa del Gesù di Roma**. BNCR, **Fondo Gesuitico**, GES.1151, sem data, p.45r, tradução nossa, o destaque é nosso).

A breve notícia sobre Xavier exemplifica bem não somente o tom pedagógico e edificante do menolégio, como alguns dos elementos de auto-identificação que se consolidavam internamente com o apoio da Cúria: a dedicação total a um apostolado fervoroso e heroico, que enfrentava “mares tempestuosos e terras bárbaras”; as muitas virtudes religiosas pessoais; a dedicação ao desenvolvimento espiritual próprio por meio de “fervorosa oração”; a realização da dupla tarefa essencial ao missionário jesuíta, isto é, a propagação da fé entre os pagãos e o melhoramento da vida e da doutrina entre os cristãos; e, a universalidade da ação e do espírito missionário da Companhia, que com Xavier, chegou aos “vastíssimos Reinos” das Índias Orientais.

A representação de Xavier remete às principais origens internas da identidade coletiva jesuítica que se consolidava. Por um lado, se vincula à biografia do fundador da Ordem, divulgado desde fins do Quinhentos, *ad intra* e *ad extra*, como defensor e apóstolo devotado e incansável do catolicismo romano, e como religioso perfeito nas virtudes e de comportamento santificado. Por outro lado, remete à fundação da Companhia e à definição da sua especificidade e tarefas prioritárias. Isto é, quando foi criada oficialmente em 1540, como uma ordem religiosa com fins pastorais, a Companhia de Jesus definiu, através da “Formula do Instituto”, os seus principais objetivos: o aperfeiçoamento das almas na vida e na doutrina cristãs, e a propagação da fé. Por aperfeiçoamento na vida e na doutrina entendia-se persuadir cristãos, hereges e pagãos a viverem uma vida reta, guiada pela moral cristã e pela luz divina (doutrina) através da realização de missões e atividades apostólicas. Ou seja, era uma ordem que fora criada para um apostolado externo e militante, sobretudo missionário.

Além disso, foi também em seu período de formação, que a Companhia definiu o seu “ethos”, a sua especificidade enquanto ordem religiosa, que os primeiros jesuítas chamaram de “nosso modo de proceder” (*noster modus procedendi*). Este consistia na santificação pessoal, ou seja, na busca interna e disciplinada da perfeição espiritual através de meditações e orações para que o jesuíta pudesse receber a salvação (Graça) divina, e no engajamento em atividades apostólicas de conversão e pregação, pois, segundo o preceito tomista, escola teológica seguida pelos jesuítas, tal trabalho de caridade em prol da salvação do próximo também contribuiria para a salvação individual²⁶³.

Em suma, a representação de Xavier exemplifica os principais elementos que compunham a identidade coletiva que era alimentada pela Cúria entre os companheiros entre

²⁶³ Cf. EISENBERG, José. **As missões jesuíticas e o pensamento político moderno**: encontros culturais, aventuras teóricas. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000, p.32-33.

as décadas de 1610 e 1620, isto é, a total dedicação à tarefa missionária, voltada principalmente para a salvação espiritual de si e do próximo, cristãos ou não, e a atuação universal da Ordem.

De fato, são estes elementos identitários que mais se destacam no menológico, o qual apresenta, ainda que de maneira bastante sintética, um panorama da atuação missionária e universal da Companhia de Jesus até então. Aparecem companheiros atuantes na Europa, como Alfonso Salmerón, um dos primeiros companheiros de Loyola, apresentado como um religioso de muita virtude, excelente doutrina e frutuosa pregação em suas missões na Finlândia e na Polônia²⁶⁴; Silvestro Landino, morto na Córsega, homem de verdadeiro espírito apostólico, eficientíssimo e infatigável, que fez maravilhoso fruto com suas missões²⁶⁵; Henrique Garnetto, “[...] religioso de notável virtude, doutrina e prudência, [que] depois de ter persistido por vinte anos, entre contínuos perigos de morte e outras inquietudes que governavam a missão da Inglaterra [...]”, morreu em martírio em 1606²⁶⁶; ou ainda Martino Laterna, pregador exemplar na Suécia, combateu os hereges e foi lançado ao mar pelos mesmos²⁶⁷. De outras partes do mundo, os exemplos também são vários, como o do Padre Pedro Martinez, primeiro da Companhia a passar para as Índias Ocidentais espanholas e “[...] tendo apenas posto o pé em terra firme na Flórida no ano do Senhor de 1566, foi morto por Bárbaros, e deu princípio à pregação com sangue [...]”²⁶⁸; ou os Irmãos Pedro Corrêa e João de Sousa, que “[...] no ano de 1554, obtiveram a mesma honra [o martírio] no Brasil [...], assassinados pelo povo Carijó enquanto se esforçavam em dar-lhes a conhecer a santa fé”²⁶⁹.

A outros elementos que formavam a autorrepresentação que se consolidava internamente, como a militância religiosa, o combate às heresias, a santificação pessoal e o comportamento virtuoso, os quais os jesuítas já se atribuíam coletivamente desde as primeiras biografias do fundador da Ordem, e que a representação de Xavier e dos outros companheiros exemplificam no menológico, o generalato de Aquaviva acrescentara de maneira definitiva e preponderante os ideais de vocação missionária e de apostolado universal.

O empenho da definição e na divulgação de uma identidade coletiva baseada nesses dois ideais era uma resposta do governo geral a desafios internos e externos vividos pela Ordem

²⁶⁴ **ELOGII di Padri Gesuiti che si leggevano nel Reffetorio della Casa Professa del Gesù di Roma.** BNCR, **Fondo Gesuitico**, GES.1151, sem data, p.16-16v.

²⁶⁵ *Ibid.*, p.19v.

²⁶⁶ “[...] religioso di segnalata virtù, dottrina e prudenza, doppo haver presso à venti anni tra continoui pericoli di morte, et altri affanni governata la missioni d’Inghilterra [...]”. (*Ibid.*, p.24r, tradução nossa).

²⁶⁷ *Ibid.*, p.35v.

²⁶⁸ “[...] et appena posto il piede in terra ferma nella Florida l’anno del Sig.re 1566 occiso da Barbari, dette principio alla predicatione col sangue”. (*Ibid.*, p.35r, tradução nossa).

²⁶⁹ “[...] l’anno 1554 ottennero l’istesso honore nel Brasil due Fratelli grandi servi di Dio, Pietro Correa, e Giovanni Sosa, ammazati da popoli Carigii mentre si sforzavano di disporli alla santa fede”. (*Ibid.*, p.39v, tradução nossa).

entre as duas últimas décadas do século XVI e as primeiras do século seguinte. Nesse período, a Companhia de Jesus viveu um processo de expressivo crescimento numérico e de ampliação e diversificação dos espaços de atuação, na Europa e no mundo²⁷⁰. A expansão geográfica da Ordem pôs seus integrantes em contato com conformações culturais e conjunturas políticas variadas. Por conseguinte, estratégias missionárias baseadas na adaptação (*adaptatio*) e na acomodação (*acomodatio*) aos contextos sociais e culturais específicos dos locais onde os jesuítas atuavam, uma postura definida e prevista nos Exercícios Espirituais, e que deveria orientar as técnicas e práticas apostólicas de qualquer jesuíta, se tornaram cada vez mais comuns²⁷¹. A adaptação dos missionários aos diferentes contextos favoreceu o surgimento de práticas religiosas diversas dentro da Ordem, e diferentes das ordinárias no contexto europeu e previstas pelas regras gerais, além de ter ocasionado o envolvimento dos padres em atividades não estritamente ligadas ao seu apostolado religioso. Tal situação gerou constantes críticas, conflitos e tensões entre os jesuítas e outras ordens religiosas, com grupos laicos e religiosos nas províncias, com governos seculares locais, além de reclamações de vários superiores nas missões, que se queixavam da escassa disciplina de muitos companheiros, além de uma “secularização” dos mesmos²⁷².

As cada vez mais longas distâncias que separavam as províncias do centro romano da Ordem e o crescimento numérico das mesmas também favoreciam a autonomia local, pois a comunicação entre as partes era difícil e demorada. Isso comprometia a orientação ou qualquer controle sobre questões e problemas cotidianos vividos pelos missionários, que muitas vezes demandavam respostas rápidas, além da dificuldade em orientar a ação dos companheiros em sociedades cujo funcionamento era desconhecido pelos dirigentes da Sociedade de Jesus. Inseridos em contextos específicos, os jesuítas frequentemente agiam conforme seus interesses e necessidades para realizar o trabalho apostólico²⁷³.

²⁷⁰ Ao longo do governo de Aquaviva, a Companhia só fez crescer, passou de 5.165 para 13.112 membros, de 21 para 32 províncias, e de 144 para 372 colégios em 1615. Cf. PAVONE, Sabina. **I gesuiti**. Dalle origini alla soppressione. Roma-Bari: Editora Laterza, 2004, p.36.

²⁷¹ Cf. CATTO, Michela; MONGINI, Guido; MOSTACCIO, Silvia. (org.). **Evangelizzazione e Globalizzazione**. Le missioni gesuitiche nell'età moderna tra storia e storiografia. Società editrice Dante Alighieri, 2010, p.1-4.

²⁷² Cf. BROGGIO, P; CANTÙ, F; FABRE, P.-A.; ROMANO, A. (ed.). **I Gesuiti ai tempi di Claudio Acquaviva**. Strategie politiche, religiose e culturali tra Cinque e Seicento. Brescia: Ed.Morcelliana, 2007, p.8-11. A título de exemplo, lembramos a nossa análise no capítulo 1 do desenvolvimento e da consolidação de uma estratégia missionária específica na província brasileira da Companhia, a dos aldeamentos, baseada na fixação dos missionários entre os catecúmenos e no exercício de tarefas e poderes temporais. Vimos como esse formato particular gerou constantes desacordos e conflitos entre a liderança da província e o governo geral da Ordem, principalmente durante o generalato de Aquaviva.

²⁷³ No caso da província brasileira, não raro uma carta enviada do Brasil para a Europa, fosse para Lisboa ou para Roma, levava mais de um ano para chegar. Além do transporte terrestre da correspondência até os portos, fosse na América ou na Europa, havia ainda a questão da disponibilidade e frequência das partidas dos navios, e o longo tempo da viagem transatlântica. Uma troca completa de correspondência que incluísse uma primeira carta enviada

Em suma, se a expansão numérica e geográfica da Companhia trouxe prestígio externo à Ordem, resultou também em iniciativas de caráter autonomista verificadas em diversas províncias, tendência que se intensificou durante o governo de Aquaviva e se constituiu como um grave problema interno para uma ordem estruturada de maneira hierarquizada como a dos jesuítas²⁷⁴.

As tentativas do governo de Aquaviva de administrar de maneira vertical a Companhia não tiveram muito sucesso²⁷⁵. O apostolado jesuítico, na Europa e fora dela, tendia, em maior ou menor grau, à autonomia. O padre Geral procurou combater esses impulsos reforçando a unidade da Ordem e a centralidade do seu governo romano. Promoveu uma correspondência mais frequente com as províncias, enviou visitantes, propôs o resgate da espiritualidade apostólica inaciana, normatizou a administração e o funcionamento das missões, procurou regulamentar e limitar o envolvimento dos companheiros nas cortes e em questões políticas locais. Eram tentativas de disciplinar e unificar um corpo missionário cada vez mais amplo e diverso, e de restringir sua atuação a questões de ordem espiritual, religiosa e moral²⁷⁶.

Foi nessa conjuntura problemática interna, em fins do século XVI, que o núcleo dirigente romano começou a se mobilizar mais sistematicamente no sentido de redefinir e defender uma identidade coletiva, bem como o seu papel na história da Igreja Católica, isto é, a sua memória histórica. A identidade jesuítica, até então associada a elementos como o combate à heresia, a militância apostólica e a santificação pessoal dos companheiros, ganhou uma nova ênfase no governo de Aquaviva, voltada para a universalidade e a vocação missionária da Ordem. Em suas cartas, instruções e decretos, o padre Geral procurava enfatizar

à Europa, uma réplica e uma tréplica poderia levar mais de meia década para ser completada. Cf. EISENBERG, José. **As missões jesuíticas e o pensamento político moderno**: encontros culturais, aventuras teóricas. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000, p.48.

²⁷⁴ Para estruturar a ordem religiosa que criava, Inácio de Loyola se inspirou nos modelos de governo centralizado e hierarquizado, comuns em sua época, principalmente no modelo piramidal de hierarquização da Igreja romana. Cf. FRANCO, José Eduardo. **O mito dos jesuítas**. Em Portugal, no Brasil e no Oriente (séculos XVI a XX). Lisboa: Gradiva, 2006. v.1, p.66.

²⁷⁵ No capítulo 1, analisamos, por exemplo, a clara desobediência das lideranças da província brasileira em relação às ordens e orientações enviadas pelo Padre Geral sobre o funcionamento dos aldeamentos na passagem do século XVI para o seguinte.

²⁷⁶ A reorganização institucional promovida pelo governo de Aquaviva em diferentes âmbitos da Companhia, por exemplo no governo e administração das províncias e missões, na espiritualidade e na ação missionária, na produção intelectual e no ensino dos colégios, principalmente através da *Ratio Studiorum* (1599), é considerada por alguns estudiosos como uma quase refundação da Ordem. Este generalato teria completado a estrutura de funcionamento da Companhia, cuja construção havia sido iniciada por Loyola. Cf. CANTÚ, Francesca. Il generalato di Claudio Acquaviva e l'identità missionaria della Compagnia di Gesù. Note e prospettive sulle missioni americane. In: **A Companhia de Jesus na Península Ibérica nos séculos XVI e XVII**: espiritualidade e cultura. Actas do Colóquio Internacional. Instituto de Cultura Portuguesa da Faculdade de Letras da Universidade do Porto/Centro Inter-Universitário de História da Espiritualidade da Universidade do Porto, v.1, p.151-170, maio de 2004. Disponível em < <http://ler.letras.up.pt/site/default.aspx?qry=id017id1148&sum=sim>>. Acesso em 23 janeiro 2016.

a missão “interna”, a espiritualidade e o impulso apostólico inaciano, e associá-los à ideia de vocação missionária como própria do jesuíta. Por outro lado, a ideia de missão sempre afirmada por Aquaviva em suas cartas era a da missão universal e plural, entre pagãos, infiéis, heréticos e cristãos, e, portanto, diversa em suas particularidades. Contudo, a universalidade da missão jesuíta é conjugada às ideias de unidade e de obediência. Isto é, nos textos do padre Geral, a Companhia é apresentada enquanto um corpo universal, mas unido em um mesmo propósito apostólico e obediente à sua cabeça, a Cúria romana²⁷⁷.

Assim, a definição de tal identificação como própria a todos os jesuítas, bem como a sua institucionalização e divulgação interna por meio de cartas e de obras históricas e biográficas edificantes, era parte das tentativas da Cúria Geral de fortalecer a sua autoridade e a centralidade das suas decisões na Ordem. Definir, institucionalizar e divulgar essa identidade comum era, portanto, uma forma de tentar obter a obediência das províncias às normas gerais de funcionamento estabelecidas pela Cúria romana²⁷⁸.

Nesse sentido, a produção de obras históricas de caráter edificante sobre as missões e seus membros mais destacados foi estimulada e desempenhou um papel fundamental na consolidação de uma identidade comum e eminentemente missionária²⁷⁹. Obras como o “Elogii di Padri Gesuiti che si leggevano nel Reffetorio della Casa Professa del Gesù di Roma”, portanto, deveriam cumprir a função não apenas de edificar nos companheiros as virtudes e comportamentos esperados de qualquer religioso, como o cumprimento dos votos de pobreza, castidade e obediência, mas inspirar a internalização daquela identidade coletiva representada pelos varões do menológico. Assim como as figuras de outros confrades, a imagem e a história de vida de José de Anchieta também são apropriadas para exemplificarem essa identidade.

²⁷⁷ Segundo Silvia Patuzzi, tal identidade institucional caracterizada pelo universalismo missionário e militante já era proposta desde fins do século XVI. A partir da Quinta.Congregação Geral (1593-1594), Aquaviva buscou construir um consenso hegemônico interno à Ordem e constituir uma imagem renovada de si mesma: a de ser uma monarquia num corpo universal, a monarquia como sinônimo de obediência dos membros à cabeça, ao centro, e a universalidade deveria ser necessariamente romano-católica. Cf. PATUZZI, Silvia. **Uma Monarquia em um Corpo Universal**: a identidade da Companhia de Jesus no tempo de Claudio Acquaviva. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em História Social - Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2011, p.93.

²⁷⁸ Nesse processo de definição identitária, Aquaviva associou a renovação do espírito e do impulso apostólico originários da Companhia [identidade ligada a Loyola] à vocação missionária. Essa identidade proposta era uma tentativa de obter a obediência das províncias às normas de funcionamento estabelecidas pela Cúria romana, preocupada em reavivar o empenho missionário e apostólico e em disciplinar os corpos e as mentes dos companheiros conforme as regras da Companhia. Cf. CANTÚ, Francesca. Il generalato di Claudio Acquaviva e l'identità missionaria della Compagnia di Gesù. Note e prospettive sulle missioni americane. In: **A Companhia de Jesus na Península Ibérica nos séculos XVI e XVII**: espiritualidade e cultura. Actas do Colóquio Internacional. Instituto de Cultura Portuguesa da Faculdade de Letras da Universidade do Porto/Centro Inter-Universitário de História da Espiritualidade da Universidade do Porto, v.1, p.151-170, maio de 2004. Disponível em < <http://ler.letras.up.pt/site/default.aspx?qry=id017id1148&sum=sim>>. Acesso em 23 janeiro 2016.

²⁷⁹ Vimos no capítulo 1 como a “Breve Relação” escrita por Quirício Caxa foi bem recebida pelo governo de Aquaviva e como a província brasileira, através do procurador Fernão Cardim, foi incentivada a produzir uma nova biografia edificante e apologética sobre a missão no Brasil e a atuação exemplar de Anchieta nela.

Em 9 de Junho

Se avisa que amanhã é o aniversário do admirável servo de Deus, o Padre José de Anchieta: o qual andou de Portugal ao Brasil no tempo do Beato Padre Inácio, com todas as formas do fazer religioso e obras de piedade, e fadiga, inclusive física, com escritos muito úteis em várias línguas, com pregações, catequeses, sacramentos, com vários governos, e com o cuidado ainda de toda a Província, e sobretudo com exemplos contínuos de inocentíssima vida e perfeição apostólica comprovada por frequentes e estupendos milagres durante quarenta e quatro anos, além de ajudar os europeus, cultivou aquele gentio bárbaro, fundou várias igrejas, sustentou e promoveu a Companhia até que no ano do Senhor de 1597, em meio aos mesmos Brasis, em um vilarejo por nome Reritiba, com santo fim ao glorioso fruto das boas fadigas²⁸⁰.

Diferente de muitos dos companheiros retratados no menológico, Anchieta não é um mártir, mas encarna vários dos elementos identitários exaltados pelo governo geral da Ordem então. Havia sido um missionário extremamente devotado à tarefa apostólica, exemplificada tanto pelas muitas décadas dedicadas a “pregações, catequeses, sacramentos”, além do notório domínio das línguas nativas, habilidade considerada fundamental para o espírito missionário e exigida dos companheiros pelo governo de Aquaviva. Era exemplar em suas virtudes, principalmente a castidade, e atuara junto a europeus e ao gentio bárbaro, concretizando o duplo objetivo da Companhia: propagar a fé e orientar a vida e a doutrina dos fiéis. Os milagres por ele realizados remetem à santificação pessoal, elemento ordinariamente utilizado pelos jesuítas para destacar a perfeição e total devoção de muitos apóstolos e missionários da Companhia à tarefa religiosa. E, ainda, era exemplo do apostolado universal e bem-sucedido da Ordem.

O menológico oficial da Companhia aponta, portanto, pelo menos os primeiros que circularam na primeira metade do século XVII, para um esforço do governo geral da Companhia em delinear e divulgar internamente uma identidade jesuítica coletiva baseada em determinados comportamentos e características exemplificados por alguns dos companheiros considerados mais notáveis na época e que haviam atuado em diferentes partes do mundo. O compromisso missionário, a abdicação da própria vida em nome da propagação da fé, o apostolado militante junto a hereges, infiéis e gentios, o comportamento virtuoso e heróico eram as características aplaudidas e incentivadas a serem adotadas por meio de textos como o

²⁸⁰ “Per li 9 di Giugno. S’avvisa che dimani è l’anniversario dell’ammirabile servo di Dio, il P.Gioseffe d’Ancieta: il quale andato da Portogallo nel Brasil al tempo del B.Pre Ignatio, con ogni maniera di religiosa industria, et opere di pietà, e fatiche anco mecaniche, con utilissimi scritti in varie lingue, con predicationi, catechismi, sacramenti, con varii governi, e col carico anco di tutta la Prov.a e sopra tutto con essempii continoui d’innocentissima vita e perfettione Apostolica autenticata da frequenti e stupendi miracoli per spatio di anni 44. oltre l’aiuto de gl’europei, coltivò quelle barbare genti, fondò varie Chiese, sostenne, e promosse la Comp.a insino che l’anno del Sig.re 1597 in mezo de gl’istessi Brasili, in un Villaggio per nome Recitiba con santo fine per venne al glorioso frutto delle buone fatiche”. (**ELOGII di Padri Gesuiti che si leggevano nel Reffetorio della Casa Professa del Gesù di Roma**. BNCR, **Fondo Gesuitico**, GES.1151, sem data, f.26r-26v, tradução nossa).

menolégio. A Companhia, no entanto, também propagandeou essa identidade missionária e universal em outras obras coletivas, voltadas para os públicos interno e externo.

2.2.1.2. Anchieta, o Apóstolo do Ocidente na propaganda jesuítica

Poucos anos após o primeiro menolégio oficial começar a circular internamente, a Companhia de Jesus celebrou com grande pompa e circunstância a canonização de seus primeiros santos, em 1622. Depois da celebração em Roma, os jesuítas de quase todas as províncias da Companhia organizaram comemorações, mais ou menos suntuosas, em homenagem à canonização de Inácio de Loyola e de Francisco Xavier, assim como providenciaram a publicação de relações dando notícia sobre as homenagens²⁸¹. Os jesuítas das províncias belgas promoveram eventos espetaculares, plenos em representações iconográficas triunfalistas dos dois novos santos, e da Ordem em geral. Na cidade de Douay, integrante da província jesuítica Galo-Belga, uma comemoração deste tipo também foi realizada. Ocupando duas ruas que circundavam a igreja da Companhia na cidade, duzentas e cinquenta e seis pinturas a óleo foram expostas formando quatro largas galerias. Nestas figuravam retratos de passagens das vidas e dos milagres de Loyola e de Xavier, e retratos dos mártires e dos membros mais ilustres da Companhia. No ano seguinte, o padre Pierre D'Oultremann publicou um volume que reunia pequenas biografias de todos os confrades retratados na celebração, além da narrativa sobre as vidas e milagres dos novos santos²⁸². Assim, em 1623, saía impressa na mesma cidade os “Tableaux des personnages signalés de la Compagnie de Jésus exposés en la solennité de la Canonization des SS. Ignace e Franc.Xavier celebree par le College de la Comp. de Jesus”²⁸³.

A obra traz em sua primeira parte uma coletânea de biografias daqueles considerados mais ilustres na Companhia de Jesus. As primeiras quarenta páginas são preenchidas por um

²⁸¹ Cf. CARAYON, Auguste. **Bibliographie historique de la Compagnie de Jésus**. Genebra: Slatkine Reprints, 1970, p. 294-296.

²⁸² Cf. DELFOSSE, Annick. From Rome to the Southern Netherlands: spectacular sceneries to celebrate the canonization of Ignatius of Loyola and Francis Xavier. In: DESILVA, Jennifer Mara (ed.). **The Sacralization of Space and Behavior in the Early Modern World. Studies and Sources**. [S.l.] Ashgate Publishing Company, 2015, p.141-159. O título da obra, “Tableaux...”, ou seja, ao “Painéis” ou “Cenários”, remete justamente à circunstância a partir da qual a obra foi elaborada.

²⁸³ D'OULTREMANN, Pierre, S.J., et al. **Tableaux des personnages signalés de la Compagnie de Jésus exposés en la solennité de la Canonization des SS. Ignace e Franc.Xavier celebree par le College de la Comp. de Jesus**. A Douay, Chez Baltazar Bellere, 1623.

resumo das vidas, principais virtudes e milagres dos santos Loyola e Xavier; seguem-se biografias bem mais curtas, mas completas e corretas, segundo o autor, das muitas dezenas de jesuítas retratados nos grandes painéis que compuseram a celebração em Douay. Em sua segunda parte, a obra apresenta uma compilação de biografias de alguns mártires da Companhia.

A obra é dedicada aos padres e irmãos da Sociedade de Jesus e apresenta um propósito claramente edificante ao convocar os leitores a seguirem a perfeição dos insignes companheiros ali representados. Ainda na dedicatória, o elogio coletivo a jesuítas de diversas ocupações - superiores, estudantes, teólogos, confessores, pregadores, missionários, coadjutores - sugere que a obra foi preparada para inspirar e unir o público interno da Companhia em torno de um mesmo ideal de perfeição espiritual e religiosa. Todos têm um herói em quem se inspirar²⁸⁴.

Os jesuítas cujas vidas vão sendo apresentadas na primeira parte, após os elogios biográficos de Loyola e de Francisco Xavier, aparecem em ordem cronológica a partir da fundação da Ordem, dotando o texto de certa lógica histórica. Assim, as biografias iniciais são dos primeiros companheiros de Loyola (Pedro Faber, Diego Laynez, Alfonso Salmerón, Nicolau Bobadilla, Simão Rodrigues) e dos primeiros padres gerais depois de Inácio e de Laynez (Francisco Bórgia, Everardo Mercuriano e Claudio Aquaviva). Através da narrativa elogiosa e edificante de suas vidas, a obra mostra as características e atividades principais desses primeiros companheiros: as missões em várias partes da Europa, o espírito apostólico, o combate ao protestantismo, a colaboração com autoridades eclesiásticas na Reforma da Igreja, a prática exemplar das virtudes cristãs, etc. As biografias que seguem são da primeira geração de jesuítas, que, em suas diferentes ocupações, mostraram-se tão virtuosos quanto os fundadores, e igualmente fervorosos em defender e propagar a fé, fosse na Europa ou fora dela. Os breves textos vão mostrando ao leitor a gradual difusão da Companhia ao longo do tempo, e o estabelecimento do seu apostolado em vários continentes, na África, na Ásia e no Novo Mundo. Ou seja, ainda que a obra seja de caráter essencialmente biográfico e hagiográfico, é por meio das histórias individuais dos insignes e santos varões que a obra constrói uma memória

²⁸⁴ Na dedicatória, o discurso edificante apresenta padres e irmãos exemplares em todas as ocupações da Companhia: “Os Superiores não serão jamais assim tomados de afazeres, como S. Inácio, Lainez e Bórgia; os Teólogos não serão mais empenhados em resolver casos de consciência, disputar e escrever que Suaréz, Bellarmino, Sanchez, Sá e semelhantes; [...] os Missionários e Pregadores não se empenharão jamais com mais avidez e esforço para a salvação do próximo que o grande S. Francisco Xavier, Gaspar Barzee e Strada. [...] Os Noviços considerarão um Beato Stanislau Kostka, os estudantes em Filosofia, João Berckman, os estudantes em Teologia, o Beato Luis Gonzaga; os coadjutores terão por patrono um Alfonso Rodriguez, porteiro”. (D’OULTREMANN, Pierre, S.J., et al. **Tableaux des personnages signalés de la Compagnie de Jésus exposés en la solennité de la Canonization des SS. Ignace e Franc. Xavier celebree par le College de la Comp. de Jesus**. A Douay, Chez Baltazar Bellere, 1623, tradução livre nossa, sem paginação).

histórica da Companhia em segundo plano, caracterizada pela sua expansão universal e pelo triunfo do seu apostolado religioso.

A segunda parte, contudo, deixa um pouco de lado o caráter histórico e intensifica o tom encomiástico do texto, reforçando a retórica propagandística ao tratar dos mártires e defender a canonização dos “gloriosos campeões de Jesus Cristo”²⁸⁵.

Ao longo da obra, a Sociedade de Jesus é representada como um conjunto de religiosos que se ocupam de diferentes tarefas, que atuam em diversas parte do mundo, mas que se caracterizam como um todo pelo grande fervor missionário e pela perfeição nas virtudes e ocupações. As breves biografias que preenchem as páginas dos “Tableaux” reafirmam os elementos que compunham a autorrepresentação jesuítica presente nos primeiros menolócios oficiais da Companhia, mas os apresentam em tintas mais dramáticas e detalhadas. Ali estão a militância da fé cristã e o extremo zelo na salvação das almas, exemplificados nos muitos casos sangrentos e redutores de martírio; a vocação missionária do Instituto, exemplificada na dedicação de muitos e confirmada com a canonização de Xavier; a universalidade da missão jesuítica; a prática exemplar das virtudes; e a benção divina sobre a Ordem, expressa na santidade canonizada de Loyola e de Xavier, mas também demonstrada nas vidas de vários companheiros tocados pela graça de Deus, como o próprio José de Anchieta, personagem dos “Tableaux”.

De fato, esta obra comemorativa é um bom exemplo da historiografia produzida pela Companhia na época: soma-se à função edificante o tom apologético e propagandístico em uma obra de caráter histórico, que apresenta representações laudatórias dos seus integrantes e uma determinada memória da Ordem, que confirma a identidade coletiva também veiculada. Nesse caso, a de uma Companhia triunfante, grande ordem apostólica, missionária, militante e universal da Igreja Católica.

Raramente, obras desse tipo eram direcionadas apenas para o público interno. Impresso em uma bela e custosa edição *in folio* e escrito em francês, e não em latim, um texto encomiástico como os “Tableaux”, que trata de um evento tão importante para uma ordem religiosa como a canonização de seu fundador, dificilmente se restringiria a circular apenas entre jesuítas²⁸⁶. Trata-se de um texto produzido e publicado para perpetuar no tempo e no

²⁸⁵ Cf. D’OULTREMANN, Pierre, S.J., et al. **Tableaux des personnages signalés de la Compagnie de Jésus exposés en la solennité de la Canonization des SS. Ignace e Franc.Xavier celebree par le College de la Comp. de Jesus**. A Douay, Chez Baltazar Bellere, 1623, p.379-380.

²⁸⁶ Nos séculos XVI e XVII havia uma espécie de separação hierárquica entre as obras manuscritas e impressas conforme seus formatos, gêneros e usos: os grandes fólhos, livros de prateleira das universidades, de estudos científicos e acadêmicos, ou obras comemorativas, tinham de ser apoiados para serem lidos, logo, eram formatos normalmente voltados para um público mais rico, que pudesse pagar um exemplar, e para obras com as quais os autores ou editores buscavam alcançar algum destaque ou prestígio; os quartos (4º.) eram mais manejáveis em seus formatos medianos, formato no qual se publicavam textos clássicos e novos trabalhos de literatura; e havia o

espaço não apenas a celebração da dupla canonização ocorrida no ano anterior, mas também projetar sobre o velho continente, através de um rol de religiosos insignes que atuaram em toda a Europa e em todo o mundo, a imagem triunfante da Companhia.

A conjuntura política e religiosa do local da publicação na época em que a impressão foi feita reforça a nossa hipótese de que os “Tableaux” visavam atingir um público mais amplo. O local de impressão, Douay, se localizava nos Países Baixos espanhóis, região de fronteira confessional que, desde fins do século XVI, vivia intensos conflitos entre católicos e calvinistas. A trégua estabelecida entre os espanhóis e o governo protestante holandês tivera fim em 1621. A celebração da canonização de Loyola e de Xavier, no ano seguinte, assim como a publicação dos “Tableaux”, deve ter parecido às autoridades eclesiásticas locais e aos jesuítas belgas uma oportunidade perfeita para afirmar junto à população local, de maneira triunfante, a vitória da militância da fé católica em uma região que sofria forte influência calvinista²⁸⁷.

O notório detalhamento das vidas dos varões ilustres e mártires é outro indício de que os “Tableaux” foram preparados para circular ali e para além de Douay. Por conter elogios e exemplos de virtude de religiosos que atuaram nas diversas províncias da Companhia ao redor do mundo, a obra poderia (e quiçá, deveria) ser utilizada pelos jesuítas de diferentes províncias como instrumento de edificação interna e de propaganda externa da Ordem em suas respectivas regiões de atuação.

Novamente a imagem do Padre José de Anchieta é apropriada para servir de exemplo, tanto para os companheiros quanto para o público externo, da perfeição das virtudes e da vocação missionária dos religiosos da Companhia. Ocupando algumas páginas dos “Tableaux” a pequena biografia apresenta a mesma representação que verificamos no menológico do padre do Brasil: supera o perigo, os desgastes e as dificuldades da missão catequética com alegria e

livro portátil, de bolso, ou de cabeceira, oitavos (8º.) e duodécimos (12º.), que tinha muitos usos, religiosos e seculares, e eram usados para variados temas e leitores. Cf. CHARTIER, Roger (ed.). **The Culture of print**. Power and the uses of print in Early Modern Europe. Cambridge: Polity Press, 1989, p.2.

²⁸⁷ As afirmações espetacularizadas da fé católica eram uma forma de fazer frente à força protestante na região. Cf. DELFOSSE, Annick. From Rome to the Southern Netherlands: spectacular sceneries to celebrate the canonization of Ignatius of Loyola and Francis Xavier. In: DESILVA, Jennifer Mara (ed.). **The Sacralization of Space and Behavior in the Early Modern World. Studies and Sources**. [S.l.] Ashgate Publishing Company, 2015, p.151.

grande zelo, propagando e defendendo a fé junto a cristãos e gentios em diversas situações²⁸⁸, inclusive na conversão de um herege²⁸⁹.

No entanto, o que dá algum destaque a Anchieta na obra é a sua faceta taumatúrgica e maravilhosa. Profecias, o comando sobre animais selvagens e sobre o mar, curas de quaisquer doenças e a realização de milagres, inclusive alguns iguais aos de Cristo, compõem a narrativa, bem como alguns eventos extraordinários, como estar em dois lugares ao mesmo tempo ou estar iluminado e suspenso no ar durante a oração²⁹⁰. Contudo, o sentido atribuído aos milagres e às maravilhas não é tanto o do sobrenatural. Estes seriam expressões da perfeição das virtudes de Anchieta e da benção divina direta sobre si²⁹¹. O amor e o zelo pelo próximo seriam exercidos de maneira tão perfeita que, por meio deles, a Graça divina curaria os males, proveria alimento e atenderia às necessidades. Foi através de suas curas, milagres, profecias e grande zelo pelo próximo que Anchieta teria propagado e cultivado a fé católica entre os brasileiros, cumprindo, com grande sucesso, o objetivo do apostolado da Companhia, visto que, mesmo após a sua morte, “[...] os brasileiros recorriam seguros para curar seus males à tumba do Padre José”²⁹². Por isso, acrescenta a narrativa, foi chamado na província de “Apóstolo do Brasil”, título que ganha uma projeção muito maior dentro e fora da Companhia ao ser incluído nos “Tableaux”²⁹³.

A imagem santificada de Anchieta, contudo, não o singulariza, pois não é associada à uma demanda canonizadora do indivíduo em particular, nem à uma valorização específica do

²⁸⁸ “Or bien que le Pere Joseph tracassast en divers cartiers du Brasil à la façon de ceux de la Compagnie qui vont quelques fois les cent lieues avant en, pour amener les pauvres Barbares près de la mer, e là les Chrestienner; Il aimoit surtout l’Itanie pour le profit, e la bonne moisson d’ames qu’il y faissot celle-cy [...]”. “Ora bem, que o Padre José se desgastava em diversos lugares do Brasil, como aqueles da Companhia, que vão algumas vezes cem léguas dentro do território para trazer os pobres Bárbaros para perto do mar, e lhes cristianizar; Ele amava sobretudo a Itania pelo proveito e a boa colheita de almas que fazia ali; [...]”. (D’OULTREMANN, Pierre, S.J., et al. **Tableaux des personnages signalés de la Compagnie de Jésus exposés en la solennité de la Canonization des SS. Ignace e Franc.Xavier celebree par le College de la Comp. de Jesus**. A Douay, Chez Baltazar Bellere, 1623, p.228, tradução nossa).

²⁸⁹ “Peu après il retourna à Saint Vincent, où il decouvrit un Heretique qui sous la peau de brebis semoit son iuraye e le convertit à nostre Foy”. “Pouco depois, ele voltou para São Vicente, onde descobriu um herege, que, sob a pele de cordeiro, semeava injúrias e o converteu à nossa Fé”. (Ibid., p.228, tradução nossa).

²⁹⁰ O mais evidente dos milagres de Anchieta que remetem aos de Cristo é o da transformação da água em vinho: “En un voyage qu’il fit avec quatre à cinq autres, il chagea durant plusieurs journees l’eau em vin”. “Em uma viagem que ele fez com quatro ou cinco outros, ele transformou durante muitos dias a água em vinho”. (Ibid., p.230, tradução nossa).

²⁹¹ “Le don de miracles n’est pas une vertu, mais bien le tesmoignage d’icelle e l’on ne trouve pas que nostre Seigneur confere semblables graces ordinairement, si non à ceux qui sont les plus chers de sa Divine Maiesté”. “O dom dos milagres não é uma virtude, mas é o testemunho de uma, e nosso Senhor não confere semelhantes graças ordinariamente, senão àqueles que são os mais queridos de sua Divina Majestade”. (Ibid., p.232, tradução nossa).

²⁹² “[...] e les Brasieliens n’ont recours plus asseuré en leurs maux qu’à la tombe du Pere Joseph”. (Ibid., p.232, tradução nossa).

²⁹³ “[...] e le Vicaire de l’Eveque en l’Oraison fúnebre qu’il fit à ses exeques, l’apella Apostre du Brasil”. “[...] e o Vigário da diocese, em oração fúnebre que fez nas suas exéquias, o chamou Apóstolo do Brasil”. (Ibid., p.232, tradução nossa).

território ao qual ele é associado, o Brasil. Aqui, o discurso sobre a sua santidade serve retoricamente, como prova da benção divina sob a qual era realizado o apostolado jesuítico em todo o mundo. Ou seja, serve para reforçar a identificação da Companhia como ordem universal e herdeira do apostolado santificado de Cristo. José de Anchieta, nos “Tableaux”, era seu representante no Novo Mundo. É, contudo, na famosa “Imago Primi Saeculi” que a apropriação da imagem do padre do Brasil na representação da missão universal da Companhia foi feita de maneira mais contundente.

No ano de seu primeiro centenário, em 1640, a Companhia de Jesus promoveu uma série de eventos comemorativos para marcar a ocasião. E sendo uma ordem religiosa na qual o registro escrito cumpria um papel tão importante, a Companhia também o fez através de obras impressas. A “Imago Primi Saeculi”, impressa em Antuérpia no mesmo ano do centenário, foi uma das obras auto-celebrativas da Ordem mais conhecidas na época²⁹⁴. Fez grande sucesso entre os leitores eruditos e repercutiu por bastante tempo na Europa. O texto narra, de maneira apologética e triunfalista, a história do primeiro século da Companhia, dividindo-a em seis partes²⁹⁵. O discurso histórico e laudatório é construído espelhando a trajetória de vida de Cristo na trajetória secular da Ordem. Fruto de um trabalho coletivo dos professores do colégio jesuítico de Anvers, na província Flandro-Belga, a obra não tinha um propósito apenas celebrativo. De fato, se constituía também como um discurso de propaganda em defesa da Ordem, pois denuncia como calúnias e perseguições as críticas, ataques e expulsões sofridos pelos jesuítas durante o primeiro século do Instituto²⁹⁶. Nesse mesmo sentido, o texto elogia os ideais, as propostas e os modos de proceder da Companhia, e destaca a atividade pedagógica

²⁹⁴ **IMAGO Primi Saeculi Societatis Iesu a Provincia Flandro-Belgica eiusdem-Societatis repraesentata.** Antuerpiae: Ex. Officina Plantiniana Balthazaris Moreti, 1640.

²⁹⁵ De acordo com Lygia Insolera, a primeira edição da obra teve 1.050 exemplares impressos. O primeiro livro trata do nascimento da Companhia, fazendo um paralelo com o nascimento de Cristo; o segundo aborda o crescimento e progresso da Ordem jesuítica, e faz uma analogia entre a formação da Companhia e os anos formativos de Cristo; o terceiro livro traz as atividades internas e externas dos membros da Ordem, como os exercícios espirituais e as atividades pedagógicas, e novamente as compara às atividades públicas de Cristo; o quarto livro trata dos problemas e dificuldades enfrentados pela Companhia em seu primeiro século, como as expulsões, as críticas e controvérsias; o quinto livro, provavelmente o mais elogioso de todos, trata da obra de evangelização liderada por Inácio de Loyola e por alguns jesuítas, além do sacrifício dos mártires e da estima da Igreja para com a Companhia; o sexto e último livro é mais específico, pois demonstra como a Província Flandro-Belga se insere naquele percurso secular. Cf. INSOLERA, Lydia Salviucci. **L’Imago Primi Saeculi (1640) e il significato dell’immagine allegorica nella Compagnia di Gesù.** Genesi e fortuna del libro. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2004, p.98.

²⁹⁶ Ainda segundo Insolera, os acontecimentos políticos e religiosos daquele tempo impulsionaram os padres flamengos a aproveitarem a ocasião da publicação da obra para pontuarem seus posicionamentos sobre questões contemporâneas, em especial as fortes polêmicas políticas e teológicas que envolveram os jesuítas em territórios reformados ou onde a presença protestante era significativa. Cf. Ibid., p.65.

como basilar no apostolado jesuítico, tanto o ensino teológico e humanístico nos colégios e universidades, como a catequese e a orientação moral aos cristãos²⁹⁷.

Enquanto obra de caráter edificante e propagandístico, e que apresenta historicamente a Companhia como um todo, a “Imago” se aproxima do menológico de 1619 e principalmente dos “Tableaux” de 1623. Porém, há diferenças relevantes entre o texto de 1640 e os dois anteriores. Estes últimos enfatizam mais a centralidade de Loyola na criação da Companhia, a vocação missionária da Ordem, as virtudes associadas ao apostolado e os casos de martírio. Para celebrar o primeiro século de existência do Instituto, e por ser uma obra elaborada pelos padres da província Flandro-belga, a “Imago” traz vários outros membros da Companhia para compor a narrativa histórica. Aparecem mais os religiosos da primeira geração, que inauguraram as missões nas várias partes da Europa e fora dela, assim como muitos dos que atuaram especificamente nas províncias belgas e nas regiões central e norte da Europa. Os teólogos da Companhia e suas doutrinas também tem mais espaço aqui do que no menológico e nos “Tableaux”. Por conseguinte, a grande coincidência de sujeitos exemplares e ilustres que se verifica entre o manuscrito e a obra de 1623 não ocorre na comparação destes com a “Imago”.

Contudo, vários personagens aparecem nos três textos, e isto nos permite chegar a duas conclusões importantes. A primeira é a consolidação do lugar desses sujeitos como referências importantes na composição da memória histórica institucional da Ordem; a segunda é a consolidação da autorrepresentação coletiva da Companhia que vinha sendo formulada, com o incentivo da Cúria Geral, desde fins do século XVI. O grupo que se repete inclui o fundador e seus companheiros, os primeiros prepósitos gerais, alguns missionários que sofreram martírios em diferentes regiões do mundo e alguns membros, missionários ou não, que se destacaram pela perfeição das virtudes, pela vida exemplar e pela santidade²⁹⁸. Entre estes últimos, está José de Anchieta.

A presença destes personagens, destacados por essas características, confirma que, apesar das várias diferenças que guarda com o menológico e com os “Tableaux”, a “Imago” reafirma a importância e a influência de Loyola e dos primeiros jesuítas na formulação da

²⁹⁷ Cf. INSOLERA, Lydia Salviucci. **L’Imago Primi Saeculi (1640) e il significato dell’image allegorica nella Compagnia di Gesù**. Genesi e fortuna del libro. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2004, p.92-93.

²⁹⁸ Os jesuítas que aparecem nas três obras são: “Os fundadores” (Inácio de Loyola, Francisco Xavier, Diego Lainez, Alfonso Salmerón, Simão Rodrigues, Pedro Fabro, Nicolau Bobadilla); alguns dos primeiros Prepósitos Gerais: Claudio Acquaviva, Everardo Mercuriano, Francisco Borgia; alguns missionários mortos em martírio: os três mártires do Japão (Paolo Miki, Giovanni de Goto, Diego Kisai), Gonçalo Silvéria, Inácio de Azevedo e os 39 companheiros, Pedro Diaz, Pedro Corrêa (Brasil), Edmondo Campiano (mártir e fundador da missão na Inglaterra), Gaspar Berzeo (missionário no Oriente da primeira geração); companheiros associados a elementos de santidade ou que tiveram uma vida exemplar em virtudes: José de Anchieta, Luis Gonzaga, Bernardino Realino, Stanislau Kostka e Alfonso Rodrigues.

identidade comum do Instituto. Reafirma também o caráter militante, apostólico, universal, missionário e virtuoso que deve identificar a Ordem, além de enfatizar a benção divina sobre suas ações e a representação de herdeira do próprio Cristo²⁹⁹.

Como a estrutura narrativa da “Imago” não é biográfica, mas basicamente temática, a figura de Anchieta aparece sobretudo no quinto livro, onde o discurso apologético à obra apostólica e missionária da Companhia em várias partes do mundo é mais evidente. Da mesma forma que nos textos de 1619 e 1623, os milagres, as curas, as maravilhas sobrenaturais, as virtudes cristãs, o domínio sobre a natureza e o apostolado bem-sucedido compõem a imagem apresentada de Anchieta. Contudo, a “Imago” enfatiza um aspecto apenas pontuado nos “Tableaux” na caracterização do padre do Brasil, aspecto que o coloca em um lugar de destaque na memória histórica e na representação coletiva da Companhia: o de Apóstolo do Ocidente. Os milagres e o apostolado de Anchieta são apresentados em diversas passagens como um contraponto complementar aos feitos do Apóstolo do Oriente, Francisco Xavier, ambos ocupando lugares-chave na missão universal da Companhia.

Certamente pode ser dito que o outro Apóstolo, José de Anchieta, do Ocidente, tinha sido como Xavier, Apóstolo do Oriente, igual a este, ou quase igual [...]. [...] Na verdade, [Anchieta] se volta para muito perto do céu, e nunca é declarada a eficácia mais maravilhosa [que existe] dentro daquele para algum homem, o quanto se evidencie ser este dominado por meio de influências, invencíveis evidentemente, e nunca por gestos ou palavras visíveis. Fizaram isto (que eu me cale sobre as outras coisas) Inácio no mar Mediterrâneo, Xavier no [mar] Oriental, Anchieta no Ocidental, Silvéria no Austral, de modo tão extraordinário, tão admirável, que estes parecem para mim semelhantes a aqueles quatro condutores da divina charrete em Ezequiel, porque eles avançados *onde havia a vontade do espírito, para lá costumavam marchar*, e o próprio espírito se inclinava de verdade à vontade destes³⁰⁰.

²⁹⁹ No caso da Assistência portuguesa da Companhia há dois exemplos interessantes da permanência de elementos de autorrepresentação e de identificação da Ordem como o apostolado universal e a militância religiosa jesuítica. Nos frontispícios tanto da “Chronica da Companhia de Iesu na provincia de Portugal”, do Padre Baltasar Teles, cujo primeiro tomo foi publicado em 1645, quanto no da “Crônica da Companhia de Jesus no Brasil”, do Padre Simão de Vasconcelos, impressa em 1663, foram utilizados emblemas e símbolos que representam a extensão e a expansão da ação missionária da Companhia de Ocidente a Oriente, bem como seu sucesso, como uma grande nau com o monograma da Companhia impresso em uma vela inflada pelo vento, e o globo terrestre Cf. SANTOS, Luisa Ximenes. **A palavra e a imagem: usos da emblemática na assistência portuguesa da Companhia de Jesus**. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, CFCH. Programa de Pós-Graduação em História, 2015, p.140-150 (Dissertação de mestrado).

³⁰⁰ “Par in hoc fuisse Xaverio Orientis Apostolo, suppar certè dici potest alter Occidentis Apostolus Josephus Anchieta [...]. [...] Proxime verò ad aerem spectat, nec aliunde magis prodigiosa in illum alicuius hominis efficacia declaratur, quam si constet, ventis eum, indomitis scilicet e numquam fatis exploratis motibus, imperare. Fecere hoc (ut faceam de ceteris) in Mediterraneo quidem mari Ignatius, in Orientali Xaverius, in Occidentali Anchieta, in Australi Silveria, tam singulari, tam admirabili modo, ut similes mihi videantur hi quatuor, quatuor illis apud Ezechielem divinae quadrigae stipatoribus, nisi quod illi, *ubi erat impetus spiritus, illuc gradiebantur*, horum verò ad impetum ipse se spiritus inclinaret”. (**IMAGO Primi Saeculi Societatis Iesu a Provincia Flandro-Belgica eiusdem Societatis repraesentata**. Antuérpia: Oficina Plantiniana Balthasar Moreti, 1640, p.631-632, tradução nossa. O grifo é do próprio texto original e remete ao trecho citado do Livro de Ezequiel)

No trecho, além da evidente comparação e equiparação de Anchieta a Xavier, afirma-se que tanto os dois missionários, quanto Loyola e Gonçalo Silvéria exerceram uma influência eficaz e irresistível, “invencível”, apesar de invisível, sobre os homens, influência cuja origem parece ser espiritual, divina, uma vez que Anchieta “se volta para muito perto do céu”. Esta interpretação é reforçada na medida em que o texto afirma que tal influência teria sido exercida de maneira extraordinária onde havia a vontade do espírito, como se os quatro fossem os quatro acompanhantes da divina charrete, de acordo com a profecia de Ezequiel, profeta do Antigo Testamento. Nas reinterpretações que a Igreja de Roma havia feito sobre esta profecia, a aparição de um clarão e uma massa de fogo resplandecente no céu, sustentada por quatro seres vivos que se dirigiam para os quatro pontos cardeais, foi compreendida por Ezequiel como a aparição do próprio Deus, que vinha em um carro sustentado por quatro rodas ou seres vivos. Posteriormente, os quatro seres foram associados aos quatro evangelistas. Segundo a profecia, as características destes seres, que tinham aparência humana, expressariam a razão, a sabedoria e a onipotência divinas³⁰¹. Assim, ao comparar os quatro jesuítas aos acompanhantes de Deus descritos na profecia, a “Imago” associa a “vontade do espírito” que os religiosos seguem à vontade divina.

Porém, mais do que obedecerem à vontade do espírito de Deus, haveria uma espécie de comunhão de vontades, na medida em que “[...] o próprio espírito se inclinava de verdade à vontade destes”, ou seja, à vontade dos quatro jesuítas. Ao fim, a mensagem parece ser a de que a vontade dos religiosos, expressa em suas ações e influências, coincide com a vontade de Deus.

Além de caracterizar os quatro jesuítas como executores e representantes da vontade divina, o trecho divide as suas áreas de influência e atuação em uma espécie de planisfério composto por quatro grandes regiões que cobririam toda a orbe, identificadas pelos mares Mediterrâneo, Oriental, Ocidental e Austral.

O trecho, apesar de metafórico, provavelmente não deixava dúvidas sobre o seu significado para qualquer europeu do Seiscentos instruído em temas teológicos, católico ou não, que o lesse. A passagem remete à atuação missionária universal da Companhia de Jesus, presente nos quatro grandes continentes conhecidos até então (Europa, Ásia, África e América), representados no texto pelos quatro mares, onde os quatro jesuítas exercem a sua influência,

³⁰¹ Cf. **BÍBLIA Sagrada**. Edição da palavra viva. Traduzida das línguas originais com uso crítico de todas as fontes antigas pelos missionários capuchinhos de Lisboa. São Paulo: Stampley Publicações, 1974, p.834-835. No Livro de Ezequiel, a aparição de Deus é descrita assim: “Olhei e vi: do norte soprava um vento fortíssimo: uma nuvem espessa acompanhada de um clarão e uma massa de fogo resplandecente à volta [...]. E ao centro, distinguiam-se a imagem de quatro seres vivos, todos com aspecto humano. [...] eles caminhavam direitos e seguiam para onde o espírito os levava [...]” (Ez, I, 4-12). In: Ibid.

uma metáfora para o apostolado realizado pelos missionários da Sociedade de Jesus nessas regiões.

Contudo, o trecho, mais do que exaltar a importância espiritual e religiosa do apostolado missionário e universal da Companhia de Jesus, dissimula a reivindicação dos jesuítas de primazia apostólica em toda a Igreja Universal³⁰². Uma vez que os jesuítas são caracterizados não apenas como executores da providência divina, mas cuja vontade coincide com a vontade de Deus, o seu apostolado missionário universal seria, na verdade, a concretização da vontade divina. Retoricamente, igualar o arbítrio de Deus ao da Companhia significa legitimar de maneira inquestionável a atuação da Ordem em todo o mundo. O forte tom apologético do discurso faz sentido se considerarmos que se tratava de uma peça de propaganda, de legitimação teológica e de contundente defesa do lugar político e social que a Companhia de Jesus queria consolidar na Europa seiscentista: a de mais importante, e quiçá única, ordem religiosa apostólica universal.

Nessa autorrepresentação quase divina da Companhia, José de Anchieta ocupa um lugar fundamental: o de representante da ação apostólica e missionária que a Companhia exerce no Ocidente. Esse Anchieta, missionário, virtuoso e santificado, não é mais o Anchieta identificado com a defesa da política dos aldeamentos ou com a autonomia do fazer missionário dos do Brasil. A representação do “apóstolo do Brasil”, termo evocado por Rodrigues para honrar o confrade, identificá-lo com o território, e exaltar a província, foi apropriada pelos seus confrades europeus³⁰³. Sua imagem foi ressignificada e inserida em um discurso político e propagandístico de uma ordem religiosa que queria manter a força e a universalidade da sua influência espiritual, religiosa e social, legitimando-a ao caracterizá-la como expressão da vontade do próprio Deus. Na propaganda triunfante do universalismo missionário da Companhia, Anchieta é o seu Apóstolo do Ocidente, o representante da primazia espiritual e religiosa dos jesuítas naquela parte da Igreja Universal.

O discurso publicístico da Ordem na Europa, fortemente assentado em narrativas triunfantes de caráter histórico e hagiográfico, preocupado em divulgar a total dedicação de

³⁰² Utilizamos o termo “Igreja Universal” no sentido “Res publica Christiana”, isto é, a cristandade enquanto comunidade de fiéis em Cristo é entendida como comunidade mundial. Cf. GEREMEK, Bronislaw. Igreja. In: GIL, Fernando (coord.). **Enclopédia Einaudi**. versão portuguesa. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1987. v.12, p. 170 – 171.

³⁰³ Sobre as exéquias de Anchieta, conta Rodrigues que “[...] ao outro dia lhe cantaram a missa, e o mesmo administrador lhe pregou as exéquias, referindo alguns milagres que Deus por ele obrara, e chamando-lhe apóstolo do Brasil, com outras coisas de muito louvor de Deus, e honra do defunto. Houve grandíssimo abalo de lágrimas [...] porque de todos era muito amado e reverenciado [...]”. (RODRIGUES, Pero. **Vida do Padre José de Anchieta da Companhia de Jesu, quinto Provincial que foi da mesma Companhia no Estado do Brasil**. In: APUG, n.1067, [1607?], p.29v). A narrativa procura, a nosso ver, sublinhar a identificação do jesuíta como apóstolo do território brasileiro e o vínculo do padre com a população local.

seus heroicos e virtuosos missionários na defesa e na propagação da fé, era um recurso do qual os jesuítas haviam lançado mão desde os primeiros anos de existência da Companhia. Dirigia-se tanto para cativar o apoio e a proteção de autoridades eclesiásticas e civis à nova família religiosa que surgia, quanto para se contrapor às críticas e oposições, internas e externas à Igreja católica, que surgiram junto com a criação do novo instituto³⁰⁴.

Parte do público para o qual era dirigido o discurso apologético que apresentava a Companhia como a mais importante ordem missionária católica e destacava o seu alcance universal estava dentro do corpo eclesiástico da Igreja. Tal discurso se inseria no contexto de reorganização do funcionamento das missões religiosas dentro e fora da Europa, contexto no qual os jesuítas haviam perdido qualquer possibilidade de primazia na atividade missionária.

Ao longo da segunda metade do Quinhentos, os missionários da Companhia de Jesus se fizeram presentes do continente americano ao Extremo Oriente e, mantendo-se nas boas graças dos papas, receberam destes alguns privilégios para empreenderem a evangelização dos povos com bastante autonomia e, em algumas regiões, como o Japão, com exclusividade, pelo menos por um certo tempo. A aliança com a Coroa Portuguesa também possibilitou que os padres da Companhia estivessem à frente da elaboração e aplicação das políticas missionárias no ultramar luso durante esse período. Contudo, desde fins do século XVI, franciscanos, dominicanos e agostinianos começaram a pressionar o papado e o monarca das duas coroas ibéricas a autorizarem o envio de seus missionários para qualquer parte do Oriente. O resultado foi a promulgação, em princípios da centúria seguinte, de uma série de breves papais que puseram fim à já comprometida prevalência missionária da Companhia na região e permitiram que todas as ordens mendicantes enviassem religiosos para as Índias Orientais. Os jesuítas bem tentaram impedir, junto à corte de Madri, que outras ordens se ocupassem das mesmas áreas de missão que a Companhia, mas não foram atendidos³⁰⁵.

Poucos anos depois, em 1622, a Congregação de Propaganda Fide foi criada para dirigir e dar jurisdição às missões em todo o mundo. Inicialmente, o foco da congregação pontifícia se voltou para as regiões protestantes na Europa, onde o objetivo era reconverter os hereges e restaurar a unidade do povo cristão depois da Reforma. Os conflitos com a Companhia ocorreram desde o início. Os jesuítas não se dispunham a abrir mão nem da sua autonomia

³⁰⁴ Talvez o exemplo mais significativo do surgimento de uma oposição quase em concomitância com o nascimento da Ordem seja o do teólogo dominicano Melchior Cano, cujas opiniões contrárias ao novo instituto já eram conhecidas em 1542. Cf. FRANCO, José Eduardo. **O mito dos jesuítas**. Em Portugal, no Brasil e no Oriente (séculos XVI a XX). Lisboa: Gradiva, 2006. v.1, p.70-71.

³⁰⁵ Cf. SORGE, Giuseppe (org.). **S.Sede e Corona Portoghese**. Le controversie giuspatronali nei secoli XVII e XVIII. Bolonha: Ed. Bologna, 1988, p.16-28; ALDEN, Dauril. **The making of an enterprise**. The Society of Jesus in Portugal, its Empire, and beyond: 1540-1750. Stanford: Stanford University Press, 1996, p.132.

enquanto ordem missionária, nem da ampla influência, religiosa, social e política, que exerciam em regiões, como as germânicas, havia mais de cinquenta anos³⁰⁶.

Nesse sentido, a retórica propagandística triunfante e contundente de obras como os “Tableaux” e a “Imago”, que enfatizava a imagem da Companhia como herdeira de Cristo e executora da vontade de Deus, era proposital. A representação era expressão do empenho da Ordem em convencer o público católico em geral, e as lideranças religiosas e laicas influentes na Igreja de Roma em particular, de que era ela, a que carregava o nome de Jesus, a mais importante ordem missionária da cristandade, cujo triunfo apostólico poderia ser visto em qualquer lugar do mundo. Assim, o discurso propagandístico da Companhia, pano de fundo de muitas das publicações históricas e hagiográficas de seus membros, se apresentava como uma das estratégias da Ordem para tentar suplantar a concorrência das outras ordens e a intervenção da Congregação de Propaganda Fide na atividade missionária, dentro e fora da Europa.

2.2.2. Anchieta: guia moral e conselheiro político

As publicações propagandísticas dos jesuítas no Seiscentos também se dirigiam às autoridades e grupos influentes com quem tinham de lidar nos reinos, Estados e colônias onde atuavam. E nem sempre as relações se davam de forma amistosa. Apesar de bem recebida em vários domínios europeus desde a sua fundação, a presença da Sociedade de Jesus suscitou também incômodo e desconfiança em alguns Estados, particularmente naqueles mais engajados em afirmar a preponderância do poder do soberano laico acima de qualquer outro, inclusive da Igreja Católica Romana. As origens do incômodo se encontravam tanto no quarto voto, próprio dos jesuítas, de obediência ao pontífice, quanto no modo de operar próprio da Companhia, inserida no funcionamento cotidiano e em questões religiosas, morais e políticas das sociedades através das atividades pastorais, missionárias e pedagógicas que desenvolviam³⁰⁷.

³⁰⁶ Cf. DALLA TORRE, Giuseppe. L'istituto del patronato e la congregazione 'de propaganda fide'. In: ZARRI, Gabriela (coord.). **Ordini religiosi, santità e culti**: prospettive di ricerca tra Europa e America Latina. Atti Del Seminario di Roma (21-22 giugno 2001). Lecce: Congedo Editore, 2003, p.9-10.

³⁰⁷ Os jesuítas foram recebidos pelos governantes laicos nos territórios franceses e germânicos, por exemplo, como a vanguarda de um catolicismo renovado e militante anti-herético. Rapidamente se tornaram confessores e conselheiros de reis e governantes, além de assumirem a direção de dezenas de colégios, que atendiam milhares de alunos. Em 1627, por exemplo, de acordo com Robert Bireley, a Companhia dirigia treze mil alunos distribuídos em 58 colégios apenas na França. Apesar, e por causa, dessa enorme influência política e cultural, desde o século XVI, os jesuítas eram acusados de interferirem nas decisões políticas dos governos civis, principalmente através da confissão dos príncipes, e de tentarem minar o poder legítimo dos soberanos e submetê-los à autoridade papal.

Isto era fruto das propostas singulares de funcionamento e de organização como ordem religiosa que caracterizavam a Companhia. Criada para ser uma ordem apostólica, os objetivos fundamentais estabelecidos para o seu apostolado religioso eram a propagação da fé (convertendo pagãos e infiéis, punindo os hereges, por exemplo) e a promoção do aperfeiçoamento espiritual e doutrinário visando a salvação de si e do próximo. Tais objetivos estavam ligados à uma proposta de atuação dos seus membros baseada na inserção ativa e contínua nas comunidades civis, o que excluía a reclusão parcial das ordens mendicantes, bem como a maioria das obrigações comuns às ordens religiosas na época³⁰⁸. A realização desses objetivos pressupunha a persuasão e a orientação de todos, inclusive dos já cristãos, a conduzirem suas vidas conforme a moral e a doutrina do catolicismo romano. Essa era a agenda apostólica prevista para os jesuítas³⁰⁹. Eram esses objetivos fundamentais que guiavam a atuação dos religiosos em suas atividades nas escolas, universidades e na produção escrita voltada para o público externo, por exemplo. Tais objetivos e o modo de agir particulares aos jesuítas desde a criação da Companhia de Jesus deram origem à uma ordem religiosa com uma forte tendência a interferir diretamente e a orientar o funcionamento das sociedades, em suas dimensões religiosa e moral.

As atividades pastorais, missionárias e pedagógicas que os jesuítas desenvolviam nos reinos e domínios europeus propiciavam certo envolvimento nos debates e problemas locais, inclusive os de ordem política, uma vez que a moral religiosa e a teologia católica ainda exerciam forte influência na compreensão do ordenamento social pela população de maneira geral e na condução do governo civil das sociedades³¹⁰. Além disso, para realizar seu apostolado, os jesuítas precisavam do apoio, inclusive financeiro, dos poderes seculares e de autoridades eclesiásticas locais. Tais circunstâncias frequentemente contribuíam para a aproximação e eventual participação direta dos religiosos em questões políticas locais, e para que se constituísse certa lealdade dos religiosos a alguns governos ou grupos. No entanto, os

Cf. BIRELEY, Robert. **The Jesuits and the Thirty Years War: kings, courts and confessors**. Cambridge: University Press, 2003, p.3-18.

³⁰⁸ As inovações disciplinares e organizacionais dos jesuítas incluíam a dispensa do coro, isto é, das horas de oração conjunta, e a sua substituição pela oração mental, a simplificação do ofício divino e do cerimonial litúrgico. O objetivo principal era facilitar a inserção proselitista dos jesuítas nos ambientes seculares mais variados. Cf. FRANCO, José Eduardo. **O mito dos jesuítas**. Em Portugal, no Brasil e no Oriente (séculos XVI a XX). Lisboa: Gradiva, 2006. v.1, p.66; MOTTA, Franco. Il serpente e il fiore del frassino. L'identità della Compagnia di Gesù come processo di autolegittimazione. In: FIRPO, Massimo (Org.). **Nunc Alia Tempora, Alii Mores**. Storici e storia in età posttridentina. Florença: Leo Olschki Editore, 2005, p.199-201.

³⁰⁹ Cf. EISENBERG, José. **As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000, p.32-33.

³¹⁰ Cf. CARDIM, Pedro. Religião e Ordem Social. Em torno dos fundamentos católicos do sistema político do Antigo Regime. In: **Revista de História das Ideias**, Instituto de História e Teoria das Ideias. Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, v.22, 2001, p.133-174.

jesuítas foram acusados diversas vezes de defenderem os interesses da Santa Sé nos reinos e Estados onde atuavam, desrespeitando a autonomia do episcopado local e a soberania dos governantes laicos em temas que os acusadores consideravam atribuições do poder secular³¹¹. Essas questões integraram os contextos locais que levaram às expulsões sofridas pela Ordem do reino da França (1594) e da República de Veneza (1606), ambas durante o generalato de Acquaviva³¹². Mesmo com as rígidas instruções enviadas pelo Geral, de caráter quase normativo, que regulamentavam e limitavam o envolvimento dos religiosos em questões políticas, nem sempre elas foram acatadas. Não apenas porque as províncias demonstravam uma tendência crescente a agir de maneira autônoma, como porque, normalmente, a Cúria jesuítica estava alinhada à política pontifícia, o que dificultava pôr em prática as suas orientações em determinados Estados³¹³.

A preocupação da Cúria Geral em procurar minimizar o envolvimento dos religiosos em conflitos políticos não significou abrir mão da divulgação e da defesa de uma identidade jesuítica que se caracterizava também pela orientação religiosa e moral dos cristãos, postura

³¹¹ A instalação dos jesuítas na França, na década de 1550, foi conturbada. Acusada de suprema fidelidade ao papa, por conta do quarto voto, tendo sido fundada e formada basicamente por espanhóis, inimigos dos franceses, a Companhia foi atacada por lentes da Universidade de Paris, por advogados, magistrados e membros do parlamento. Também suscitou a oposição da Igreja francesa, que lutava por maior autonomia em relação à supremacia universal que a Igreja de Roma tentava perpetuar no governo religioso dos cristãos. Cf. FRANCO, José Eduardo. **O mito dos jesuítas**. Em Portugal, no Brasil e no Oriente (séculos XVI a XX). Lisboa: Gradiva, 2006. v.1, p.75.

³¹² Na França os jesuítas haviam se aproximado explicitamente da Liga Católica, grupo de extremistas católicos criado em 1576 por Henrique de Guise para impor o catolicismo como única religião e exterminar o protestantismo no reino. A Liga foi um dos protagonistas das guerras de religião no Quinhentos francês, inclusive por conta das pretensões de Henrique de Guise ao trono. O assassinato do rei Henrique III em 1589 por um monge defensor da Liga e ex-aluno dos jesuítas, em retaliação ao assassinato do próprio duque de Guise no ano anterior a mando do rei, reforçou a identificação dos jesuítas com a Liga e deu início a uma série de ataques aos religiosos, acusados de se envolverem em questões políticas e perturbarem a paz do Estado. Com a coroação de Henrique IV, ex-huguenote convertido ao catolicismo, os jesuítas se encontraram em uma posição delicada. Quando o rei sofreu uma tentativa de assassinato em 1594, a permanência dos jesuítas na França tornou-se insustentável. A Companhia só foi readmitida no reino francês dez anos depois. Cf. PAVONE, Sabina. **I gesuiti**. Dalle origini alla soppressione. Roma-Bari: Editora Laterza, 2004, p.39-40. Em 1606, o governo civil da República de Veneza se recusou a entregar ao tribunal eclesiástico dois clérigos que haviam sido presos sob a acusação de terem cometido um crime comum. A recusa se manteve, mesmo sob o ultimato do Papa Paulo V de impor um interdito a todo o Estado, isto é, uma espécie de excomunhão coletiva e a proibição da realização da maioria dos sacramentos e ritos da Igreja. Frente à resistência, o “Interdetto” foi instituído. Apesar da postura reticente dos jesuítas da província vêneta em acatar a orientação do Padre Geral e defender a posição da Santa Sé, os religiosos foram caçados pelas ruas de Veneza e expulsos a mando do senado veneziano sob a acusação de defenderem a política papal. Puderam voltar apenas em 1656. Cf. Ibid., p.41-42.

³¹³ Cf. PAVONE, Sabina. **I gesuiti**. Dalle origini alla soppressione. Roma-Bari: Editora Laterza, 2004, p.40-42. De acordo com Silvia Patuzzi, em fins do século XVI, o caráter supranacional da Companhia e o seu tipo de atuação nas sociedades seculares, externa e direta, a obrigava a se envolver nas políticas e dinâmicas específicas de cada corte. Essas questões influenciavam nas relações entre o governo geral romano e as assistências/províncias, uma vez que estas tinham “[...] suas próprias responsabilidades e ‘dívidas’ para com os grupos que sustentavam o Instituto localmente - autoridades laicas e eclesiásticas, os soberanos, os círculos aristocráticos, as universidades, entre outros”. Cf. PATUZZI, Silvia. **Uma Monarquia em um Corpo Universal**: a identidade da Companhia de Jesus no tempo de Claudio Acquaviva. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em História Social - Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2011, p.270-271.

que desagradava grupos diversos, laicos e religiosos, em diferentes partes da Europa. Dessa forma, a ampla publicística do apostolado virtuoso dos companheiros da Ordem, com o apoio ou por iniciativa direta da Cúria jesuítica, foi um dos instrumentos mais utilizados pelos jesuítas para combater os discursos difamatórios que se espalhavam desde o Quinhentos³¹⁴.

Em princípios do século XVII, a publicação de dois textos acusatórios deram grande força à uma representação bastante negativa dos jesuítas. Em 1602, foi impresso pela primeira vez “Le catecisme des Jesuites”, ou “O catecismo dos jesuítas”, de autoria do advogado Etienne Pasquier, notório opositor dos jesuítas em França. Alguns anos depois, em 1614, um panfleto intitulado “Monita secreta Societatis Jesu” veio à lume na Polônia e, apesar de ter sido condenado pela Santa Sé e tido suas cópias destruídas pelos jesuítas, continuou circulando clandestinamente na Europa por muito tempo. Ambos os textos caracterizavam os jesuítas como dissimulados e ambiciosos por poder político e riquezas. Acusavam os religiosos de se apresentarem falsamente como piedosos e abnegados, humildes e obedientes aos poderes seculares locais. Esta seria uma estratégia para disfarçar suas verdadeiras intenções. A orientação e o aconselhamento religioso e moral oferecidos pelos jesuítas, apresentados pelos mesmos como uma maneira própria de exercer o seu apostolado, constituiriam, de fato, a principal forma de infiltração dos religiosos em todos os níveis da sociedade e de domínio das consciências. A finalidade última seria estender o poder político e econômico da Ordem por toda a Europa³¹⁵.

Foi nesse cenário que a apologia ao apostolado virtuoso e ativo socialmente da Companhia, baseado na difusão e na defesa da fé cristã em todo o mundo, e no zelo pela

³¹⁴ A propagandística da identidade missionária e universal da Companhia não era feita apenas por discursos escritos ou falados. De acordo com Simon Ditchfield, através das imagens pictóricas os jesuítas se apresentaram continuamente em vestes de primeira ordem missionária mundial e, assim, conseguiram consolidar uma autorrepresentação heróica em grau de sustentar as suas aspirações de se apresentarem como os únicos herdeiros da igreja apostólica. Isso se tornou evidente muito rapidamente no ciclo de afrescos que representam os primeiros mártires cristãos encomendados por algumas igrejas jesuíticas romanas, como o “Ecclesiae militantis triumphus” (1583) e o “Ecclesiae Anglicanae Trophaea” (1584), localizados, respectivamente, nas igrejas de San Stefano e na igreja de San Tommaso di Canterbury. O seu público mais imediato era o de seminaristas jesuítas que frequentavam o colégio germano-húngaro e aquele inglês, e a casa dos noviços. Todos esses jovens religiosos eram potenciais missionários. Esses afrescos, contudo, viraram modelos para algumas das representações imagéticas produzidas sobre os episódios de martírio dos católicos romanos no Japão do início do século XVII, como a “De christianis apud Japonios triumphis”, de Nicolas Trigault (1623), obra essencialmente imagética. Produzidas em massa, as imagens impressas eram consideradas um elemento que desempenhava um papel fundamental na divulgação da auto-imagem que a Companhia de Jesus construía para si como missionária, universal e herdeira de Cristo e dos apóstolos. Cf. DITCHFIELD, Simon. *Il mondo della Riforma e della Controriforma*. In: BENVENUTI, Anna, et al. **Storia della santità nel cristianesimo occidentale**. Roma: Viella, 2005, p.273-274.

³¹⁵ Cf. PAVONE, Sabina. *Between History and Myth: The Monita secreta*. In: O’MALLEY, John W., et al. (ed.). *The Jesuits II: cultures, sciences, and the arts, 1540-1773*. Toronto: University of Toronto Press, 2006, p.50-65; FRANCO, José Eduardo. **O mito dos jesuítas**. Em Portugal, no Brasil e no Oriente (séculos XVI a XX). Lisboa: Gradiva, 2006. v.1, p.76-80.

salvação espiritual das almas, se tornou um dispositivo retórico cada vez mais comum em textos escritos para circularem dentro e fora da Ordem. Os objetivos eram tanto rebater as acusações que eram lançadas contra os padres, quanto legitimar a participação dos mesmos em questões religiosas, espirituais e morais, mesmo que estas tivessem desdobramentos políticos, além de cativar o apoio e a defesa dos jesuítas junto a públicos diversos, principalmente grupos detentores de poder político e econômico e de influência social.

Esses objetivos discursivos são perceptíveis em obras coletivas e em textos biográficos escritos pelos jesuítas no Seiscentos. Como dissemos, a “*Imago Primi Saeculi*”, enquanto grande obra de apologia à Companhia, se ocupou não somente em propagandear a vocação missionária e universal da Ordem, mas também em denunciar como calúnias e perseguições as críticas, ataques e expulsões sofridos pelos jesuítas durante o primeiro século do Instituto³¹⁶.

As biografias publicadas sobre José de Anchieta entre 1617 e 1670 na Europa também defendem o apostolado amplo, ativo e inserido socialmente da Companhia. Assim como a imagem do confrade do Brasil foi apropriada e ressignificada, tanto em obras como os “*Tableaux*” e a “*Imago*” quanto nos textos biográficos, para representar a identidade missionária e universal da Ordem, a narrativa sobre o apostolado de Anchieta no Novo Mundo se apresenta como um elogio dissimulado ao modo de agir dos pares no Velho Mundo.

[...] como animava os homens à piedade cristã, como os sossegava alterados, como os aconselhava cuidadosos, como lhes metia na alma os desejos de virtude. Escritas haviam de estar para perpétua memória suas respostas ordinárias, suas práticas, seus conselhos, [...] que de exemplos semelhantes estão cheios as vidas dos Santos”³¹⁷.

Enfim, toda a sua vida foi notavelmente venerado de todos, de sorte que não só seus conselhos, se não seus ditos ordinários estimavam muito; [...] outros homens, cabeças de República lhe respeitavam tanto que não se atreviam, principalmente em coisas de importância, a contradizer o parecer de José. Jerônimo Leitão, Governador vinte anos da Colônia de São Vicente, sempre estimou muito, na disposição de sua República, seu conselho. Do Senhor D. Pedro Leitão, primeiro Prelado do Brasil, [...] estimava mais a esse Canário que a todos os demais Pregadores; [...] Serviu-lhe a José a autoridade, que com os principais da República tinha, para favorecer a muitos em tão apertados perigos³¹⁸.

³¹⁶ Cf. INSOLERA, Lydia Salviucci. *L’Imago Primi Saeculi (1640) e il significato dell’immagine allegorica nella Compagnia di Gesù*. Genesi e fortuna del libro. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2004, p.65.

³¹⁷ “[...] como alentava à los hōbres à la piedad Christiana, como los sossegava alterados, como los aconsejava cuidadosos, como les metia en el alma los desseos de la virtude. Escritas avian de estar para perpetua memoria sus respuestas ordinarias, sus platicas, sus consejos [...]; que de exemplos semejantes están llenas las vidas de los Santos”. (PATERNINA, Estevão de. *Vida del Padre Joseph De Anchieta De La Compañia De Iesus, Y Provincial Del Brasil*. Salamanca: En la Empronta de Antonia Ramirez Viuda, 1618, p.10, tradução nossa).

³¹⁸ “Enfin, toda su vida fue notablemente venerada de todos, de suerte que no solo sus consejos, sino sus dichos ordinarios estimavan en mucho; [...] otros hombres cabeças de Republicas le respectavan tanto, que no se atrevian, principalmente en cosas de importancia, a contradizer al parecer de Joseph. Geronimo Leytan Governador veynte

O primeiro trecho faz parte da introdução das primeiras biografias impressas de Anchieta na Europa, entre 1617 e 1622. Nela, Beretário e seus tradutores apresentam o confrade como representante de uma Companhia caracterizada como ordem apostólica, militante e universal, cujas principais tarefas consistiam em converter o gentio supersticioso e “[...] renovar na República Cristã os primeiros costumes da Igreja [...]”³¹⁹. A introdução segue esclarecendo que essa renovação era feita, como o exemplo de Anchieta demonstrava, por meio de sermões, conversas e conselhos oferecidos pelo companheiro, que assim “[...] animava os homens à piedade cristã, [...] os sossegava alterados, [...] os aconselhava cuidadosos, [...] lhes metia na alma os desejos de virtude [...]”³²⁰. Ou seja, por meio da orientação e do aconselhamento dos cristãos na conduta de suas vidas em termos religiosos, morais e políticos. O elogio a esse aspecto do apostolado jesuítico é reforçado através de vários exemplos apresentados ao longo das biografias, a maioria deles baseada nos que Rodrigues havia apresentado.

As últimas páginas das “vidas” devotas, cujo conteúdo reproduzimos em parte no segundo trecho acima, reafirmam com vigor o elogio ao papel de conselheiro político desempenhado por Anchieta no Brasil, destacando a sua influência junto a autoridades eclesiásticas e civis locais. O conteúdo destas últimas páginas é praticamente idêntico ao capítulo “Do respeito que lhe tinham pessoas de autoridade”, que integra o segundo livro da biografia escrita por Pero Rodrigues³²¹. Apesar de o conselho e as orientações ordinárias do Padre Anchieta serem apresentadas igualmente como muito positivas e desejadas pelas lideranças locais, as finalidades que essa representação deveria cumprir no discurso de Rodrigues e nos de seus confrades europeus eram bem diferentes. Na América Portuguesa seiscentista, a divulgação elogiosa da história de um jesuíta que aconselha e participa em questões de ordem moral e política era uma forma de defender a prevalência da Companhia na catequese e na tutela dos índios, bem como na definição e aplicação da legislação indigenista. Na Europa seiscentista, esse tipo de discurso dissimulava a defesa da influência política que os membros da Ordem exerciam como confessores, membros de conselhos e pregadores nas cortes europeias. O desempenho de tais funções alimentava fortes oposições aos jesuítas na maioria

años de la Colonia de San Vicente, estimo siempre mucho en la disposicion de su Republica el consejo suyo. Del Señor D. Pedro Leytan primer Prelado del Brasil [...] estimava mas à este Canario que a todos los demas Predicadores; [...] Sirviele a Joseph la autoridade que cõ los principales de la Republica tenia, para favorecer a muchos em apretados peligros”. (PATERNINA, Estevão de. **Vida del Padre Joseph De Anchieta De La Compañia De Iesus, Y Provincial Del Brasil**. Salamanca: En la Emprenta de Antonia Ramirez Viuda, 1618, p.415-417, tradução nossa).

³¹⁹ Ibid., p.8.

³²⁰ Ibid., p.10.

³²¹ RODRIGUES, Pero. **Vida do Padre José de Anchieta da Companhia de Jesu, quinto Provincial que foi da mesma Companhia no Estado do Brasil**, APUG 1067, [1607?], p.35v-p.36v.

dos territórios centro-ocidentais europeus, mesmo em reinos de forte tradição católica e que receberam bem os religiosos, como Portugal³²².

Podemos considerar, portanto, que a publicação das muitas biografias devotas de José de Anchieta no século XVII integrava um movimento mais amplo e difuso entre as províncias europeias da Companhia, e apoiado pela Cúria Geral, de construção, divulgação e fixação de uma memória histórica jesuítica associada a Cristo e aos apóstolos, e de uma identidade coletiva caracterizada principalmente pelo apostolado religioso e moral, pela tarefa missionária universal, pela excelência nas virtudes e na dedicação de seus membros, cuja atuação era abençoada por Deus. Contudo, apesar de veicularem basicamente a mesma história e imagem de Anchieta, explicar a divulgação de tantas biografias em locais tão diversos ao longo do Seiscentos apenas como expressão da publicística da Companhia nos parece insuficiente.

³²² Cf. MARQUES, João Francisco. Confesseurs des princes, les jésuites à la Cour de Portugal. In: GIARD, Luce; VAUCELLES, Louis de, S.J (coord.). **Les jésuites à l'âge baroque** (1540-1640). Grenoble: Editions Jérôme Millon, 1996, p. 213-217; BIRELEY, Robert. **The Jesuits and the Thirty Years War: kings, courts and confessors**. Cambridge: University Press, 2003, cap.1.

2.3. As publicações em seus contextos: os sentidos específicos e os possíveis usos das representações de José de Anchieta

Uma vez que a Companhia de Jesus se destacava entre as ordens religiosas modernas, entre outras razões, por fazer largo e eficiente uso dos discursos, escritos, orais e visuais, como forma de interação nas comunidades em que se fazia presente, nos parece importante considerar as conjunturas políticas e culturais dos locais onde as biografias de Anchieta foram publicadas.

Antes de prosseguirmos com a análise, no entanto, é preciso fazer uma distinção importante entre os textos que compõem esse grande grupo de dezenove publicações biográficas que está sendo considerado.

A caracterização de José de Anchieta que aparece nesses textos, até aqui observados em conjunto, como expressão de um movimento mais amplo da Companhia de Jesus de construção e divulgação de uma certa memória histórica e de uma identidade coletiva institucional, é essencialmente a mesma. O padre é apresentado como um missionário ativo na sociedade, que se doou intensamente e de diversas maneiras para prover o bem estar e a salvação espiritual do próximo, e foi bem-sucedido; um jesuíta extremamente virtuoso, no qual a prática da pobreza, da caridade, da castidade, da obediência e da humildade são destacadas; um homem que exerce um espantoso controle sobre os animais e os elementos da natureza; um religioso usado como instrumento divino, fosse através de milagres ou na enunciação de revelações e profecias, sempre para acudir às necessidades alheias ou garantir o bem do próximo. De fato, a realização de muitos milagres tem bastante destaque nos textos biográficos, entre eles muitas curas, apresentados como expressões de sua profunda caridade. Em todos os impressos, os seus feitos maravilhosos e miraculosos resultam na identificação do padre como santo, apesar de os significados atribuídos ao termo serem distintos.

Sete destas dezenove publicações são “Elogios”, que vieram à lume entre 1624 e 1631. Estes são, em geral, textos bem mais curtos do que as “Vidas”, e por isso, nesse caso, tratam apenas da figura de Anchieta em si, deixando de lado não só os detalhes de suas ações e características, como outros elementos que uma biografia normalmente explora, tais como a sociedade onde viveu o protagonista, os principais eventos nos quais ele esteve envolvido e, tratando-se de um missionário, as características e atividades das missões nas quais ele atuou. Além destas diferenças de conteúdo e forma, os objetivos principais também parecem ser, em parte, distintos. Por se tratarem de textos ecomiásticos à figura de Anchieta, é inevitável que estes “Elogios” pudessem servir em alguma medida para a edificação de companheiros e como

exemplo de vida para os católicos. Entretanto, essas são funções que aparentam ser secundárias nesses sete impressos. O propósito principal dos mesmos era promover a figura de Anchieta enquanto santo jesuíta e apóstolo do Ocidente e, assim, fortalecer a causa pela sua canonização que tramitava na Santa Sé naqueles anos. As doze “Vidas” de José de Anchieta que analisaremos em seguida, publicadas entre 1617 e 1670, apresentam um caráter muito mais edificante e propagandístico do que propriamente canonizador, apesar de algumas terem sido utilizadas posteriormente como evidências da fama de santidade de Anchieta pelos promotores de sua causa³²³. Por se diferenciarem sobretudo no propósito de sua publicação, analisaremos este conjunto de sete “Elogios” e o seu uso em prol da canonização de Anchieta no próximo capítulo.

As doze biografias publicadas entre 1617 e 1670 são, de maneira geral, “Vidas” exemplares, publicadas para a edificação dos leitores e para propagandear as virtudes dos missionários jesuítas e os sucessos da Companhia de Jesus. É claro que guardam diversas diferenças entre si, mas em todas elas José de Anchieta é apresentado, por um lado, como um jesuíta que teve uma santa vida, digna de admiração e imitação, e que morreu com fama de santidade por causa dos muitos casos de milagres, profecias e revelações testemunhados. Por outro lado, a imagem pintada é a do missionário exemplar e fervoroso, não apenas pela prática

³²³ O trecho que encerra o texto do “Elogio”, impresso em sete versões, parte em italiano, parte em francês, evidencia o propósito das publicações: “Un tant’huomo non si dee credere, che Iddio facesse nascer per un sol Mondo, onde se il Nuovo si gloria d’haverlo goduto in vita, dovrebbe l’Antico honorarlo, & imitarlo dopo la morte. E ben si spera, che tosto la santa Madre Chiesa debba proporlo all’uno, & all’altro, che l’imiti, e l’honori come huomo Santo, finite che siano le canoniche diligenze, che nelle Ruote Romane sopra i processi venuti della sua vita si fanno; da quali sono cavate le sudette maravigliose attioni”. “Um tal homem, não se deve crer, que Deus fizesse nascer para um só Mundo, pois se o Novo teve a glória de tê-lo aproveitado em vida, deveria o Antigo honrá-lo e imitá-lo depois da morte. E bem se espera que logo a Santa Madre Igreja deva propô-lo a um e a outro que o imitem e o honrem como homem Santo, quando estiverem terminadas as diligências canônicas que nas Rotas Romanas se fazem sobre os processos feitos sobre a sua vida, dos quais se tiraram as maravilhosas ações acima mencionadas”. (SGAMBATA, Scipione. **Elogio della vita del P.Gioseffo Anceta della Compagnia di Giesu**. Il quale com grido universale di Santità, e di Miracoli morì nel Brasile à 9 di Giugno 1597 dopo haver ivi speso 44 anni in predicar la S.Fede. Nápoles: Lazzaro Scoriggio, 1624, não paginado, tradução nossa. In: ARSI, **Vitae**, n.153, p.455). Já o parágrafo que encerra o texto de Sebastião Beretário, em sua tradução francesa, indica o intuito edificante da obra “A vray dire mon conseil e intention n’a point esté de vendre un peu de feu ou de fumée; ny d’orner cet homme qui merite tout autre louvange, mais de obeir simplement à ceux qui ont eu la puissancede me charger de ce commandement [...], proposer à tous un vif pourtrait d’une vertue tres accomplie, e un excelente modele de la vie Religieuse, em cet homme [...] après avoir considere tant des choses digne d’être admirées et d’avantage imitées en luy, nous peussions esguillonner notre tiedeur e nonchalance à haletter après cette pleine e parfaict mesure de Religion. Si j’ay touché le blanc e gagné ce à quoy visoit ce petit travail, j’ay dequoy remercier la divine bonté: si non je ne me repentiray jamais d’avoir employé mon etude em si sanctes pensées”. “Não foi minha intenção, nesses escritos meus, dar luz ou sombra sobre o meu nome, nem me atrevo a presumir que, em tão humilde estilo, honrei a um homem de tão altas virtudes; só pretendi obedecer aos que, com autoridade de Superiores, me deram esta carga, [...] e pôr adiante dos olhos um vivo retrato da virtude perfeita e um excelente modelo da Vida Religiosa deste homem. [...] depois de ter contemplado tantas ações dignas de serem admiradas e imitadas nele, possamos repreender nossa frouxidão e tibieza e despertar-nos à perfeita medida da Religião. Se alcancei este fim, darei mil graças à bondade de Deus, se não, jamais me arrependerei de ter ocupado meu estudo com tão santa vida”. (D’OUTREMANN, Pierre. **La Vie Miraculeuse Du P. Joseph Anchieta de la Compagnie de Jesus**. Douay: De l’imprimerie de Marc Wyon, 1619, p.461-462, tradução nossa).

perfeita das virtudes cristãs, mas por seu apostolado ativo e bem-sucedido entre cristãos e gentios. Sua atuação na sociedade é caracterizada como sendo aquela própria a todo jesuíta, ou seja, sempre direcionada ao bem-estar espiritual do próximo e para a maior glória de Deus, e se concretiza de diferentes maneiras. Enquanto missionário e apóstolo virtuoso, é exemplo de dedicação e fervor, zeloso do bem espiritual e da salvação das almas a todo custo. Por outro lado, uma vez que a missão era compreendida pelos próprios jesuítas enquanto exercício da caridade, este exercício que poderia ser realizado de diferentes maneiras e por diferentes meios para que se alcançasse esse fim. Não só através da evangelização e do apostolado da doutrina católica, mas na orientação da vida moral e política dos cristãos.

Nenhuma das doze “Vidas” reivindica explicitamente qualquer reconhecimento oficial da santidade de Anchieta, ou seja, a sua canonização. Porém, todas elas o caracterizam com elementos típicos da santidade canonizada católica. Sem dúvida, a divulgação desses textos poderia colaborar na divulgação da fama de santidade do jesuíta na Europa, elemento importante nos processos eclesiais da Santa Sé. Mas este não parece ser o objetivo principal dessas publicações, nem o motivo para incluírem um discurso sobre a santidade de Anchieta.

A caracterização da santidade do padre nessas doze biografias é associada à prática excepcional das virtudes, principalmente à caridade e, nesse sentido, cumpre uma função edificante e exemplar para os leitores e ouvintes das obras. Por outro lado, os milagres, curas, revelações e profecias sobre questões cotidianas, individuais e coletivas, o apresentam como um religioso atuante na dinâmica social como um todo, e que interfere não apenas em questões estritamente religiosas e espirituais. Fazendo o mesmo tipo de uso que Rodrigues fizera ao construir o seu discurso sobre a santidade de Anchieta, as “Vidas” escritas pelos confrades europeus também se utilizaram das virtudes e poderes ordinariamente atribuídos aos santos católicos para dissimular a defesa de um apostolado jesuítico mais amplo. Sempre pelo bem dos cristãos, mas que incluía a intervenção dos religiosos em outras questões, cotidianas e políticas, como o governo e a segurança física dos cristãos³²⁴. A reprodução desse aspecto da caracterização de Anchieta parece confirmar que, da mesma forma que os confrades do Brasil, os companheiros atuantes nas províncias europeias também compreendiam que o seu

³²⁴ “Não só um homem particular aproveitou a luz que o Céu lhe comunicava, senão também a saúde comum de toda a República. Porque em outro tempo, chamado da mesma maneira o porteiro, lhe mandou que subisse à torre e tocasse o sino. Não entenderam os cidadãos o sinal, e admirados todos perguntaram a causa daquela novidade. Respondeu-lhes que estivessem armados e guardassem a cidade, porque corsários, no dia seguinte, ocupariam a entrada do Porto. Acreditaram os cidadãos na profecia; e um dia depois entraram no porto os corsários, saltaram à terra, mas vendo a cidade defendida, não se atreveram a atacá-la e, sem fazer nada, voltaram a embarcar. Desta sorte, se livrou a cidade de um grande perigo; dívida devida à providência de Deus, movida pelas orações de José”. (PATERNINA, Estevão de. **Vida del Padre Joseph De Anchieta De La Compañia De Iesus, Y Provincial Del Brasil**. Salamanca: En la Empronta de Antonia Ramirez Viuda, 1618. p.199-200, tradução nossa).

apostolado deveria ocorrer não apenas no sentido da orientação e disciplinamento ativos da vida espiritual, moral e religiosa, como em outros aspectos da vida das sociedades cristãs.

2.3.1. Anchieta e o combate ao protestantismo

As cidades onde foram impressas as primeiras edições europeias da “Vida” de Anchieta, Lyon, Colônia, Douay e Ingolstadt, se localizavam em áreas intensamente afetadas pelos conflitos politico-religiosos travados entre católicos e diferentes confissões protestantes.

Desde meados do século XVI, quando a cidade de Lyon foi ocupada brevemente pelos protestantes, a Companhia se fizera presente. Os jesuítas participaram ativamente, através do ensino, da reação católica à ameaça dos reformados e assumiram a direção do colégio de La Trinité com grande sucesso, colaborando notavelmente para que a influência protestante fosse extirpada³²⁵. No século XVII, o colégio dos jesuítas exerceu uma preponderância crescente na vida cultural e intelectual da cidade, inclusive porque os padres da Companhia ali residentes começaram a se notabilizar pelo apostolado através da literatura, ou seja, a fazerem dos textos literários instrumentos apostólicos para alcançar leitores cristãos pouco preocupados com os costumes e valores pregados pela religião³²⁶. Nesse sentido, é bem provável que os jesuítas lionenses tivessem recebido o manuscrito da biografia de um companheiro missionário, exemplar em virtudes cristãs e com fama de santidade com certo entusiasmo.

Localizadas em fronteiras com áreas protestantes ou em regiões onde as novas confissões cristãs exerciam forte influência sobre a população, os colégios e pensionatos criados pela Ordem em Colônia, Douay e Ingolstadt não foram instalados ali apenas para abrigar estudantes e prover sua instrução escolástica. O objetivo principal era resgatar, ao menos em parte, as novas gerações para o catolicismo, além de formarem missionários para combater as religiões reformadas. Em especial nos territórios germânicos, onde a militância contrarreformista da Companhia foi bastante intensa e agressiva entre a segunda metade do Quinhentos até meados do século XVII, os colégios jesuíticos funcionaram como pólos de difusão da ação missionária e propagandística anti-herética, e formaram muitos jovens de

³²⁵ Desde a década de 1560 os jesuítas assumiram a direção do colégio de La Trinité. Na década de 1590 a instituição abrigava 800 estudantes Cf. FOUILLOUX, Étienne; HOURS, Bernard. (dir.). **Les jésuites à Lyon. XVI-XX siècle**. (S.l) ENS Editions, 2005, p.19-31.

³²⁶ Cf. VAN DAMME, Stéphane. **Le temple de la sagesse**. Savoirs, écriture et sociabilité urbaine (Lyon, XVIIe-XVIIIe siècle), Paris, Éditions de l'EHESS, 2005.

acordo com os parâmetros da Reforma Católica. O colégio de Ingolstadt, fundado por iniciativa do Padre Pedro Canísio, considerado pelos companheiros o “Apóstolo da Alemanha”, se firmou como uma espécie de quartel general dos jesuítas na Alemanha e centro cultural e acadêmico contrarreformista³²⁷.

Do Leitor.

Com digna admiração desta vida do Reverendo Padre José, há muito tempo esperada, foi publicada finalmente aquela edição da Lyon dos franceses que me chegara, e não quis impedir por mais tempo para a nossa Alemanha, mas logo, tendo sido encorajado pelos piedosos a imprimir de forma mais vantajosa, também para melhor proveito da Juventude Cristã. Use, pio leitor, e usufrua; pois isto que agora é seu foi feito por Deus, e muito pouco abreviado pela mão dele³²⁸.

A dedicatória, provavelmente preparada pelo tipógrafo, da “Vida” de José de Anchieta publicada em Colônia em 1617, aponta para algumas questões importantes. Uma delas era a rápida circulação de obras impressas em algumas regiões europeias, como Lyon, de onde rapidamente as publicações alcançavam o mercado germânico. Outra é o uso de publicações devotas, como a biografia de Anchieta, como instrumento de combate ao protestantismo na guerra confessional que se travava no território germânico. A dedicatória explicita a preocupação em particular de, por meio desse tipo de literatura, trazer ou fortalecer a crença católica entre os mais jovens, cuja reconversão era vista como uma forma de evitar a perpetuação das religiões protestantes. A impressão da biografia anchietana em um formato portátil (em 12º), “vantajoso” tanto para o impressor, pelo custo, quanto para os leitores, pelo preço, facilitava a circulação da obra. Estando em latim, os seus prováveis leitores imediatos seriam os escolásticos e os noviços ligados à Companhia de Jesus. Trata-se, portanto, de um bom exemplo do combate pelas letras que a Companhia impunha ao protestantismo.

Em Douay, os jesuítas se mostraram bastante ativos tanto na militância anti-herética quanto em propagandear a Companhia. O colégio jesuítico local foi o primeiro a se agregar à universidade de Douay, criada para ser um posto intelectual e acadêmico avançado do catolicismo na guerra religiosa contra o protestantismo nos Países Baixos. Em pouco tempo, a

³²⁷ Cf. PAVONE, Sabina. **I gesuiti**. Dalle origini alla soppressione. Roma-Bari: Editora Laterza, 2004, p.56. Segundo a autora, nos territórios germânicos, os colégios jesuítas se tornaram postos avançados de fronteira do catolicismo, desempenhando uma função missionário-propagandística.

³²⁸ “Lectoris. Cum vitae haec R.P. Josephi admiratione digna, diu expectata, tandem Lugduni Galliarum edita, ad me pervenisset, Germaniae nostrae diutius invidere nolui, sed statim piorum hortatu forma compendiosiori praelo sub jcere, Iuuentutis etiam Christianae meliori commodo. Utere, pie lector, fruerere; à Deo namque factum est istud, cuius manus etiam num minimè abbreviata. Datum Coloniae Agrippinae, pridie Theophoriae festo, Anno 1617”. (BERETÁRIO, Sebastião. **Josephi Anchietae Societatis Jesu Sacerdotis in Brasilia defuncti Vita**. Lugduni, Sumptibus Horatij Cardon. 1617, sem paginação, tradução nossa).

maioria dos professores da Faculdade de Artes era composta de jesuítas³²⁹. A militância anti-herética dos religiosos da Ordem que viviam em Douay se evidenciou, por exemplo, em 1622, quando promoveram na cidade cerimônias públicas espetaculares a fim de celebrar junto à população a canonização de Loyola e de Xavier. O objetivo não era apenas exaltar a própria Ordem, mas celebrar a vitória de um catolicismo triunfante sobre o calvinismo. No ano seguinte, o Padre Pierre D'Oultremann organizou a publicação dos “Tableaux”, obra, como já vimos, de claro propósito edificante e propagandístico da Companhia e do catolicismo. Trata-se do mesmo padre jesuíta que havia feito a tradução em 1619 da “Vida” de Anchieta escrita por Beretário³³⁰. A aprovação para a publicação local da biografia, impressa no fim da obra, foi concedida por um professor de Sagrada Teologia e censor de livros da Universidade de Douay. A declaração evidencia a intenção de que o texto alcançasse o maior número de pessoas possível: “Essa vida miraculosa de R. P. José Anchieta, fielmente traduzida do latim para o francês, será utilmente impressa para ser comunicada ao máximo de pessoas”³³¹. Os dados reforçam a hipótese de que a tradução e impressão dessa edição da “Vida” do Padre Anchieta visavam a sua utilização como material de propaganda pró-católica e anti-herética. Publicada em francês e não em latim, como as de Lyon e Colônia, e em formato pequeno (8º), tinham grandes chances de alcançar uma circulação razoável entre a população, letrada ou não, que habitava a região entre o nordeste da França e os Países Baixos, uma das fronteiras mais violentas nas guerras político-religiosas travadas desde o Quinhentos. A longa narrativa que aparece nas biografias de Anchieta sobre o caso do calvinista João de Bolés, a nosso ver, confirma a intenção de utilizá-las no combate ao protestantismo.

Entre os primeiros franceses que entraram no Brasil, vieram misturados com os soldados católicos alguns que no peito ocultavam o veneno de Calvino. Um

³²⁹ A Universidade de Douay foi criada em meados do século XVI por Felipe II para ser um centro de formação de religiosos capazes de disputar com os doutores da Reforma Calvinista, uma universidade que deveria assumir o papel de defensora da Igreja tridentina, inclusive a partir de colégios e seminários a ela associados. Cf. TRÉNARD, Louis. **De Douai à Lille, une université et son histoire**. Villeneuve d'Ascq : Presses Universitaires du Septentrion, 1978, p.12-34.

³³⁰ O Padre Pierre D'Oultremann, membro do Colégio de Douay publicou outras obras histórico-biográficas, como: “La vie du vénérable Pierre l'Hermite”, 1632, 1645; “Conto sobre as cruzadas, a conquista da Terra Santa e o reino de Jerusalém”, 1645; “La vie du venerable P. Pierre Canisius... Composé en espagnol par le R. P. Jean Eusebe Nieremberg. Traduite en françois et augmentée par le R.P. Pierre D'Oultremann”, 1642, entre outras. Tal informação parece confirmar que ele desempenhava a função de *scriptor* entre os jesuítas de Douay, e sua produção era voltada, em grande parte, para o combate ao protestantismo através de obras de exaltação de defensores e pregadores do catolicismo. Cf. BACKER, Augustin de; BACKER, Alois de. **Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus, ou Notices Bibliographiques**. Liège: L. Grandmont-Donders, tomo 1, 1853, p.537-538.

³³¹ “Cette vie miraculeuse du R.P. Joseph Anchieta fidelement translatee du Latin en Français sera utilement imprimee pour etre comuniquée à tant plus de personnes”. (D'OUTREMANN, Pierre. **La Vie Miraculeuse Du P. Joseph Anchieta de la Compagnie de Jesus**. Douay: De l'imprimerie de Marc Wyon, 1619, sem paginação, tradução nossa)

desses foi João Bouller, homem de língua rápida, e de boa fala [...]. *Por esse tempo haviam entrado na França os pestilentos dogmas de Calvino, e incendiado aquele cristianíssimo Reino em tantas dissensões, que fatigaram por muito tempo a seus Reis. Eram os intentos de Calvino afastar primeiro aos católicos da autoridade da Igreja em nome de uma falsa liberdade evangélica, e então inquietar os vassallos contra seus legítimos Reis, e desfazer e destruir a França (e ainda o mundo todo) como vingança da vergonha que na França recebeu, castigado justissimamente por pecador nefasto. Até aqui chega o atrevimento sem limites de um homem, que rompe de uma vez com todas as leis da Religião Cristã.* Esse mesmo espírito animava a Bouller, que por muito tempo tratou com os portugueses de maneira que não perceberam o câncer de sua alma. [...] Dizia dissimuladamente entre suas graças algumas que feriam a autoridade do Sumo Pontífice, o uso dos sacramentos, o valor das indulgências e a veneração das imagens. Não conheciam o engano aqueles que o ouviam, e ignorantes alimentavam o fogo do herege. [...] O primeiro que se manifestou contra foi Luis da Grã, Sacerdote da Companhia de Jesus, [...] desde o púlpito falou contra os erros do herege. [...] o tribunal eclesiástico prendeu o homem, e [...] o Governador [...] mandou que, aos olhos dos inimigos, morresse nas mãos de um carrasco. Para ajudar-lhe em tão rigorosa transição, veio de São Vicente o Padre José de Anchieta [...]. Encontrou o herege rebelde a princípio, e pediu que se detivesse a execução da justiça. Não permitiu a divina misericórdia que se perdesse aquela ovelha, arrebatada do lobo inimigo das almas; e o novo Sacerdote, cuidadoso daquela ganância, com argumentos eficazes, com orações fervorosas, e principalmente com a eficácia da graça abrandou aquele duro coração, e lhe reconciliou com a Igreja³³².

O caso também é narrado por Pero Rodrigues em sua biografia, contudo, de maneira mais breve. A longa consideração sobre os malefícios que Calvino e a sua heresia haviam causado no reino da França foi um acréscimo deliberado de Sebastião Beretário. A ausência de tal reflexão no texto escrito no Brasil e a sua inclusão na versão europeia são coerentes com as

³³² “Entre los primeros Franceses, q entraron en el Brasil vinieron mezclados con los Soldados Catolicos algunos que en el pecho ocultavan el veneno de Calvino. Uno destos fue Juan Bouller hombre de lengua presta, y de buen dezir [...]. Por este tiempo avian entrado en Francia los pestiferos dogmas de Calvino, y encendido aquel Christianissimo Reyno en tantas dissensiones, que fatigaron largo tempo a sus Reyes. Eran los intentos de Calvino desasir primero a los Catolicos de la autoridad de la Iglesia a voz de falsa libertad Evangelica, y luego alterar los vassallos contra sus legítimos Reyes, y deshazer y destruir a Francia (y aun al mundo todo) en vengança de la afrenta, que en Francia recibio castigado justissimamente por pecador nefando. Hasta aqui llega el desenfrenado atrevimento de un hombre, que rompe de una vez con todas las leyes de la Religion Christiana. Este mismo espiritu animava a Bouiller, si bien por mucho tempo se trato entre los Portugueses demanera, que no le conocieron el cancer del alma. [...] Dezia dissimuladamente entre sus gracias, algunas que mordian en la autoridad del Sumo Pontifice, en el uso de los sacramentos, en el valor de las indulgencias, y en la veneracion de las Imagenes. No conocian el engaño los que le oyen, y ignorantes alimentavan el fuego del Herege. [...]El primero que olio la cosa fue Luys de Grana Sacerdote de la Compañia de Jesus [...] desde el pulpito hablo contra los errores del Hereje [...] el tribunal Ecclesiastico prendio al hombre y [...] el Governador [...] mando, que a los ojos de los enemigos muriesse a manos de un verdugo. Para ayudarle en tan riguroso trance, vino desde San Vicente el Padre Joseph de Ancheta [...]. Hallo Joseph rebelde en los principios al Herege, y pidio q se detuviesse la execución de la justia. No permitio la divina misericórdia, q se perudiesse aquella oveja arrebatava del lobo enemigo de las almas; y el nuebo Sacerdote cuydadoso de aquella ganancia, ya con razones eficaces, ya con, ya con oraciones fervorosas, y principalmente con la eficacia de la gracia ablandò aquel duro coraçon, y le reconcilio con la Iglesia”. (PATERNINA, Estevão de. **Vida del Padre Joseph De Anchieta De La Compañia De Iesus, Y Provincial Del Brasil**. Salamanca: En la Emprinta de Antonia Ramirez Viuda, 1618, p.122-128, tradução nossa).

conjunturas religiosas vividas pelos autores, visto que as religiões protestantes eram percebidas como uma ameaça muito mais preocupante no Velho do que no Novo Mundo.

Sendo membro de uma Ordem cuja identidade era marcada fortemente pelo combate às heresias, a narrativa de Rodrigues apresenta a “péssima doutrina” calvinista e caracteriza negativamente Bolés. De maneira menos enfática do que nas “Vidas” europeias, Rodrigues conta que o herege ia “[...] desfazendo na santidade e uso dos sacramentos e das imagens, na autoridade das bulas [...] e do Sumo Pontífice [...]”, e pela “[...] conversação ia também lavrando o veneno da sua doutrina, de modo que tinha já ganhado com o vulgo ignorante [...]”³³³. Diferente das biografias europeias, cuja narrativa mais contundente do episódio reforçava a propaganda jesuítica anti-herética e a autorrepresentação da Companhia como vanguarda nesse combate, Rodrigues parece tê-lo incluído com propósitos distintos, mais coerentes com o objetivo geral do seu texto. Primeiro, o episódio serviria para valorizar a província brasílica, onde, além dos desafios próprios à conversão de um gentio selvagem, os jesuítas também enfrentavam a ameaça do protestantismo. Esse enfrentamento é representado pelo Padre Luís da Grã, o qual, assim como seus companheiros na Europa, “[...] com pregações e disputas públicas, como em práticas particulares [...]”, afasta os moradores da heresia³³⁴. Além disso, a passagem também funcionaria como mais uma oportunidade de exaltar a figura de Anchieta, nesse caso, por meio do elogio à sua enorme caridade. Mesmo tendo tido alguma dificuldade, o padre teria conseguido convertê-lo ao catolicismo e encaminhado sua alma a Deus, evitando a sua perdição³³⁵.

A narrativa do caso nas biografias europeias, principalmente nas que foram publicadas em áreas que viviam o conflito religioso mais diretamente, provavelmente foi dotada de significados diferentes e apropriada para outros fins. É bem provável que o exemplo dos jesuítas do Brasil fosse utilizado para edificar os companheiros que eram formados nos colégios de Lyon, Colônia, Douay e Ingolstadt, e os missionários que viviam nas residências da Ordem nessas cidades. O combate travado por Grã e Anchieta, no púlpito e por meio de argumentos e orações fervorosas, seria mais um incentivo àqueles que eram preparados para rechaçar as heresias e reconquistar toda “ovelha, arrebatada do lobo inimigo das almas”.

A publicação de obras biográficas e históricas foi uma forma de combate largamente utilizada na guerra confessional travada na Europa desde o Quinhentos. Assim, a história do

³³³ RODRIGUES, Pero. **Vida do Padre José de Anchieta da Companhia de Jesu, quinto Provincial que foi da mesma Companhia no Estado do Brasil**, APUG 1067, [1607?], p.12r.

³³⁴ Ibid., p.12r.

³³⁵ “Encarregou-se dele o padre José, teve dificuldade em o reduzir, e pediu mais tempo; finalmente, o reduziu com a divina graça e o fez confessar e aparelhar para bem morrer [...]”. (Ibid.)

sucesso missionário de um jesuíta considerado apóstolo do Brasil e morto com fama de santidade poderia facilmente ser lida e relacionada ao cenário dos conflitos religiosos. Nela, a figura e a vida de Anchieta representavam a vitória do catolicismo em todo o mundo, a consolidação da Igreja Universal, o triunfo da verdadeira fé, reconhecida até pelos seres mais bárbaros e selvagens. Seus milagres e profecias, apresentados como provas da sua santidade, ganhavam um efeito retórico específico: mostravam ao leitor ao lado de quem Deus se alinhava naquela guerra.

A mobilização da Companhia em fazer circular esse tipo de literatura devocional nessas áreas conflituosas era parte do esforço da Ordem e da Igreja de Roma em combater a difusão do protestantismo, fortalecer a crença entre os católicos e reconquistar os muitos fiéis perdidos para as novas confissões. Era, ao mesmo tempo, parte da estratégia de propaganda jesuíta. Através da “Vida” de Anchieta, a imagem da Companhia como maior defensora do catolicismo e representante da Igreja Católica em todo o mundo, formada pelos religiosos mais virtuosos e dedicados à salvação espiritual do próximo, que não esmoreciam frente à nenhuma dificuldade, era disseminada. Com a divulgação desse tipo de autorrepresentação, os jesuítas buscavam fortalecer sua influência e atuação junto às populações e governos católicos, além de aumentar seu prestígio e força enquanto jovem congregação no vasto corpo da Igreja romana.

2.3.2. Edificar missionários para “as nossas Índias”³³⁶

Para além do evidente tom edificante das obras, outros elementos corroboram a hipótese de que as biografias de Anchieta impressas na Europa também se dirigiam a leitores vinculados diretamente à Companhia, em especial aos noviços, jovens sacerdotes e futuros missionários em formação na Sociedade de Jesus. As cidades onde foram impressas as biografias em 1617 por duas vezes, 1618, 1619, 1620, 1621, 1622 e entre 1639 e 1670, respectivamente Lyon, Colônia, Salamanca, Douay, Ingolstadt, Turim, Barcelona, Messina e Bolonha, eram locais onde a Companhia tinha mais de uma residência, e pelo menos uma era voltada para a formação de jovens, fosse espiritual e doutrinária (como os noviciados e seminários) ou apenas

³³⁶ O termo entre aspas se refere à expressão “le nostre Indie”, utilizada pelos jesuítas em suas primeiras missões em áreas rurais e menos povoadas da península italiana, como a Córsega e a Sicília, onde se depararam com camponeses que consideraram tão brutos e ignorantes no conhecimento da fé e dos costumes cristãos quanto os índios do Novo Mundo. Cf. PROSPERI, Adriano. *Le nostre Indie*. In: Idem. **Tribunali della coscienza**. Inquisitori, confessori, missionari. Turim: Einaudi, 1996, p.551-599.

acadêmica. Assim, é muito provável que, nestes locais onde foram publicadas traduções adaptadas da biografia de José de Anchieta escrita pelo Padre Beretário, houvesse um público leitor e ouvinte em potencial bastante numeroso para as mesmas³³⁷.

Um exemplar de 1618 da “Vida del Padre Joseph de Ancheta de la Compañia de Jesus, y Provincial del Brasil”, tradução espanhola do padre Paternina, impressa em Salamanca, e que se encontra na biblioteca da Universidade da mesma cidade, nos fornece um indício importante do uso pedagógico do texto. Na folha de rosto da obra pode-se ler, manuscrito, abaixo do título: “do Colégio da Companhia de Jesus de Salamanca e livraria”³³⁸, e na última folha do mesmo volume, na parte inferior, lê-se também manuscrito o seguinte: “Li a maior parte deste livro, no ano de 1642, estando em exercícios, que me deu o padre Juan Vasquez. Domingo de Espinossa”³³⁹. As breves anotações sugerem que a biografia era usada como material de formação religiosa e espiritual no Colégio jesuítico de Salamanca, principalmente se levarmos em conta a referência aos Exercícios Espirituais.

Além disso, as biografias de Anchieta, principalmente as publicadas entre 1617 e 1622 e a de 1639, apresentam várias passagens em que se evidencia um discurso não apenas edificante, mas quase pedagógico sobre o compromisso moral de todo o jesuíta na dedicação total à atividade missionária.

[Anchieta] Não se detinha muito em um mesmo lugar, antes continuamente percorrendo, procurava, ainda que sozinho, suprir por muitos; e dizia ordinariamente que os operários da Companhia deviam ter cem braços, ou ao menos trabalhar tanto que suprissem por aquele cento, e quando ouvia alguém dizer nas missões que se cansava dizia que a um homem da Companhia era vergonha morrer no leito, e que quanto a ele não desejava outra morte que nas fadigas por amor a Deus, e pela saúde das almas terminar de viver [...] ³⁴⁰.

³³⁷ De acordo com os “Documents pour servir à l’histoire des domiciles de la Compagnie de Jesus”, em princípios do século XVII, Lyon contava com dois colégios e um seminário; Colônia tinha um colégio e um pensionato; Salamanca contava com um colégio e um seminário; Douay tinha dois colégios; Ingolstadt tinha um colégio e um pensionato; Turim abrigava dois colégios; Barcelona, um colégio e um seminário; Messina contava com dois colégios, uma casa professa e um noviciado; e Bolonha, três colégios e um noviciado. Cf. HAMY, P. Alfred. S.J. **Documents pour servir à l’histoire des domiciles de la Compagnie de Jésus dans le monde entier de 1540 a 1773**. Paris: Alphonse Picard Libraire, 1892; GRAMATOWSKI, W., S.J. **Glossario Gesuitico**. Roma, 1992.

³³⁸ “del Collegio de la Compañia de Jesus de Salamanca y libreria”. (PATERNINA, Estevão de. **Vida del Padre Joseph De Anchieta De La Compañia De Iesus, Y Provincial Del Brasil**. Salamanca: En la Empronta de Antonia Ramirez Viuda, 1618, tradução nossa).

³³⁹ “Leí la mayor parte deste libro, el ano de 1642, estando en exercisios, que me los dio el pe. Juan Vasquez. Domingo de Espinossa” (Ibid., p.430, tradução nossa). Os exercícios mencionados na anotação remetem aos Exercícios Espirituais.

³⁴⁰ “Non se fermava molto in un luogo stesso, anziche continuamente scorrendo procurava, se ben solo, supplir per molti: e diceva ordinariamente che gl’operari della Compagnia doveano haver cento braccia, ò almeno lavorar tanto, che supplissero per quello cento, e quando udiva dire alcun nelle missioni straccarsi diceva que ad’un huomo della Compagnia era vergogna morir nel letto, e che enquanto a lui non desiava altrs morte che nelle fatiche per amor d’Iddio, e per la salute dell’anime finire de vivere”. (**VITA del Padre Giosefo Anchieta Religioso della Compagnia Di Gesu, Apostolo del Brasil**. Composta in Latino dal Padre Sebastiano Beretario della medesima

Parte dos integrantes das instituições pedagógicas dirigidas pelos jesuítas e dos membros das residências da Companhia das cidades onde as biografias de Anchieta foram publicadas estava sendo preparada para o sacerdócio. O que, no caso da Sociedade de Jesus, consistia basicamente no apostolado pedagógico ou missionário.

A ênfase, que o trecho acima apresenta, na dedicação ao apostolado missionário, caracterizada como própria de um jesuíta, e a censura aos que assim não se comportavam são elementos que reforçam a hipótese de que estas biografias do missionário do Brasil, publicadas na primeira metade do Seiscentos, também se dirigiam ao público interno da Ordem. E talvez o alvo principal fossem os companheiros que estavam sendo preparados para o apostolado missionário.

No caso das residências e colégios que se localizavam em áreas onde o apostolado estava mais voltado para a luta anti-herética, como Lyon, Douay, Colônia e Ingolstadt, a exemplaridade do missionário deveria inspirar a reconquista dos cristãos e o combate fervoroso ao protestantismo. A publicação de biografias de missionários virtuosos, destemidos, devotados ao apostolado católico servia bem aos propósitos pedagógicos e edificantes dos jesuítas nessas zonas de disputa e conflito. Porém, em outros locais de publicação, a edificação missionária ganhava outros sentidos.

Muitos dos que frequentavam os colégios e seminários europeus, por exemplo, seriam encaminhados para as missões externas e exerceriam as suas atividades entre infiéis, gentios e cristãos, mais frequentemente no Oriente. Ou então, como era mais comum, participariam de missões rurais, que percorriam os pequenos vilarejos no interior do continente europeu, tanto em regiões católicas como nas fronteiras com áreas protestantes³⁴¹.

Desde a segunda metade do Quinhentos, percorrendo regiões rurais da península itálica, região onde, em tese, a religião e os costumes católicos estavam fortemente enraizados, os

Compagnia, Et nel volgare Italiano ridotta da un divoto Religioso. Turim: Per gli Heredi di Giovanni Domenico Tarino, 1621, p.85, tradução nossa).

³⁴¹ O Padre Alfred Hamy fez um levantamento do estado em que se encontrava a Companhia de Jesus no ano de 1749, baseado no “Catalogus generalis Domiciliorum S.J – Romae, 1749”. Tal levantamento apresenta a localização e o número de domicílios, bem como o quantitativo de membros, de cada província jesuítica, em todas as assistências da Ordem no mundo. Sobre as cinco assistências originais, o quantitativo de membros apresentado foi o seguinte: a assistência italiana contava com um total de 3.625 membros; a assistência alemã, com 8.749 membros; a assistência francesa, com 3.350 membros, sendo que apenas 104 deles estavam nas províncias ultramarinas americanas administradas por esta assistência; a assistência espanhola contava com 5.114 membros, dos quais 1.280 estavam em províncias fora da Europa; e a assistência portuguesa contava com um total de 1.754 religiosos, dos quais mais da metade, 893, se encontrava nas províncias ultramarinas. Os dados constituem um indício importante de que, apesar de ter construído sua fama enquanto ordem missionária universal a partir da divulgação de suas missões extra-europeias, era no Velho Mundo onde viviam e atuavam a maior parte dos membros da Companhia no período moderno. Cf. HAMY, P. Alfred. S.J. **Documents pour servir à l’histoire des domiciles de la Compagnie de Jesus dans le monde entier de 1540 a 1773**. Paris: Alphonse Picard Libraire, 1892.

missionários jesuítas se depararam com gente que vivia como se nunca tivessem ouvido falar dos valores religiosos e da moral cristã. Ainda no generalato de Aquaviva, a Companhia começou a organizar de forma mais atenta e sistemática o trabalho missionário na Europa junto a grupos populares, principalmente nas áreas rurais³⁴².

Para ordens que exercitavam um apostolado externo mais ativo, como jesuítas, franciscanos e capuchinhos, o sentido de tais missões era o da reconquista religiosa e do desenvolvimento do catolicismo como sistema de crenças e de valores morais³⁴³. Para esses missionários, que se deparavam com a “macroscópica ignorância religiosa” de milhares de camponeses e com a presença crescente das novas religiões protestantes, a tarefa apostólica no interior do continente europeu não era menos urgente do que aquela a ser realizada no ultramar³⁴⁴. De fato, a comparação entre os camponeses europeus e os “bárbaros” índios americanos, ambos caracterizados por certa selvageria, pois que afastados da “verdadeira fé” e ignorantes da doutrina e dos costumes católicos, não tardou a aparecer nas cartas e relações de missionários da Companhia atuantes em missões rurais³⁴⁵. Para esses companheiros, era preciso injetar o mesmo ímpeto de cruzada religiosa que caracterizava as missões dirigidas para fora da Europa para aquelas que eram enviadas para o seu interior. Nesse sentido, a publicação de biografias de missionários atuantes no ultramar, como José de Anchieta, cumpriam um papel de edificação importante. O exemplo da profunda e total devoção e da incansável persistência, demonstradas por ele e por seus companheiros na instrução e no disciplinamento do gentio pagão do Brasil na fé e nos costumes cristãos, poderiam ser facilmente relacionados à uma realidade próxima por aqueles cuja perspectiva fosse a das missões rurais e populares.

Estabeleceu-se a cada um, na nova cidade, lugar para construir a sua casa, inclusive aos nossos Padres, os quais se viram ao mesmo tempo com dois grandes pensamentos: um de fabricarem a casa, e outro de pregar e ensinar aos Gentios do Brasil e *aos Cristãos Portugueses, difíceis estes de se conformarem à piedade cristã*, como aqueles em receberem a fé de Cristo. [...] porque a terra estava cheia de Gentios e de *Cristãos, que estavam tão longe do verdadeiro sentido daquele nome, que de nenhuma coisa se prestigiavam menos*.

³⁴² Cf. FIORINI, Luigi. Missioni della Compagnia di Gesù nell'agro romano nel XVII secolo. **Dimensioni e problemi della ricerca storica**, II, p.216-234, 1994. Disponível em: <http://dprs.uniroma1.it/sites/default/files/180.html>. Acesso em: 22 Set. 2016.

³⁴³ Cf. PALOMO, Federico. Un manuscrito, dos diccionarios y algunas perspectivas historiográficas para el estudio de la Historia Religiosa de la Época Moderna. **Lusitania Sacra**, 2ª.série, tomo 15, 2003, p.264-265.

³⁴⁴ Cf. FIORINI, op.cit.

³⁴⁵ Cf. PROSPERI, Adriano. **Tribunali della coscienza**. Inquisitori, confessori, missionari. Turim: Einaudi, 1996, p.555; GENTILCORE, David. Accomodarsi alla capacità del popolo: strategie, metodi e impatto delle missioni nel regno di Napoli, 1600-1800. **Mélanges de l'École française de Rome**. Italie et Méditerranée, t.109, n.2, p.693, 1997; CATTO, Michela; MONGINI, Guido; MOSTACCIO, Silvia. (Org.). **Evangelizzazione e Globalizzazione**. Le missioni gesuitiche nell'età moderna tra storia e storiografia. Società editrice Dante Alighieri, 2010, p.4.

[...] Acrescido o número [de jesuítas] cresceram também as nossas casas nas colônias de Portugueses, e cresceu ainda o fruto da *reforma dos Cristãos*, e da conversão dos Gentios, não só daqueles que habitam no litoral, mas também daqueles que estão no interior do território; e quase com contínuas peregrinações e missões, os nossos andavam reduzindo-os primeiro a serem homens, e depois Cristãos³⁴⁶.

Apesar de os exemplos mais frequentes nas biografias de Anchieta, quando se trata das atividades missionárias, apresentarem os nativos como público alvo principal, o apostolado junto aos cristãos portugueses também é destacado em algumas passagens.

Uma passagem similar ao trecho acima aparece na biografia de Rodrigues. Nela, contudo, a menção ao apostolado junto aos cristãos serve tanto para criticar os maus costumes dos moradores luso-brasileiros, principalmente no que dizia respeito ao tratamento que davam aos índios, quanto para elogiar a atuação dos religiosos da Companhia no Brasil e destacar os benefícios que a sua presença trazia também para os portugueses. Já nas biografias europeias, o exemplo da missão espiritual e moral dos jesuítas junto aos já cristãos ganhava um sentido de exemplaridade imediata para os companheiros que viviam no Velho Mundo, pois estes enfrentavam a mesma dificuldade em “conformarem à piedade cristã” a rústica população rural que encontravam no interior, “[...] Cristãos que estavam tão longe do verdadeiro sentido daquele nome [...]”³⁴⁷. O texto funcionava, assim, como literatura de edificação. E provavelmente fazia bastante sucesso entre os muitos companheiros que lidavam frequentemente com os “bárbaros” locais.

Além de mencionar a brutalidade e ignorância religiosa dos cristãos do Brasil, facilmente associadas ao cenário rural europeu, o trecho também aponta para uma característica fundamental das missões apostólicas realizadas por ordens religiosas na época moderna, tanto no interior europeu quanto no ultramar: a função civilizatória das missões evangelizadoras. Mais uma vez, o exemplo dos confrades do Brasil poderia edificar os da Europa. Se, nas biografias de Anchieta, o autor se refere ao gentio quando narra que “[...] com contínuas peregrinações e

³⁴⁶ “Assegnò a ciascuno nella nuova Città sito per fabricar la sua casa, il che fece anco co’i nostri Padri, i quali si viddero ad un medesimo tempo con due gran pensieri, uno di fabricarsi la casa, & l’altro di predicare, & insegnare a i Gentili del Brasile, & ai Christiani Portughesi, si difficili quei a ridursi alla pietà Christiana, como quelli in ricevere la fè di Christo. [...] perche era piena di Gentili, e di Christiani, ch’erano tanto lontani dal vero senso di questo nome, che di niuna cosa si pregiavano meno. [...] Accresciuto il numero crebbero ancora le nostre case nelle colonie de Portughesi, e crebbe ancora il frutto della reforma de’ Christiani, e della conversione de’ Gentili, non solo di quei, che habitano il luoghi maritimi; Mà ancora di quei, che stāno dentro terra; i quali con continue peregrinationi, e missioni nostri andavano riducendo prima ad esser huomini, e poi Christiani”. (FIORI, Luigi. **Vita del p. Giosepe Ancheta della Compagnia di Giesù**. Scritta in lingua latina dal p. Sebastiano Berettari i cinque libri, e tradotta nella spagnola, e diuisa in capi dal p. Stefano Paternina della medesima Compagnia. Et vltimamente in questa nostra volgare italiana ridotta, dal p. Lodouico Flori dell’istessa religione. Messina: Heredi di Pietro Brea, 1639, p.23-24, tradução nossa, grifo nosso).

³⁴⁷ Ibid.

missões, os nossos andavam reduzindo-os primeiro a serem homens, e depois Cristãos”, para os missionários atuantes nas áreas rurais, bastava substituir o objeto da frase. O trabalho que era desenvolvido ia além da instrução e do disciplinamento espiritual, religioso e moral dos camponeses. Era um apostolado voltado para a transformação dos comportamentos morais e religiosos e, conseqüentemente, dos valores e da maneira como as relações se davam entre os moradores de uma comunidade. Mais do que um trabalho baseado em pregações e doutrinação catequético, eram missões que visavam conformar aquela população, considerada rústica em todos os sentidos, aos parâmetros da “*civilitas christiana*”, convertendo-os assim em “homens políticos”, homens da “civilização cristã”³⁴⁸

Assim, nos parece que a publicação das biografias de José de Anchieta em Salamanca, Barcelona, Turim e Messina, sendo textos que enfatizam uma identidade jesuítica apostólica e missionária, virtuosa e dedicada, se relaciona ao uso edificante e pedagógico das mesmas em locais de formação de sacerdotes e missionários que seriam enviados, em grande parte, para pequenas e medias cidades e para regiões do interior da Europa.

2.3.3. As biografias de Bolonha: um sucesso editorial?

Em 1643, a “*Vita del P. Giosefo Anchieta Della Compagnia di Giesù*”, um compêndio do texto do padre Beretário, impresso em formato 24°, era publicada por uma oficina tipográfica bastante conhecida e produtiva em Bolonha, a dos herdeiros de Benacci. O fato, por si só, não chama muito a atenção. O que parece curioso é a mesma tipografia ter reimpresso por três vezes a mesma biografia nos anos seguintes, em 1651, 1658 e 1670, sempre em formatos bem reduzidos³⁴⁹. Apesar de a Companhia de Jesus ter uma presença institucional expressiva na cidade, visto que a Ordem dirigia ali três colégios e um noviciado, tal fenômeno editorial não parece estar ligado aos jesuítas³⁵⁰. De fato, tanto a forma quanto o conteúdo dessas quatro biografias sugerem que as mesmas foram impressas para atingir um público mais geral de

³⁴⁸ Cf. PALOMO, Federico. Un manuscrito, dos diccionarios y algunas perspectivas historiográficas para el estudio de la Historia Religiosa de la Época Moderna. *Lusitania Sacra*, 2ª.série, tomo 15, 2003, p.266-267.

³⁴⁹ As biografias de 1651, 1658 e 1670 foram impressas respectivamente em formato 24°, 16°, e 24°, respectivamente.

³⁵⁰ Cf. HAMY, P. Alfred. S.J. *Documents pour servir à l'histoire des domiciles de la Compagnie de Jesus dans le monde entier de 1540 a 1773*. Paris: Alphonse Picard Libraire, 1892.

cristãos, laicos e religiosos, leitores que não possuíam necessariamente uma formação ou interesse específicos.

Diferentes das biografias que analisamos até aqui, estes não são textos que dialoguem particularmente com jesuítas em formação, futuros missionários ou que respondam aos debates políticos e religiosos nos quais os padres da Companhia estavam envolvidos. Até porque, nas biografias de Bolonha, a identificação do padre Anchieta como representante ilustre da Companhia de Jesus não é enfatizada. O protagonista é apresentado essencialmente como um religioso exemplar por suas grandes virtudes e que morreu com fama de santidade. São versões enxutas do texto de Beretário, que economizam no tom pedagógico e propagandístico.

As ausências, portanto, são um primeiro indício de que estas biografias de Bolonha provavelmente não foram impressas por interesse ou iniciativa da Companhia, nem se relacionavam a questões que lhe diziam respeito particularmente. Apesar de comentar brevemente sobre o esforço dos missionários na evangelização, catequese e manutenção dos costumes entre os já cristãos no Brasil, a narrativa suprime vários dos elementos mais comuns, distintivos e importantes que constituíam a autorrepresentação que a Ordem se empenhava em divulgar havia bastante tempo. A universalidade da missão, a herança dos primeiros apóstolos, o espírito combativo, o fervor e a dedicação dos missionários, a atuação na educação religiosa e moral da população cristã, assim como quaisquer detalhes sobre as missões entre os nativos desaparecem quase por completo. O foco da narrativa são as ações virtuosas do Padre Anchieta ao longo de sua vida missionária e as suas ações naturais e sobrenaturais, sempre voltadas para o bem físico e espiritual do próximo. Nesse sentido, a biografia de Beretário é reproduzida quase integralmente. A maioria das páginas é preenchida com exemplos da prática das principais virtudes cristãs, com muitos casos testemunhados de profecias, curas miraculosas, revelações, com seus sucessos e dedicação missionária, com atividades apostólicas individuais, e mesmo com alguns casos de intervenção do padre em situações de perigo para a população. Contudo, o papel atribuído a Anchieta em outras biografias de conselheiro de autoridades civis e eclesiásticas some.

A biografia se propõe a ser o relato da vida de um religioso exemplar e excepcional em suas virtudes, um missionário apostólico bem-sucedido, um padre com grande fama de santidade, autor de muitos milagres e maravilhas, e que sempre agia pelo bem do próximo. Em suma, uma história que deveria edificar o comportamento moral de qualquer leitor cristão e fomentar a sua fé conforme os parâmetros católicos, nesse caso por meio da crença em elementos associados à sua doutrina, como os santos e os milagres.

As “Vidas” de Anchieta publicadas em Bolonha são exemplos de um gênero literário que fazia bastante sucesso no âmbito da produção editorial de temática religiosa: os livrinhos de edificação e devoção. Sempre impressos em pequenos formatos, trazem em seu conteúdo modelos de virtude e moralidade cristã que deveriam fortalecer a fé e as práticas religiosas, além de modelar comportamentos privados e sociais. A produção e o consumo desse tipo de texto cresceu notavelmente após o Concílio de Trento, face à iniciativa geral das autoridades católicas em reforçar a fé e a devoção dos fiéis, e regular as práticas religiosas na vida das comunidades europeias³⁵¹.

Eram produzidos com o intuito de alcançarem um público bastante numeroso e diversificado, inclusive os mais pobres e pouco letrados. Por isso eram impressos em formatos fáceis de manusear e carregar. Seu conteúdo era escrito em língua vulgar, em um discurso direto e simples, e o preço de venda era baixo, inclusive porque o custo de produção também o era. Muitas vezes, o alcance dessas obras era ainda mais largo, pois costumavam ser comercializadas também por vendedores ambulantes³⁵².

Por serem, em geral, textos compilativos, adaptações, traduções, os autores desses livretos não eram considerados importantes e permaneciam desconhecidos, apesar de os textos serem reimpressos muitas vezes ao longo do tempo. O baixo custo de produção e o sucesso nas vendas ajudam a explicar o fenômeno das reimpressões frequentes, além do interesse econômico do mercado editorial e do interesse de consumo do público leitor específico³⁵³.

As publicações das biografias anchietanas em Bolonha parecem, portanto, exemplificar bem uma prática editorial bastante comum no mercado livreiro europeu seiscentista. Inclusive no aspecto da autoria desconhecida, atribuída ao jesuíta Giovanni Battista Astria, mas cujo nome, ou qualquer identificação relacionada, não aparece em nenhum dos quatro livrinhos³⁵⁴.

Bolonha era um centro tipográfico muito importante e ativo na península itálica do Seiscentos, onde se encontravam não apenas grandes casas de impressão desde o século

³⁵¹ Toda uma literatura religiosa floresceu na conjuntura pós-tridentina, principalmente com a implantação de novos seminários e ações voltadas para uma maior regulação das práticas dos fiéis: sermonários, textos espirituais, manuais de teologia, diretórios de confessores, livros de horas, catecismos, livros de devoção, manuais do perfeito cristão etc. Os inventários de livreiros atuantes no século XVII apontam que os livros religiosos representavam com frequência mais da metade do estoque das lojas; os livros mais usados, como os de devoção individual, podiam chegar a milhares de exemplares impressos. Cf. JULIA, Dominique. Leituras e Contra-Reforma. In: CAVALLLO, Guglielmo; CHARTIER, Roger (org.). **História da leitura no Mundo Ocidental**. São Paulo: Editora Ática, 1999. v.2, p.79-116.

³⁵² Cf. ROZZO, Ugo (coord.). **Il libro religioso**. Milão: Edizioni Sylvestre Bonnard, 2002, p.125-127.

³⁵³ Ibid.

³⁵⁴ A autoria é atribuída a Astria por um dos especialistas mais conhecidos da história bibliográfica da Companhia de Jesus, Carlos Sommervogel. Cf. SOMMERVOGEL, Carlos. **Bibliotèque de la Compagnie de Jesus**. Bruxelas/Paris: Société Belge de Libraire, 1890. t.1, p.609-610.

anterior, como ali também se desenvolveram vários pequenos negócios tipográficos. Por conseguinte, formara-se na cidade, ao longo dos anos, um público leitor e consumidor diversificado e numeroso. A família Benacci estava no negócio havia muito tempo e costumava imprimir muitas obras religiosas em formatos pequenos (12°, 16° e 24°), inclusive sobre e de autoria de jesuítas: hagiografias, vidas devotas, livros espirituais e pequenos livrinhos de devoção e edificação³⁵⁵.

Assim sendo, nos parece que a publicação e as reimpressões da biografia anchietana em Bolonha entre 1643 e 1670 podem ser explicadas, por um lado, pelo interesse econômico da casa tipográfica em obter lucros com a comercialização desse tipo de texto edificante, como era usual³⁵⁶. Por outro lado, parece que os Benacci também utilizaram estas publicações para fins políticos próprios.

Em duas das quatro biografias, a dedicatória do texto é feita pelos impressores, e não pelo autor do texto ou por quem financia a impressão. As biografias de 1643 e de 1651 são dedicadas, respectivamente, ao Signore Giosefo Carlo Ratta Garganelli, nobre bolonhês cuja família, muito antiga da cidade, tinha participação ativa na vida pública: ocupavam cargos importantes no governo e atuavam como mecenas das artes; e ao Signore Giovanni Battista Gargiaria, conselheiro do Duque de Parma e Presidente da Câmara Ducal. O conteúdo das dedicatórias, como era comum, é elogioso à figura para a qual se oferecia a obra, faz votos de felicidade e bênçãos ao homenageado e, é claro, apresenta o autor da dedicatória como humilde servo do mesmo³⁵⁷.

O interessante é constatar, no universo das doze biografias em análise, objetivos incomuns e bem específicos para a publicação de quatro delas, isto é, não só a impressão foi feita por iniciativa dos tipógrafos, e não da Companhia, por motivos financeiros, mas duas delas

³⁵⁵ Sobre a história da tipografia moderna em Bolonha, cf. <http://www.letteratura-meraviglioso.it/testi/tipografia.htm>; <http://www.storiadellastampa.unibo.it/bologna.html>. Acesso em: 08 Fev. 2016.

³⁵⁶ A ampliação da reprodução desse tipo de texto para comunidades em geral pode ser explicada pelo baixo custo e investimento e pela baixa exigência de competências de leitura desse gênero, já que tais textos costumavam seguir padrões pré-formulados e, portanto, mais facilmente reconhecíveis. Além disso, a relação entre uma publicação e determinado local/tipógrafo pode ser explicada também pelos interesses econômicos do mercado tipográfico local ou pela trajetória do tipógrafo. Cf. BOUREAU, Alain. Franciscan piety and Voracity: uses and stratagems in the hagiographic pamphlet. Alain Boureau. In: CHARTIER, Roger (ed.). **The Culture of print**. Power and the uses of print in Early Modern Europe, 1989, p.15-17.

³⁵⁷ A dedicatória da biografia de 1643 é finalizada assim: “E questi sono i motivi, se vi s’aggiugne um’ardentissimo desiderio di dichiararmi à V.S. Illustrissima Servitor partialissimo, che m’hanno spinto à dedicarle questo Libricciuolo, tralasciando la nobiltà, il valore, e mille altre qualità riguardevoli, le quali concorrono à felicitare la di lei Persona”. “E estes são os motivos, aos quais se acrescenta um ardentíssimo desejo de declarar-me a V. S. Ilustríssima servidor devotíssimo, que me impulsionaram a dedicar-lhe este livreto, omitindo a nobreza, o valor, e as mil outras qualidades que lhe dizem respeito, as quais contribuem para que eu felicite a vossa Senhoria”. (ASTRIA, Giovanni Battista. **Vita del P. Giosefo Anchieta Della Compagnia di Giesù**. Bologna: Herede del Benacci, 1643, sem paginação, tradução nossa).

o foram também para homenagear potentados locais e, assim, obter algum tipo de proteção ou favorecimento em seu negócio. É claro que os interesses dos impressores também estiveram presentes nos casos das outras oito “Vidas” publicadas, mas em nenhuma delas eles parecem ter sido tão decisivos quanto em Bolonha. É bastante provável que as quatro pequenas biografias bolonhesas tenham contribuído para a propaganda positiva da Companhia na península italiana e para fixar a imagem de Anchieta como a de um santo missionário exemplar e virtuoso. Mas, certamente, esses foram efeitos secundários para os impressores.

*

Ainda que originalmente baseadas na biografia escrita pelo padre Pero Rodrigues, as representações de Anchieta que figuram em obras coletivas produzidas por jesuítas, como os “Tableaux” e a “Imago”, e nas biografias europeias se apresentam um tanto diferentes daquela do confrade do Brasil, apropriada e ressignificada para fins bem diferentes daqueles que Rodrigues almejava alcançar com a divulgação do seu texto. As diferenças nas representações construídas do padre e nos usos sociais, culturais e políticos previstos para as mesmas podem ser explicadas essencialmente pelos contextos históricos e geográficos específicos de produção e de recepção das obras. Tanto se compararmos a biografia escrita por Rodrigues com os “Tableaux”, a “Imago” e as dezenove publicações biográficas sobre Anchieta que vieram a lume entre 1617 e 1670, quanto na comparação interna entre essas últimas.

O elevado número de impressos biográficos sobre Anchieta na Europa, ao longo do Seiscentos, também dialoga com a campanha em prol da sua canonização iniciada pela província brasileira, e que foi apoiada pela Cúria romana da Ordem. A afirmativa se sustenta, entre outros elementos, pela maior concentração do número de publicações de biografias devotas e elogios sobre o padre no período inicial do processo junto à Santa Sé, entre 1617 e 1631. De um total de vinte e dois impressos biográficos publicados no século XVII na Europa sobre Anchieta, quatorze deles o foram neste período inicial³⁵⁸.

As publicações se relacionaram, como vimos, também a outras dinâmicas, que ajudam a explicar o seu número elevado e os diferentes locais de impressão. Parece claro que a figura exemplar de José de Anchieta, enquanto missionário dedicado e fervoroso, jesuíta virtuoso e ativo, taumaturgo e apóstolo do Brasil e do Ocidente, foi inserida no processo de construção de

³⁵⁸ No apêndice B, ao final desta tese, apresentamos uma cronologia da campanha canonizadora de José de Anchieta promovida pelos jesuítas entre 1598 e 1672 integrando as duas frentes, biográfica e jurídica. Nela é possível perceber a maior concentração de publicações na 1ª. fase da campanha.

uma memória histórica da Ordem e de uma identidade coletiva institucional capitaneado pela Cúria romana jesuítica. Tal processo estava associado à divulgação e consolidação de um discurso propagandístico triunfante, que caracterizava a Companhia como grande ordem apostólica universal da Cristandade, herdeira dos primeiros apóstolos e abençoada por Deus. Nesse sentido, a imagem construída de Anchieta, tanto nas biografias quanto nas obras históricas sobre a Companhia analisadas nesse capítulo, cumpriu um papel bastante importante.

Sua imagem também foi apropriada para usos internos à Ordem, como inspiração para o combate antiprotestante e como modelo exemplar para futuros missionários, que atuariam dentro e fora da Europa. Através da publicação de suas biografias, fortalecia-se o discurso a favor de um apostolado mais ativo e inserido socialmente que caracterizava a Ordem e era apoiado por boa parte dos membros. E, enquanto expressões de um gênero literário de sucesso, algumas biografias anchietanas foram impressas e circularam por interesse dos tipógrafos e com o fim de oferecer ao público leitor um modelo de comportamento e virtudes, útil para a edificação de qualquer cristão.

No entanto, ao mesmo tempo em que circulavam as “Vidas” analisadas nesse capítulo, a figura do missionário virtuoso e ativo, operador de milagres e maravilhas, apóstolo do Brasil e do Ocidente, foi divulgada também com uma aura sagrada mais acentuada, por gente interessada em alçar o Padre Anchieta aos altares da devoção católica. É o que veremos a seguir.

3. Da Província do Brasil para a Europa: a campanha de um santo para a Companhia

3.1. O princípio da campanha: entre a Província do Brasil e Roma (1599-1617)

Um tal homem, não se deve crer, que Deus fizesse nascer para um só Mundo, pois se o Novo teve a glória de tê-lo aproveitado em vida, deveria o Antigo honrá-lo e imitá-lo depois da morte. E bem se espera que logo a Santa Madre Igreja deva propô-lo a um e a outro que o imitem e o honrem como homem Santo, quando estiverem terminadas as diligências canônicas que na Rota Romana se fazem sobre os processos feitos sobre a sua vida, dos quais se tiraram as maravilhosas ações acima mencionadas³⁵⁹.

É assim que termina o “Elogio della vita del P.Gioseffo Anceta della Compagnia di Giesu. Il quale con grido universale di Santità, e di Miracoli morì nel Brasile à 9 di Giugno 1597 dopo haver ivi speso 44 anni in predicar la S.Fede”³⁶⁰. O pequeno texto, impresso em formato de livreto de bolso, em 12º, e em formato de cartaz, “in folio”, foi publicado em 1624, em Nápoles, pela tipografia de Lázaro Scoriggio a pedido de uma congregação de clérigos ligada à Companhia de Jesus. O trecho finaliza um breve discurso biográfico e de louvor a José de Anchieta apresentando o objetivo da sua publicação: apoiar a causa em favor de sua canonização, que já corria na Igreja de Roma, como o texto aponta.

Em abril daquele mesmo ano, fora feita a introdução da fase preliminar do processo eclesiástico para a canonização do Servo de Deus José de Anchieta no Tribunal da Rota Romana, órgão que funcionava como uma primeira instância no percurso jurídico a ser percorrido em causas desse tipo³⁶¹. A concomitância das duas iniciativas, a introdução do processo e as publicações, não era coincidência. De fato, estavam associadas. E não apenas como o próprio trecho acima indica, isto é, porque foram dos processos eclesiásticos que

³⁵⁹ “Un tant’uomo non si dee credere, che Iddio facesse nascer per un sol Mondo, onde se il Nuovo si gloria d’haverlo goduto in vita, dovrebbe l’Antico honorarlo, & imitarlo dopo la morte. E ben si spera, che tosto la santa Madre Chiesa debba proporlo all’uno, & all’altro, che l’imiti, e l’honori come huomo Santo, finite che siano le canoniche diligenze, che nelle Ruote Romane sopra i processi venuti della sua vita si fanno; da quali sono cavate le sudette maravigliose attioni”. (SGAMBATA, Scipione. **Elogio della vita del P.Gioseffo Anceta della Compagnia di Giesu**. Il quale com grido universale di Santità, e di Miracoli morì nel Brasile à 9 di Giugno 1597 dopo haver ivi speso 44 anni in predicar la S.Fede. Nápoles: Lazzaro Scoriggio, 1624, não paginado, tradução nossa. In: ARSI, *Vitae*, n.153, p.455).

³⁶⁰ A versão impressa em 12º pelo mesmo tipógrafo em 1624, apesar de trazer o mesmo conteúdo, foi intitulada “Breve elogio del P. Gioseffo Anceta della Compagnia di Giesu. Il quale con grido universale di Santita, e di miracoli morì nel Brasile a 9. Giugno del 1597 dopo haver ivi speso 44 anni in predicar la S.Fede”. Utilizaremos a versão in folio como referência neste capítulo, portanto, nos referiremos a este texto, doravante, apenas como “Elogio”.

³⁶¹ Cf. APG, **Fondo Anchieta**, 1032, n.43, f.01-03. No século XVII, “Servo de Deus” era, e é até hoje, o termo utilizado para designar o candidato à canonização quando seu processo era iniciado na Santa Sé. Cf. DALLA TORRE, Giuseppe. Santità ed economia processuale. L’esperienza giuridica da Urbano VIII a Benedetto XIV. In: ZARRI, Gabriela (org.). **Finzione e santità tra medioevo ed età moderna**. Torino: Rosenberg & Sellier, 1991, p.240. Analisaremos brevemente o caminho processual das causas de canonização no século XVII mais a frente.

compunham a causa que “[...] se tiraram as maravilhosas ações [...]”³⁶² demonstradas no pequeno texto. Estavam associadas porque compunham uma campanha promovida em prol da beatificação e canonização de José de Anchieta.

Aproximadamente entre 1599 e 1668, uma ampla mobilização ocorreu entre a América Portuguesa e o continente europeu com o objetivo de elevar a figura de Anchieta aos altares católicos. A campanha foi composta, sobretudo, pelos escritos e publicações de caráter hagiográfico sobre Anchieta, produzidos e divulgados pelos jesuítas no Brasil e na Europa, e pela documentação que compôs o seu processo eclesiástico em suas várias etapas.

De maneira geral, todos os textos, manuscritos e impressos, tanto da frente biográfica quanto da frente processual da campanha seiscentista, apresentaram, basicamente, o mesmo discurso sobre a santidade de Anchieta: ele fora um religioso e um cristão exemplar, perfeito na prática das virtudes evangélicas, apresentara poderes taumatúrgicos e outros sobrenaturais, fora zeloso e ativo em seu apostolado junto aos cristãos e gentios do Brasil, morrera com fama de santidade e continuava sendo alvo de culto e veneração, segundo muitas testemunhas. Esse discurso, que começou a ser formulado pouco depois da morte do padre, foi o principal instrumento da campanha em prol da sua canonização. Iniciada por interesse de um grupo de jesuítas da província brasílica, a campanha logo foi apoiada pela Cúria Geral da Companhia.

3.1.1. Uma biografia feita para canonizar: a “Vida” de Rodrigues e a nova política de canonização da Santa Sé

A mobilização em favor da canonização de Anchieta começou na província do Brasil por iniciativa do Padre Fernão Cardim, quando este apresentou aos companheiros em Portugal e em Roma a “Breve Relação da Vida e Morte do Pe. José de Anchieta”, escrita por Quirício Caxa pouco após a morte daquele. Logo depois, nos primeiros anos do século XVII, Cardim incentivou e promoveu tanto a realização de inquéritos entre a população local, para o recolhimento de testemunhos sobre as virtudes e os milagres do falecido companheiro, quanto

³⁶² “[...] sono cavate le sudette maravigliose attioni”. (SGAMBATA, Scipione. **Elogio della vita del P.Gioseffo Anceta della Compagnia di Giesu**. Il quale com grido universale di Santità, e di Miracoli morì nel Brasile à 9 di Giugno 1597 dopo haver ivi speso 44 anni in predicar la S.Fede. Nápoles: Lazzaro Scoriggio, 1624, não paginado, tradução nossa).

a produção de uma biografia de Anchieta em moldes hagiográficos. Assim, desde os primeiros momentos, tomava forma uma campanha canonizadora em duas frentes, biográfica e jurídica.

Perto de quarenta pessoas de crédito e virtude (a fora os padres e irmãos da nossa Religião) deram testemunho da santa vida, e obras do Padre José, e muitas delas afirmam que dizia muitas coisas aos quais ao presente sucediam [...] outras que estavam por vir [...] ³⁶³.

Nem Profecias, nem obras milagrosas por si foram nunca provas infalíveis da santidade de algum Servo de Deus, porém sempre ajudaram muito quando eram denunciadas ou feitas por pessoa de vida exemplar acompanhada de virtudes evangélicas, caridade com Deus e com o próximo, humildade, mortificação, e outras semelhantes. Tais foram as virtudes do Santo Padre José, como consta por muitos exemplos no livro 2, tais suas palavras, que disse de coisas que passaram em sua ausência, e de outras que estavam por vir, que depois se viram todas cumpridas. Pelo que não é de espantar que fizesse por ele Deus Nosso Senhor as obras maravilhosas a que as forças humanas não podem chegar [...] como são ser visto por vezes [...] acudir de súbito a pessoas necessitadas no espiritual sem ser esperado, e algumas vezes conhecer os pensamentos, e consciências das pessoas que com ele tratavam ³⁶⁴.

Na primeira biografia devota do Padre José de Anchieta, escrita pelo companheiro Pero Rodrigues, o protagonista é caracterizado com atributos tradicionalmente associados à santidade. Do ponto de vista da teologia católica, a santidade é um valor específico, um sinal distintivo atribuído a pessoas que, por testemunho de fé até a morte, ou pela prática da virtude e ascetismo, imitaram Cristo em um caminho de perfeição em direção a Deus. Por isso, aquele dotado de santidade alcançaria uma relação privilegiada com o divino, relação que consistiria em exercer o poder de intermediar o contato entre o natural e o sobrenatural, entre o homem e Deus. Essa mediação se manifestaria de duas maneiras: na revelação da vontade de Deus, através de profecias, visões, conhecimento do pensamento alheio; e na intercessão na vida cotidiana, em nome de Deus e a favor dos homens, através de feitos milagrosos, como curas, ressurreições e proteção contra perigos ³⁶⁵.

De acordo com Rodrigues, Anchieta fora tão perfeito na prática das virtudes “[...] que não é de espantar que fizesse *por ele* Deus Nosso Senhor as obras maravilhosas a que as forças humanas não podem chegar [...]” ³⁶⁶. A biografia apresenta muitos exemplos das profecias e dos milagres realizados pelo biografado enquanto intermediário e instrumento do poder divino. Contudo, o trecho acima deixa patente que, apesar de se tratar de uma biografia de caráter

³⁶³ RODRIGUES, Pero. **Vida do Padre José de Anchieta da Companhia de Jesu**. In: APUG, n.1067, [1607?], f.47r.

³⁶⁴ Ibid., f.61r.

³⁶⁵ GAJANO, Sofia Boesch. **La santità**. Roma-Bari: Editori Laterza, 1999. Introdução; p.3-5.

³⁶⁶ RODRIGUES, op.cit., f.61r, grifo nosso.

hagiográfico, gênero literário cujo objetivo ordinário era edificar, o intuito da narrativa não se limitava a inspirar a imitação das virtudes de Anchieta em leitores e ouvintes³⁶⁷. As virtudes e os feitos sobrenaturais do padre são apresentados através do depoimento de dezenas de testemunhas com o claro intuito de comprovar as manifestações da santidade do mesmo. Caso contrário, não haveria motivo para apresentar o testemunho de “[...] quarenta pessoas de crédito e virtude [...]”³⁶⁸ que os atestassem. Nesse sentido, nos parece evidente a estreita associação entre as duas frentes de ação mobilizadas pelo grupo de Cardim. O recolhimento dos testemunhos de padres e leigos fornecera material no qual se baseara Rodrigues para contar a história da vida e das maravilhas realizadas por Anchieta. Os depoimentos poderiam não constituir “[...] provas infalíveis da santidade [...]”³⁶⁹; contudo, como o próprio autor deixa claro, esperava-se que a biografia colaborasse na comprovação da fama de santidade de Anchieta e, assim, pudesse ser utilizada em um futuro processo de canonização³⁷⁰.

A preocupação do grupo promotor da campanha no Brasil em produzir uma biografia baseada em testemunhos indica que, na América Portuguesa, os jesuítas estavam cientes das mudanças que vinham ocorrendo no âmbito do reconhecimento eclesiástico da santidade e no campo da escrita da vida dos santos.

Foi a partir do Concílio Tridentino (1545-1563) que a Santa Sé aprofundou as reformulações que já se sucediam em sua política de canonização e nas práticas de veneração aos santos, tornando seu controle muito mais rigoroso e centralizado em Roma. O movimento foi uma das respostas da Igreja de Roma à conjuntura de muitas críticas à teologia católica, ao surgimento de novas confissões cristãs, consideradas heréticas, e ao enfraquecimento da sua liderança religiosa e política desde fins do Medievo. As acusações dos protestantes à devoção aos santos como prática falsa e supersticiosa foram rebatidas em Trento, cujas determinações não só confirmaram a prática do culto aos santos, como reafirmaram os sentidos teológico e religioso da santidade, isto é, a interpretação da santidade enquanto manifestação de Deus no

³⁶⁷ De acordo com Ugo Rozzo, desde o Medievo os textos hagiográficos cumpriam funções didáticas e catequéticas entre a população europeia, apresentando modelos de virtude e de moralidade a serem imitados, conforme os ditames da religião cristã. Cf. ROZZO, Ugo (org.). **Il libro religioso**. Milão: Edizioni Sylvestre Bonnard, 2002, p.53.

³⁶⁸ RODRIGUES, Pero. **Vida do Padre José de Anchieta da Companhia de Jesu**. In: APUG, n.1067, [1607?], f.47r.

³⁶⁹ Ibid., f.61r.

³⁷⁰ Desde o princípio da mobilização de Cardim, Pero Rodrigues e outros na província do Brasil, a intenção canonizadora do grupo era evidente, como já analisamos no capítulo 1. A finalização da “Vida” escrita por Pero Rodrigues comprova a nossa afirmativa: “Bendito seja Deus em seus Santos, e permita que este bem-aventurado seja com brevidade ilustrado, com a beatificação e canonização da Igreja Santíssima Romana, para glória do mesmo Senhor, e proveito dos cristãos, em especial de seus devotos, como merecem tão e heroicas virtudes e milagres”. (ROIZ, Pero. **Vida do Padre José de Anchieta da Companhia de Jesu**. Quinto Provincial que foi da mesma Companhia no Estado do Brasil. In: BNP, microfilme F.4133, [1609?], f.59).

mundo, e a função mediadora dos santos entre Deus e os fiéis através do poder de intercessão do santo junto aos mesmos, dando-lhes acesso à graça divina através de suas ações³⁷¹. Ao se posicionar dessa forma, a Igreja de Roma não estava apenas confirmando um dogma da teologia católica. Procurava rebater com vigor uma tese central do movimento reformista, aquela que não apenas criticava como anulava a função e os poderes mediadores do papa e dos sacerdotes da Igreja entre os fiéis e Deus³⁷². A teologia protestante rejeita a figura do santo tanto pela sua exemplaridade, visto que era considerado modelo de perfeição espiritual pelos católicos, quanto pelos poderes miraculosos que lhe eram atribuídos. Para os reformadores, apenas Cristo seria dotado de tais atributos e apenas ele seria fonte de santificação, não os homens, nem mesmo o papa. Para o governo pontifício, portanto, reafirmar a crença e o culto aos santos era reafirmar o sentido de existência da própria Igreja enquanto instituição representante do poder divino e a sua função intermediária entre as esferas humana e divina³⁷³.

Os protestantes, contudo, não eram os únicos. De fato, radicalizaram críticas ao caráter supersticioso da santidade, do culto e das relíquias que já eram feitas pelos humanistas desde o Quatrocentos. A origem da acusação decorria das práticas de devoção e culto aos santos e da maneira como se dava, até então, o reconhecimento eclesiástico da santidade canonizada. Durante boa parte da época medieval, os cultos aos santos se formavam de maneira espontânea, por iniciativas locais, muitas vezes populares, e sem muito controle institucional. A prerrogativa de autorizar o estabelecimento dos cultos, e, por consequência, reconhecer a legitimidade do santo, estava nas mãos dos bispos e das comunidades monásticas. Esta conformação havia dado margem à proliferação de cultos a santos locais e à intensa circulação de relíquias religiosas, comercializadas ou não. Entre os séculos XII e XIII, o papado começou a exercer certo controle sobre os cultos, até estabelecer a reserva pontifícia sobre o direito de canonização e sobre o estabelecimento de cultos litúrgicos em homenagem aos santos³⁷⁴. Ao mesmo tempo, os

³⁷¹ Cf. SODANO, Giulio. Il nuovo modello di santità nell'epoca post-tridentina. In: MOZZARELLI, C.; ZARDIN, D. (org.). **I tempi del concilio**. Religione, cultura e società nell'Europa tridentina. Roma: Bulzoni, 1997, p.190.

³⁷² Desde o início do movimento reformista, com Lutero, os protestantes criticavam a forma institucional e hierarquizada da Igreja de Roma. Seguindo um programa teológico que elegera as primeiras comunidades cristãs como modelos ideais de organização e prática devocional, a compreensão reformada de "Igreja" era a do "corpo místico", a do corpo espiritual, ou seja, a da comunidade fraterna e igualitária do povo eleito de Deus. A estrutura eclesiástica romana era, assim, acusada de ser superficial e desnecessária à verdadeira prática da fé, além de corrompida e abusiva. Cf. GEREMEK, Bronislaw. Igreja. In: GIL, Fernando (coord.). **Enclopédia Einaudi**. versão portuguesa. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1987. v.12, p.170-171.

³⁷³ Cf. GAJANO, Sofia Boesch. **La santità**. Roma-Bari: Editori Laterza, 1999, introdução; p.35; VAUCHEZ, André. Santidade. In: GIL, Fernando (coord.). **Enclopédia Einaudi**. versão portuguesa. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1987. v.12, p.298; WOODWARD, Kenneth L. **A fábrica de santos**. São Paulo: Siciliano, 1992, p.72; p.74.

³⁷⁴ A reserva pontifícia sobre a canonização e a permissão do culto a qualquer santo foi estabelecida em 1234 pelo papa Gregório IX através das suas "Decretais", uma coleção de leis pontifícias. Desde então, a Europa católica assistiu a uma crescente centralização, promovida pela Santa Sé, nas decisões a respeito da santidade canonizada.

processos de canonização, que consistiam em investigações sobre a vida, os milagres e as virtudes do suposto santo ordenadas pela Santa Sé, passaram a ser realizados em tribunais locais por delegados papais, e foram se afirmando como um elemento importante no reconhecimento eclesiástico da santidade³⁷⁵. Apesar desse impulso centralizador de Roma, que conseguiu, em certa medida, subordinar a atuação de bispos e de leigos, os cultos populares a cristãos, ainda vivos ou já falecidos, que tinham fama de santidade ou que eram considerados padroeiros de uma aldeia ou cidade, continuaram a surgir e a crescer, bem como o uso e a crença em relíquias permaneceram como uma forte característica da devoção popular católica. De fato, o que se observou em fins do período medieval, na direção contrária da tendência controladora romana, foi o crescimento da popularidade das manifestações taumatúrgicas e do desejo da maioria dos fiéis em buscar experiências que os conectassem com a santidade, com o sobrenatural³⁷⁶. O cenário de grande fervor devocional a santos, canonizados ou não, e às relíquias suscitou muitas críticas àquelas práticas e à crença exacerbada em suas propriedades taumatúrgicas e protetivas, principalmente por parte de teólogos, filósofos e intelectuais da Igreja³⁷⁷. No século XV, o movimento humanista teceu duras críticas ao aspecto supersticioso e místico, quase pagão, que as formas de devoção à santidade católica haviam assumido. O ataque foi direcionado inclusive às hagiografias, cada vez mais fantasiosas e puramente apologéticas, afastadas de qualquer comprovação histórica³⁷⁸. A busca por signos visíveis associados à santidade – profecias, milagres, poderes extraordinários como levitação, vôos, aparições – andavam em paralelo ao descrédito que as críticas humanistas, intensificadas pela polêmica reformista, haviam lançado sobre o tema³⁷⁹.

Cf. VAUCHEZ, André. Santidade. In: GIL, Fernando (coord.). **Enclopédia Einaudi**. versão portuguesa. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1987. v.12, p.297; GAJANO, Sofia Boesch. **La santità**. Roma-Bari: Editori Laterza, 1999, p.78-84.

³⁷⁵ Cf. WOODWARD, Kenneth L. **A fábrica de santos**. São Paulo: Siciliano, 1992, p.67.

³⁷⁶ Cf. PROSPERI, Adriano. Santità vera e falsa. In: Idem. **Tribunali della coscienza**. Inquisitori, confessori, missionari. Turim: Einaudi, 2009, p.431-432; WOODWARD, op.cit., p.67.

³⁷⁷ Segundo Kenneth Woodward, “[...] a Europa às vésperas da Reforma protestante, era uma sociedade carregada de santos, de seus efeitos e de seu folclore. Era uma sociedade, segundo o historiador holandês Johan Huizinga, cujos ‘excessos e abusos derivam de uma exagerada familiaridade com o sagrado (...)’. Grande parte da fé havia se cristalizado na veneração dos santos, e daí surgiu o desejo por alguma coisa mais espiritual’. Já no começo do século XIV, as vozes de futuros reformadores como o tcheco Jan Hus se tinham levantado contra o culto promíscuo dos santos. Agora, críticas semelhantes partiam de Martinho Lutero e Calvino [...]” (WOODWARD, op.cit., p.73).

³⁷⁸ Cf. GAJANO, Sofia Boesch. **La santità**. Roma-Bari: Editori Laterza, 1999, p.45. A literatura hagiográfica medieval não tinha grande preocupação ou compromisso com dados e informações históricas, pois seu principal objetivo era ser eficiente em persuadir, ensinar, edificar o ouvinte ou leitor a partir dos exemplos de virtude moral e espiritual apresentados nas vidas dos santos. Tal objetivo estimulava, por vezes, certos exageros que tornavam a narrativa inverossímil. Cf. FRANCO JÚNIOR, Hilário. Apresentação. In: VARAZZE, Jacopo de. **Legenda Aurea**. Vidas de Santos. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p.11-25.

³⁷⁹ PROSPERI, Adriano. Santità vera e falsa. In: Idem. **Tribunali della coscienza**. Inquisitori, confessori, missionari. Turim: Einaudi, 2009, p.432-433.

A fim de rebater as censuras e acusações e resgatar credibilidade teológica tanto para a santidade canonizada como para as práticas e elementos relacionados à mesma, e, ainda, visando concentrar em suas mãos o poder de estabelecer publicamente a sacralidade de alguém, a Igreja de Roma reformulou a sua política de canonização entre o Quinhentos e o Seiscentos. As mudanças foram implementadas considerando dois eixos principais: a centralização total em Roma dos mecanismos de reconhecimento eclesiástico da santidade canonizada, e a imposição da certificação da santidade através de provas de validade jurídica. Centralizar na Santa Sé, e mais especificamente na figura do papa, o poder de reconhecer a sacralidade de alguém ou de alguma coisa, e de permitir a sua veneração pública, era uma tentativa do governo pontifício de se fortalecer, tanto monopolizando esse poder, quanto reforçando o seu próprio caráter sagrado³⁸⁰. A mudança era uma resposta a diferentes interlocutores: por um lado, ao movimento protestante, cujo discurso esvaziava a autoridade papal; por outro, às lideranças religiosas e carismáticas, que haviam se multiplicado junto com os cultos e devoções locais, e que costumavam desafiar ou se sobrepor às decisões pontifícias nas regiões onde tinham influência³⁸¹. Por fim, era uma resposta aos governos civis dos Estados modernos europeus, que buscavam tornar sua autoridade absoluta, inclusive sobre os representantes papais e sobre assuntos relativos à religião. Além disso, se tornava cada vez mais comum que os governantes se utilizassem da canonização de seus antecessores, de padroeiros do seu território, ou de indivíduos cuja identidade era associada ao mesmo para sacralizarem e, portanto, fortalecerem seus reinos e o seu próprio poder frente à população, a outros líderes e ao governo pontifício³⁸². Impôr a legitimação e o controle do sagrado como uma prerrogativa papal era uma forma de tentar preservar e reforçar a associação simbólica da sacralidade do poder à figura do papa e

³⁸⁰ Ibid., p.461.

³⁸¹ Ibid., p.432.

³⁸² Desde o Medievo, governantes laicos procuravam associar sua imagem pública a elementos sagrados com vistas a fortalecer seu próprio poder. A obra clássica de Marc Bloch, “Os reis taumaturgos”, permanece uma referência e um estudo fundamental do tema. Canonizar personagens que remetessem ao seu próprio governo ou território, como antepassados ou outras lideranças políticas, era uma outra estratégia de fortalecimento utilizada por reis e governantes então. Em princípios da época moderna, vários potentados continuavam lançando mão da prática de sacralizarem seu poder ao vincularem a si, aos seus governos e reinos elementos simbólicos como santos e relíquias. Por isso, muitos deles promoviam e patrocinavam a campanha de certos candidatos à santidade. A canonização do santo patrocinado refletia no patrocinador, cujo poder terreno ganhava certa aura divina com a santificação. O exemplo mais notório dessa prática foi a operação orquestrada e levada a cabo, entre fins do século XVI e as primeiras décadas do Seiscentos, pela monarquia espanhola. Ostentando uma vastíssima coleção de relíquias, o governo dos Habsburgo se empenhou bastante em ampliar o panteão de santos espanhóis, obtendo notório sucesso visto as canonizações de Diego de Alcalá (1588), de Inácio de Loyola, Francisco Xavier, Isidoro e Teresa de Ávila, em 1622. Cf. BLOCH, Marc. **Os reis taumaturgos**. O caráter sobrenatural do poder régio: França e Inglaterra. São Paulo: Companhia das Letras, 1999; DANDELET, Thomas. “Celestiale eroi” e lo “splendor d’Iberia”. La canonizzazione dei santi spagnoli a Roma in età moderna. In: FIUME, Giovanna (coord.). **Il santo patrono e la città**. San Benedetto il Moro: culti, devozioni, strategie di età moderna Veneza: Marsilio Editori, 2000, p.183-187; CAFFIERO, Marina. Santità, politica e sistema di potere. In: GAJANO, Sofia Boesch (org.). **Santità, culti, agiografia**. Temi e prospettive. Roma: Viella, 1997, p.367-368.

não às dos governantes laicos. Era também uma maneira de manter algum poder de negociação e intervenção do papado junto aos potentados reais, pois dava ao pontífice o controle sobre elementos simbólicos utilizados muitas vezes como legitimadores do poder dos governantes.

Desde fins do século XVI, era perceptível, entre os promotores de uma causa de canonização, o crescente rigor da Santa Sé na verificação das provas teológico-jurídicas da santidade e uma progressiva complexificação dos processos de canonização. A Sagrada Congregação dos Ritos, criada em 1588, foi o ministério da Igreja romana através do qual boa parte da nova política de canonização foi implementada, entre fins do Quinhentos e a primeira metade do século XVII³⁸³. A nova congregação deveria se ocupar de tudo que se vinculasse à administração dos sacramentos, ao ofício divino e à veneração e canonização dos santos. No que diz respeito a essa última função, foi sendo desenvolvido ao longo do tempo um complexo sistema teológico-jurídico controlado pela Congregação que deveria garantir a credibilidade dos novos santos. Exigia-se a apresentação de fundamentos históricos seguros sobre a identidade tanto dos santos já canonizados quanto dos aspirantes aos altares, bem como foram formulados mecanismos para a verificação da autenticidade das relíquias, da antiguidade dos cultos e da veracidade dos depoimentos das testemunhas³⁸⁴. Assim, os processos de beatificação e canonização foram se tornando mais longos e detalhados, visto que deveriam prover fundamentos históricos, teológicos e jurídicos seguros para o reconhecimento oficial da santidade dos candidatos³⁸⁵.

Os processos eram compostos basicamente por duas etapas: a preliminar, chamada de “ordinária” ou “informativa”, organizada por iniciativa local para informar a Santa Sé sobre a fama de santidade do candidato. Nessa fase, a qualidade e a validade jurídica das provas e testemunhos sobre as virtudes e milagres do pretense santo eram normalmente avaliadas por auditores do Tribunal da Rota Romana, que produziam um parecer para os cardeais da Congregação dos Ritos. Se o material fosse reconhecido como válido pela Congregação, o papa autorizava a introdução oficial do processo. Seguia-se, então, uma segunda etapa, mais importante, a dos processos apostólicos. Estes eram instruídos ou pela Rota ou pela Congregação, e realizados por delegados nomeados pelo papa nos locais em que o candidato nascera, vivera e morrera. Nessa etapa, tomavam-se os depoimentos das testemunhas sobre a

³⁸³ Segundo Prosperi, até a década de 1630, a Congregação dos Ritos dividia suas incumbências com o Santo Ofício, que interferia diretamente nos assuntos ligados à veneração dos santos, fosse na repressão aos abusos, fosse na concessão de cultos públicos. Cf. PROSPERI, Adriano. *Santità vera e falsa*. In: Idem. **Tribunali della coscienza**. Inquisitori, confessori, missionari. Turim: Einaudi, 2009, p.433.

³⁸⁴ GAJANO, Sofia Boesch. **La santità**. Roma-Bari: Editori Laterza, 1999, p.35.

³⁸⁵ CRISCUOLO, Vincenzo; OLS, Daniel; SARNO, Robert J. (coord.). **Le Cause dei Santi. Sussidio per lo studium**. Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2012, p.171.

vida, as virtudes e os milagres do candidato. Cópias dos inquéritos seguiam para Roma e eram examinadas por parte dos cardeais da Congregação, cujo relatório sobre a causa servia de base para o papa tomar sua decisão final³⁸⁶.

À medida que as reformulações iam sendo implementadas, os depoimentos das testemunhas sobre as virtudes, as manifestações sobrenaturais e a fama de santidade de um candidato à canonização ganhavam cada vez mais importância nos processos eclesiais. Os depoimentos poderiam confirmar ou não, pela recorrência das declarações, o comportamento excepcionalmente virtuoso do suposto santo. Contudo, uma vez que comprovar a existência de poderes sobrenaturais em si era inviável, a solução foi impor a comprovação dos feitos miraculosos do candidato através do testemunho de quem havia visto, sido alvo ou ouvido falar dos mesmos, ou seja, através da reputação, da fama alcançada pelo candidato por ter realizado esses feitos³⁸⁷. A importância da fama de santidade se tornou ainda maior nos processos após a determinação do papa Urbano VIII (1623-1644) de que se deveria aguardar cinquenta anos após a morte do candidato antes da instauração oficial da sua causa de canonização³⁸⁸. Ao final desse tempo, a maioria das pessoas, se não todas, que haviam convivido diretamente com o candidato teriam morrido, restando apenas aqueles que ouviram falar do suposto santo e que devotavam alguma crença em suas relíquias e poderes taumatúrgicos.

Apesar de a investigação e a comprovação da legitimidade da fama de santidade de um candidato ter se tornado pré-requisito para a introdução oficial de um processo de canonização somente a partir do pontificado de Urbano VIII, a fama já se constituía como prova jurídica importante nos processos. De fato, sua verificação junto às testemunhas era realizada ainda na etapa preliminar, na fase informativa do processo. A fama de santidade era entendida como a notoriedade alcançada pelo suposto santo por conta da sua perfeição e excepcionalidade na prática das virtudes evangélicas, da realização de favores temporais e espirituais atribuídos à sua intercessão, e da realização de milagres antes e depois da sua morte (através de objetos

³⁸⁶ Cf. DALLA TORRE, Giuseppe. Santità ed economia processuale. L'esperienza giuridica da Urbano VIII a Benedetto XIV. In: ZARRI, Gabriela (coord.). **Finzione e santità tra medioevo ed età moderna**. Torino: Rosenberg & Sellier, 1991, p.240; GOTOR, Miguel. **Chiesa e santità nell'Italia moderna**. Roma-Bari: Editori Laterza, 2004, p.45-46.

³⁸⁷ WOODWARD, Kenneth L. **A fábrica de santos**. São Paulo: Siciliano, 1992, p.75; CRISCUOLO, Vincenzo; OLS, Daniel; SARNO, Robert J. (a cura di). **Le Cause dei Santi. Sussidio per lo studium**. Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2012, p.274-275.

³⁸⁸ O rigor da norma imposta por Urbano VIII, definida em um decreto de 1627, segundo a qual não se podia de modo algum dar início à causa de beatificação ou de canonização de um Servo de Deus antes de transcorridos cinquenta anos de sua morte, seria justificada com o argumento da necessidade se verificar a fama de santidade do candidato na sua consistência real, ou seja, ampla e duradoura, e não apenas como manifestação momentânea logo após a morte do suposto santo. Mas a medida teve, em muitos casos, o efeito de tornar impossível o recurso da prova através de testemunhas que haviam visto ou ouvido falar sobre os feitos maravilhosos ou virtuosos do candidato. Cf. CRISCUOLO, op.cit., p.173; DALLA TORRE, op.cit., p.244.

relacionados à sua pessoa, considerados, por isso, relíquias)³⁸⁹. Sua reputação de santo deveria ser confirmada pela “opinião comum” (*communis opinio*), ou seja, por um grupo amplo de pessoas, e não pela opinião restrita de uma comunidade específica ou grupo local, como era costume no período medieval. A confirmação da reputação de santidade do candidato por um grande número de pessoas, provenientes de locais diferentes, se tornou um elemento importante nos processos de canonização, pois se entendeu que constituía uma forma razoavelmente segura de comprovar a veracidade da fama e afastar qualquer desconfiança de falsificação de milagres ou manipulação dos testemunhos³⁹⁰. Além de ampla, também era preciso demonstrar que a fama de santidade do candidato era crescente e contínua mesmo após a sua morte. Tais elementos demonstrariam a importância daquele suposto santo para uma parte significativa do corpo da Igreja, aqui entendida como todos os cristãos, e não apenas para o seu local ou grupo de origem³⁹¹.

As biografias de caráter hagiográfico, que no século XVI já eram largamente utilizadas como fonte de informações ou citadas diretamente como provas da fama de santidade do candidato nos processos eclesiásticos, também passaram a incorporar, de maneira sistemática, os testemunhos das manifestações de santidade do biografado como forma de dotar o texto de maior verossimilhança histórica e, portanto, maior credibilidade³⁹². A adoção pela literatura

³⁸⁹ GAJANO, Sofia Boesch. **La santità**. Roma-Bari: Editori Laterza, 1999, p.82-85; CRISCUOLO, Vincenzo; OLS, Daniel; SARNO, Robert J. (a cura di). **Le Cause dei Santi. Sussidio per lo studium**. Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2012, p.73-74.

³⁹⁰ Cf. DALLA TORRE, Giuseppe. Santità ed economia processuale. L'esperienza giuridica da Urbano VIII a Benedetto XIV. In: ZARRI, Gabriela (org.). **Finzione e santità tra medioevo ed età moderna**. Torino: Rosenberg & Sellier, 1991, p.231-235. De acordo com Jean-Michel Sallmann, “Em direito canônico, uma grande quantidade de testemunhos depondo em favor da santidade de um personagem representa a presunção mais forte em favor da sua santidade. Quanto mais testemunhas, maior parece a unanimidade do povo de Deus em relação às palavras e fatos testemunhados. Em suma, o santo deve ter sua santidade reconhecida primeiro pela comunidade, antes de ser reconhecido oficialmente pelo papado. Essa ideia tem sua origem nos processos medievais, sintetizada na fórmula ‘vox populi, vox Dei’”. (SALLMANN, Jean-Michel. Image et fonction du Saint dans la région de Naples à la fin du XVIIe et au début du XVIIIe siècle. **Mélanges de l'École française de Rome**. Moyen-Age, Temps modernes, t. 91, n.2, p. 830, 1979. Disponível em < http://www.persee.fr/doc/mefr_0223-5110_1979_num_91_2_2518>. Acesso em: 03 Set. 2016, tradução nossa).

³⁹¹ PROSPERI, Adriano. Santità vera e falsa. In: Idem. **Tribunali della coscienza**. Inquisitori, confessori, missionari. Turim: Einaudi, 2009, p.433. Em princípios da época moderna, a concepção de “Igreja” enquanto “corpo místico”, ou seja, enquanto comunidade visível e invisível de todo o povo cristão, continuava a vigorar para as autoridades eclesiásticas, mas justaposta à concepção de “Igreja” como corpo político, ou seja, como uma organização hierárquica subordinada à autoridade soberana do pontífice. GEREMEK, Bronislaw. Igreja. In: GIL, Fernando (coord.). **Enciclopédia Einaudi**. versão portuguesa. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1987. v.12, p.163-166.

³⁹² Entre os séculos V e X, as “vitae”, relatos escritos da vida, das virtudes, milagres e da morte do candidato à santificação, já eram exigidas por alguns bispos para estabelecer a fama de santidade do mesmo e então autorizar o seu culto e incluir o seu nome no cânon, lista local de bem-aventurados, ou seja, canonizá-lo. A exigência não visava avaliar a validade teológica ou religiosa da “vita”. No século XV, quando os processos de canonização já haviam ganhado relevância para o reconhecimento papal, as biografias de caráter hagiográfico eram utilizadas para fornecer dados úteis sobre o candidato, ainda que nem sempre precisos. Cf. WOODWARD, Kenneth L. **A fábrica de santos**. São Paulo: Siciliano, 1992, p.64; GOTOR, Miguel. **Chiesa e santità nell'Italia moderna**.

hagiográfica da fundamentação histórica baseada em testemunhos foi motivada, a princípio, pelas críticas humanistas. Porém, a reformulação da política de canonização da Santa Sé, sem dúvida, ajudou a consolidar essa mudança no campo hagiográfico.

Nesse sentido, considerando a biografia escrita por Rodrigues, nos parece claro que a utilização dos testemunhos para confirmar a fama de santidade de Anchieta tinha a intenção de fazer da obra biográfica um instrumento duplamente útil em um futuro processo de canonização, pois, através dela, os promotores da causa podiam tanto divulgar e ampliar a fama de santidade do padre, como oferecer provas da mesma com credibilidade jurídica.

3.1.2. A Cúria Geral entra em cena: a promoção da campanha na Europa

A Cúria Geral da Companhia de Jesus apoiara e se engajara, desde os primeiros anos, na iniciativa de canonização de José de Anchieta. Em 1610, o Padre Geral Claudio Aquaviva enviou uma carta para o provincial do Brasil, Henrique Gomes, o qual só a respondeu no ano seguinte.

Uma de V.R. de 16 de Junho de 1610. Recebi no Colégio do Rio, nos derradeiros de Maio de 1611, um ano quase depois de feita [...]. Nesta me encomenda V.R. três ou quatro coisas a que responderei com brevidade [...]. E começando pela vida do Padre Santo José Anchieta logo comecei a fazer diligência e irei continuando até se autenticar na forma da de V.R.. E com toda a brevidade possível mandarei a V.R. um treslado bem autenticado e outro ao Padre Antonio de Vasconsellos, que me pede para a história de Portugal, e se tardar mais do que V.R. deseja será por estar esta Província dilatada por quinhentas léguas de costa e em todas as capitanias se fará diligência quanto não bastar a das informações originais que estão neste Cartório, que verei e logo farei fazer as diligências necessárias³⁹³.

O trecho sugere o quão envolvida estava a Cúria da Ordem na causa. O núcleo dirigente estava insatisfeito com a comprovação da legitimidade das informações e dos testemunhos sobre a vida de Anchieta, contidos na biografia escrita por Pero Rodrigues, cuja versão mais

Roma-Bari: Editori Laterza, 2004, p.48-51; ROZZO, Ugo. (coord.). **Il libro religioso**. Milão: Edizioni Sylvestre Bonnard, 2002, p.54.

³⁹³ CARTA do Padre Provincial Henrique Gomes para o Padre Antonio Mascarenhas, assistente do Padre Geral em Roma, responsável pela Assistência portuguesa da Companhia [mas dirigindo-se ao Padre Geral]. In: ARSI, **Bras.** 8 (I), f.129r-129v. Interessante notar como o movimento de construção da própria história através das biografias dos seus membros mais virtuosos estava presente em várias províncias da Companhia, como a de Portugal, visto o pedido do Padre Antonio Vasconcelos mencionado na carta de Henrique Gomes.

atualizada havia sido enviada a Roma provavelmente em 1609. O material original, a partir do qual Rodrigues trabalhara, estava no cartório da cidade de Salvador, na Bahia, como menciona Henrique Gomes, mas, vista a resposta do mesmo, a comprovação de sua veracidade fora considerada insuficiente³⁹⁴. O Padre Geral parece exigir o quanto antes uma averiguação mais rigorosa e mais ampla da matéria, que deveria ser necessariamente certificada por testemunhos tomados juridicamente em todos os lugares onde Anchieta vivera no Brasil. A exigência da Cúria da Companhia só faz sentido se considerarmos que, em Roma, os jesuítas também estavam se mobilizando para dar início ao processo de canonização do companheiro. Ciente do crescente rigor e minúcia da Sagrada Congregação dos Ritos sobre as provas apresentadas para autorizar o início desse tipo de processo, o governo romano da Ordem procurava reunir um material juridicamente sólido sobre a vida, as virtudes e os milagres de Anchieta.

De fato, com a implementação da nova política de canonização da Igreja de Roma, concentrada nas mãos do governo pontifício, cumprir tão longa maratona processual e fazer girar as engrenagens da “fábrica de santos” tornou-se cada vez mais difícil. As simples mobilizações de grupos locais e dioceses, funcionais nos séculos passados, já não eram mais suficientes. Canonizar tornara-se mais do que nunca uma questão de estratégia e pressão. Por isso, iniciar campanhas de canonização com uma série de manifestações públicas de devoção ao suposto santo tornou-se prática comum na Europa católica. O estabelecimento de cultos, a impressão de biografias devotas e dos escritos do dito santo, a produção e distribuição de imagens e medalhinhas comemorativas, por exemplo, eram algumas das estratégias recorrentes dos grupos promotores de uma causa para demonstrar e ampliar a fama de santidade e fomentar a continuidade da crença popular nos poderes sobrenaturais do seu candidato, mesmo após a sua morte. O objetivo final era pressionar a alta hierarquia da Igreja Romana a reconhecer oficialmente o suposto santo e canonizá-lo³⁹⁵.

Em 1611, mais uma decisão vinda de Roma reforça a ideia de que a Cúria Geral da Companhia se engajara de fato na campanha pela santificação oficial de José de Anchieta. Por ordem do Padre Geral Aquaviva, os restos mortais do companheiro, enterrados no Espírito Santo à época de sua morte, foram transferidos para a igreja do colégio jesuítico da Bahia e colocados em um altar lateral³⁹⁶. O governo romano estimulava, assim, o desenvolvimento de

³⁹⁴ Em carta ao Padre Aquaviva, datada de maio de 1606, já analisada no capítulo 1, o Padre Fernão Cardim menciona que os originais autênticos da biografia escrita por Rodrigues, e provavelmente também o material no qual este se baseara, estavam guardados no cartório da província.

³⁹⁵ Cf. HSIA, R. Po-Chia. I santi della Controriforma. In: Idem. **The World of Catholic Renewal (1540-1770)**, Bologna: Il Mulino. Tradução Elena Bonora, 2001, p.169-170.

³⁹⁶ “[...] ac mortui in Regno Brasiliae ad oppidum Reritibae nona Junii 1597 et atas sive etatas sive sexagesimo quarto, cuius corpus ductum ad oppidum Spiritus Sancti ac sepultum fuit in Colegio domus Societatis, et anno

uma devoção local ao religioso e, por consequência, a ampliação e continuidade da sua fama de santidade, elementos importantes em um processo de canonização³⁹⁷.

A essa altura, a biografia de Pero Rodrigues, em suas várias versões, já corria entre os jesuítas europeus. Ao que tudo indica, os promotores da campanha na província brasileira esperavam que esta fosse a biografia de caráter hagiográfico que seria publicada para fortalecer a campanha de Anchieta em Roma e na Europa, e servir de esboço para um futuro processo de canonização³⁹⁸. A maneira como está estruturada é um indício importante dessa intenção: as virtudes, as profecias e os milagres do protagonista são apresentados de maneira clara e organizada, em livros separados, e se oferece comprovação desses elementos por meio de dezenas de casos exemplares, detalhados e testemunhados. Contudo, o crescente controle e rigor da Santa Sé sobre a questão da santidade canonizada, impunha maior cuidado às investigações, comprovações e divulgação sobre a vida e os milagres dos candidatos aos altares³⁹⁹. A resposta do provincial Henrique Gomes ao Padre Geral sugere que a Cúria romana da Ordem não achava que as evidências da fama de santidade apresentadas na biografia escrita

1611. Fuisse Prepositi Generalis dicta Societatis translatum ad Civitatem Bahyae totius Brasiliae metropolim et caput reconditum est in Ecclesia Collegii eiusdem Societatis a latere Altaris maioris ubi nunc etiam dicitur requiescere”. (CARTA enviada pelo Procurador da causa, Padre Phirro Gherardi, para a Congregação dos Ritos [1652?]. In: APG, **Fondo Anchieta**, 1032, n.42, doc.140, não paginado).

³⁹⁷ Em 1611, ainda era possível estimular o desenvolvimento de devoções locais sem contrariar as leis canônicas, apesar do controle da Santa Sé sobre os cultos a pessoas que morreram com fama de santidade já ser mais rigoroso então. Ainda hoje, em termos teológicos, os signos distintivos mais importantes da santidade católica são as virtudes cristãs, exercidas com perfeição, os dons sobrenaturais, a fama de santidade ou de martírio, e os milagres realizados, antes ou depois da morte do santo. Cf. CRISCUOLO, Vincenzo; OLS, Daniel; SARNO, Robert. J. (coord.). **Le cause dei santi**. Sussidio per lo *studium*. 2ª.ed. Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2012, p.25; e GOTOR, Miguel. **Chiesa e santità nell'Italia moderna**. Roma-Bari: Editori Laterza, 2004, p.83-84.

³⁹⁸ Segundo Miguel Gotor, a primeira biografia de caráter hagiográfico de um pretenso santo era normalmente composta por alguém próximo ao morto em odor de santidade, e contava a sua vida, morte e milagres a fim de fixar a memória de suas empresas heroicas e servir de esboço para um eventual processo de canonização. Uma segunda biografia, que podia ser de outro autor, se unia à primeira, em geral quando a investigação do processo era oficialmente instruída. Cf. GOTOR, op.cit., p.63-65.

³⁹⁹ A proibição de cultos públicos e privados e da publicação de biografias devotas de pessoas mortas em conceito de santidade sem prévia autorização papal, e sem a protestação do autor afirmando que a opinião sobre a santidade não era feita em nome da Igreja, foi decretada pelo papa Urbano VIII apenas em 1625. Contudo, desde a criação da Congregação dos Ritos, diversas iniciativas foram tomadas pela Santa Sé para controlar os cultos e quaisquer manifestações devocionais que acompanhassem a morte de defuntos considerados santos. Dois exemplos que atingiram diretamente a Companhia são bem simbólicos desse controle. Durante o pontificado de Clemente VIII (1592-1605), quando Inácio de Loyola já era alvo de ampla veneração, foi expressamente vetado que se expusessem imagens com a representação do religioso enquanto operava milagres. Em 1609, quando ocorreram comemorações pela sua beatificação, a Inquisição espanhola quis punir severamente os jesuítas por estarem celebrando Loyola como se este fosse um santo. Além disso, o papa proibiu que os cardeais comparecessem à missa em homenagem ao novo beato na igreja de Gesù, em Roma. Ainda que estas ações tenham ocorrido, em parte, em decorrência de tensões entre o papado e o governo espanhol e entre os jesuítas e a Inquisição, é notório que a Santa Sé procurava impor a sua autoridade sobre a santidade canonizada e punir quem a desafiasse. Cf. GOTOR, Miguel. **Chiesa e santità nell'Italia moderna**. Roma-Bari: Editori Laterza, 2004, p.48; p.52; CRISCUOLO, Vincenzo; OLS, Daniel; SARNO, Robert. J. (coord.). **Le cause dei santi**. Sussidio per lo *studium*. 2ª.ed. Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2012, p.173; SODANO, Giulio. *Il nuovo modello di santità nell'epoca post-tridentina*. In: MOZZARELLI, C.; ZARDIN, D. **I tempi del concilio**. Religione, cultura e società nell'Europa tridentina. Roma: Bulzoni, 1997, p.191.

por Rodrigues estivessem comprovadas o bastante para servirem como provas para a introdução de um processo eclesiástico. Além disso, é possível que a explícita caracterização de Anchieta como santo e a declarada expectativa de sua canonização, registradas na biografia, tenham influenciado o núcleo dirigente romano a não promover a publicação do texto literal escrito pelo padre do Brasil, mas ordenado uma adaptação mais moderada do mesmo. Esta parece ser a origem da biografia escrita por Sebastião Beretário. O seu conteúdo é muito semelhante ao do texto de Rodrigues, porém algumas diferenças sugerem certa cautela do autor, adotada, provavelmente, por orientação do governo jesuíta frente à nova política pontifícia. A biografia escrita por Beretário está organizada cronologicamente, e não como uma hagiografia. As virtudes, milagres e profecias de Anchieta vão sendo demonstrados no correr do texto, mas mantendo, de modo geral, as informações históricas e os testemunhos detalhados presentes na obra de Rodrigues. Além disso, é visível que o autor procurou evitar o uso do termo “santo”, e o epílogo da obra enfatiza a exemplaridade das suas virtudes e a função edificante de seu texto e não a santidade de Anchieta, como fez Rodrigues⁴⁰⁰. O resultado é uma “Vida” mais edificante, como é característico da literatura hagiográfica, do que propriamente canonizadora.

No entanto, isso não significava que a Cúria não estivesse empenhada em difundir a fama de santidade de Anchieta através dessa nova biografia, ainda que de forma mais discreta. Mesmo não se apresentando como uma típica biografia devota, o texto de Beretário certamente caracteriza o seu protagonista como um santo católico.

Muitos adotaram para si pedaços da veste restaurada daquele que ainda está vivo [Anchieta], em lugar de relíquias sagradas, as quais nas doenças e nas dores de cabeças, sobretudo, aplicaram, com efeito eficaz de saúde; e existem muitas testemunhas deste assunto e, portanto, os presentes reconheceram o milagre da questão em outros, e aqueles que testemunharam eles mesmos a partir de si.⁴⁰¹

⁴⁰⁰ Beretário termina a sua biografia com a esperança de ter conseguido incitar a busca pela perfeição religiosa por meio do exemplo de Anchieta, mas afirma que, caso tenha falhado, não se arrepende de ter se dedicado a tais pensamentos santos: “In quo cū admiratione, tum in primis imitatione digna multa perspexerimus, torporem nostrum ad perfectam religionis mensuram possemus, qui in hoc studio languemus excitare: quod si assequutus sum, est quod divinae Bonitati gratias agam: sin minus, in sanctis hisce cogitationibus curas meas occupasse non me poenitebit”. (BERETARIO, Sebastião. **Josephi Anchietae Societatis Jesu Sacerdotis in Brasilia defuncti Vita**. Lugduni (Lyon): Horatij Cardon, 1617, p.277).

⁴⁰¹ “Multi frustra ex illius veste adhuc viventis refecta, loco sacrarum reliquiarum sibi adoptarunt; ea que in morbis, doloribusque capitis praesertim certo cum salutis fructu adhibuerunt; eiusque rei multi testes sunt, & qui rei miraculum in aliis praesentes perspexerunt, & qui ipsi de se testati sunt”. (BERETÁRIO, Sebastião. **Josephi Anchietae Societatis Jesu Sacerdotis in Brasilia defuncti Vita**. Lyon: Horatii Cardon, 1617, p.274, tradução nossa).

Entre os elementos considerados indispensáveis na tradição devocional católica para o reconhecimento da santidade de um indivíduo estava a demonstração de poderes sobrenaturais, que comprovaria a relação direta, em algum grau, do mesmo com Deus⁴⁰². Esses poderes se materializariam, por exemplo, nas curas e nos milagres. É evidente, portanto, que, mesmo procurando não atribuir o título de “santo” a Anchieta, Sebastião Beretário, em sua narrativa sobre a fama de santidade do companheiro, destaca a característica que, desde os primeiros séculos do cristianismo, definia, por excelência, um santo entre os católicos: a capacidade de realizar milagres⁴⁰³. No trecho acima, o milagre está ligado à vitória do poder sobrenatural sobre as enfermidades, isto é, à cura através de um pedaço da veste de Anchieta. Na narrativa, a roupa é transformada em relíquia porque compartilharia do poder sobrenatural curativo de seu antigo dono e permitiria algum contato do fiel com a Graça divina. Ou seja, ao contar sobre os milagres de Anchieta, Beretário o associa ainda a um segundo elemento fortemente identificado à santidade católica, isto é, a crença no poder das relíquias do santo⁴⁰⁴.

Tendo sido escrita em latim, provavelmente por orientação da Cúria da Ordem, visando facilitar a sua tradução por companheiros de diferentes províncias, a obra foi impressa, também por iniciativa do governo geral jesuíta, em um local estratégico e por uma casa tipográfica bem articulada no mercado livreiro europeu, de modo a facilitar a circulação do texto pelo continente⁴⁰⁵. A iniciativa funcionou muito bem. As traduções rapidamente se sucederam. Com uma publicação anual entre 1618 e 1622, respectivamente nas províncias jesuíticas castelhana, galo-belga, germânica superior, milanese e aragonesa, as versões traduzidas colaboraram para tornar a “Vida” escrita por Beretário a biografia de referência de José de Anchieta no Seiscentos e, mais importante, deram uma amplitude considerável ao movimento de divulgação da fama de santidade do padre no continente europeu⁴⁰⁶.

⁴⁰² Cf. BURKE, Peter. How to be a Counter-Reformation Saint?. In: Idem. **The historical anthropology of early modern Italy: essays on perception and communication**. Cambridge: Cambridge University Press, 1987, p.48; GAJANO, Sofia Boesch. **La santità**. Roma-Bari: Editori Laterza, 1999, p.115.

⁴⁰³ Cf. GAJANO, Sofia Boesch. Santità e miracolo: um rapporto tormentato. In: FIUME, Giovanna (coord.). **Il Santo Patrono e la città**. San Benedetto il Moro: culti, devozioni, strategie di età moderna. Venezia: Marsilio Editori, 2000, p.358.

⁴⁰⁴ Cf. GAJANO, Sofia Boesch. **La santità**. Roma-Bari: Editori Laterza, 1999, p.19-23.

⁴⁰⁵ Já analisamos no capítulo 2 a iniciativa da Cúria Geral da Companhia de enviar para Lyon o manuscrito do texto de Beretário, aos cuidados da tipografia dos irmãos Cardon, com vistas a difundir com mais facilidade na Europa a figura virtuosa e santificada de José de Anchieta.

⁴⁰⁶ Como já apontado no capítulo 2, as traduções que vieram a público entre 1618 e 1622, uma por ano, foram impressas nas cidades de Salamanca, Douay, Ingolstadt, Turim e Barcelona, localizadas respectivamente nas províncias da Companhia de Jesus mencionadas no texto. Cf. HAMY, Alfred. S.J. **Documents pour servir à l'histoire des domiciles de la Compagnie de Jesus dans le monde entier de 1540 a 1773**. Paris: Alphonse Picard Libraire, 1892.

3.2. Mirando o altar: a campanha em duas frentes (1617-1631)

Em 1617, ano em que a primeira edição da “Vida” escrita por Sebastião Beretário foi impressa duas vezes, em Lyon e em Colônia, a Congregação provincial do Brasil se reuniu no colégio da Companhia em Salvador e produziu uma série de proposições a serem enviadas para o Padre Geral, entre elas o pedido que a Cúria promovesse a introdução oficial da causa de beatificação e canonização de Anchieta junto à Santa Sé. No ano seguinte, o Padre Geral, Muzio Vitelleschi, respondeu positivamente à requisição. O Geral orientou que se apressasse a realização dos processos informativos na província pelas autoridades eclesiásticas ordinárias, material necessário à fase preliminar de um processo de canonização, e enviava, junto com a resposta, instruções para os procuradores locais da causa⁴⁰⁷. Enquanto os inquéritos eram realizados em algumas cidades da América Portuguesa, e os depoimentos registrados entre 1619 e 1622, circulavam na Europa algumas traduções da biografia de Beretário, publicadas em diferentes cidades a partir de 1618.

Do nosso ponto de vista, os dois movimentos estavam vinculados. Entre fins da década de 1610 até 1631, uma campanha promovida pelos jesuítas em prol da canonização de José de Anchieta se desenvolveu simultaneamente em duas frentes complementares, tanto na América Portuguesa quanto no continente europeu. Uma que funcionava de forma indireta e informal, a frente biográfica, composta pela publicação de obras de caráter hagiográfico sobre Anchieta por algumas províncias europeias da Companhia entre 1617 e 1622, e por iniciativas mais localizadas de alguns jesuítas, entre 1624 e 1631, de produzir e divulgar “Elogios” sobre o padre. O objetivo era difundir e ampliar a sua fama de santidade e, assim, fortalecer a pressão pela sua canonização. A outra, institucional e direta, a frente jurídica, que ocorreu nas províncias brasileira e portuguesa da Ordem e em Roma, foi promovida pela Cúria Geral, e consistiu na realização de processos informativos e apostólicos que visavam comprovar a fama de santidade de Anchieta e obter a sua canonização pela Santa Sé.

⁴⁰⁷ PROPOSITA à congregatione Brasiliae provinciae ad R.P. Generalem, Anno MDCXVII. In: ARSI. **Congr.**55, f.255r.-256v; **RESPONSA** R P N G. Mutii Vitelleschii ad proposita Congregationes Brasiliae prod 15 Maii 1618. Ibid., f.257r-257v. Trata-se, respectivamente, das solicitações feitas pela Congregação da província do Brasil ao Padre Geral em 1617 e das respostas do Padre Geral, produzidas em 15 de maio de 1618. A proposta relativa à canonização de Anchieta e a sua resposta se encontram traduzidas no capítulo 1.

3.2.1. A frente biográfica: divulgar e ampliar a fama de Anchieta (1617-1625)

Vimos que, entre 1618 e 1622, diferentes províncias europeias da Companhia colaboraram para propagandear e difundir no Velho Mundo a fama de santidade de José de Anchieta através da publicação de traduções adaptadas da sua biografia latina em castelhano, francês, alemão e italiano. Todas essas obras eram baseadas fundamentalmente na leitura de Beretário da “Vida” escrita pelo Padre Rodrigues. Porém, guardavam diferenças importantes entre si e com o texto de 1617⁴⁰⁸. Tratando-se do discurso sobre a santidade de Anchieta e sobre a fama do padre como santo, contudo, as traduções se assemelham. No entanto, ainda que reproduzam quase o mesmo conteúdo da biografia de Beretário, se afastam do tom moderado que o companheiro havia adotado.

As versões traduzidas, cuja publicação não precisava ser autorizada diretamente pelo governo geral da Companhia, deixaram de lado qualquer cautela e explicitaram, por vezes de maneira um tanto exagerada, a opinião de santidade que existiria sobre Anchieta, chamado abertamente de “Santo” e “Apóstolo do Brasil”⁴⁰⁹. A fama de santidade do religioso seria tão grande “[...] que não havia nunca quem ousasse contradizer às suas palavras: e não tomar os seus conselhos como por milagres era quase considerado um Sacrilégio [...]”⁴¹⁰. Nelas figuram muitos dos casos exemplares de curas, milagres, visões e feitos maravilhosos do protagonista

⁴⁰⁸ Tratamos no capítulo 2 de algumas diferenças no conteúdo e no enfoque dos temas apresentados pelas biografias publicadas entre 1617 e 1622, considerando os diferentes locais de impressão e o público para o qual se dirigiam.

⁴⁰⁹ “[...] ma si rallegrò ben tosto il cuor d’ogn’uno nel vedere conferito il governo in persona di tanta santità, di sì raro essemplio, così essemplare; in una parola chiamato per sopra nome il Santo; l’Apostolo del Brasil, il Padre di tutti”. “[...] mas se alegrou bem rápido o coração de cada um ao ver conferido o governo à uma pessoa de tanta santidade, de raro exemplo, assim exemplar, em uma palavra chamado pela alcunha de o Santo, o Apóstolo do Brasil, o Pai de todos” (**VITA del Padre Gioseffo Anchieta Religioso della Compagnia di Giesù**. Versão italiana do original latino de Sebastião Beretário. Turim: Heredi di Giovanni Domenico Tarino, 1621, p.148, tradução nossa.).

⁴¹⁰ “[...] era tanta la fama della Santità, che appresso tutti havea, che non vi era hora mai chi osasse contradire alle parole sue: & il no prender i suoi consigli come per miracoli era quasi tenuto come per Sacrilégio [...]”. (**VITA del Padre Gioseffo Anchieta Religioso della Compagnia di Giesù**. Versão italiana do original latino de Sebastião Beretário. Turim: Heredi di Giovanni Domenico Tarino, 1621, p.159, tradução nossa). Apesar de ter tentado impor um corpo censório único e centralizado em Roma, em 1601, o governo geral da Companhia estabeleceu que os livros a serem censurados não precisariam mais ser enviados a Roma, concedendo, assim, às províncias a revisão autônoma dos livros produzidos e/ou publicados pelas mesmas. O controle poderia ser feito por três revisores, que deveriam avaliar se a obra poderia ser impressa e publicada e apontar possíveis modificações. A dificuldade de comunicação da época, principalmente com as províncias estabelecidas fora da Europa, bem como a ativa pressão das hierarquias provinciais fornecem uma explicação plausível da concessão feita pelo Padre Geral. Cf. BALDINI, Ugo. **Legem impone subactis**. Studi su filosofia e scienza dei gesuiti in Italia. 1540-1632. Roma: Bulzoni Editore, 1992, p.87; BIASIORI, Lucio. Il controllo interno della produzione libraria nella Compagnia di Gesù e la formazione del Collegio dei Revisori generali (1550-1650). In: **CENSURA, riscrittura, restauro. Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa**. Classe di Lettere e Filosofia. Pisa: Edizioni della Normale, serie 5, 2010, 2/1, p.236.

já narrados pelo Padre Rodrigues, apresentando aos leitores e ouvintes uma imagem de Anchieta bastante aproximada de santos conhecidos, justamente por ser dotada dos atributos tradicionalmente associados à santidade.

Pela meia-noite, enquanto dormiam todos, velava só a mulher de Gonçalo, genro do Alcaide. Esta, movida pela visão de um estranho espetáculo, acordou seu marido, para lhe fazer ver a mesma maravilha. Meteram-se ambos na janela e viram a capela [em que José orava] toda envolvida por um admirável esplendor que atravessava telhas, portas, telhado, e o pórtico da mesma; e ouviram uma harmonia de vozes muito agradáveis, que soava não longe dos mesmos. Isso os deixou estranhamente surpreendidos, e quase os deixou em êxtase. Quis Gonçalo descer para averiguar o que seria aquilo [...]. Mas começando a descer, se eriçaram com súbito temor os pelos, e sentiu deter-se por uma mão invisível⁴¹¹.

Francisco Domingos, morador da colônia do Rio de Janeiro, estava tão impedido dos pés, que nem um passo podia dar sem muletas que lhe sustentassem. Visitou assim José, e ele mandou que as deixasse; respondeu que sem elas não poderia entrar em seu aposento [...], deu-lhe então um bordão, que ele levava em suas peregrinações. Firmando-se neste o enfermo, começou a sentir mais fortaleza nos pés, e em pouco dias os teve de todo livres. Mas guardou o bordão como fiador da sua saúde, e o mostrou quando foi testemunho juramentado na vida de José, diante do Provisor Mateus de Acosta⁴¹².

Os dois trechos acima são construídos com elementos comuns aos santos católicos, isto é, manifestações sobrenaturais explícitas, como a emanção de claridade, levitações e êxtases, que comprovariam, aos olhos dos crentes, a existência de uma relação direta entre o suposto

⁴¹¹ “Sur la minuit tandis, qu’un chacun dormoit la femme de Gonzale seul veilloit. Celle cy esmeve & poussee par quelque vision, esveille son mary tout em sursaut pour lui faire voir la mesme merveille. Ils se mettent donc tous deux à la fenestre, & voient la chapelle tout entouree d’une admirable splendeur qui paroisoit ez tuilles, portes, toicts, feste, & porche d’icelle: en outre ils entendent un accord de voix tres agreable gueres loing de là. Cecy les rendit estrangelement estonnés, & presque les ravit en extase. Gonzale voulut descendre du chateau pour voir que c’estoit [...]. Mais comme il eust avance quelques pas, le poil luy dressa d’horreur, & se sentit arresté par quelque main invisible”. (D’OUTREMANN, Pierre. **La Vie Miraculeuse Du P. Joseph Anchieta de la Compagnie de Jesus**. Douay: De l’imprimerie de Marc Wyon, 1619, p.311-312, tradução nossa). Este episódio é narrado no último capítulo da biografia de Rodrigues, intitulado “Do resplendor e música do Céu”. Cf. RODRIGUES, Pero. **Vida do Padre José de Anchieta da Companhia de Jesu, quinto Provincial que foi da mesma Companhia no Estado do Brasil**. In: APUG, n.1067, [1607?], f.69v-f.70v.

⁴¹² “Francisco Domingo vezino de la Colonia Januariense estava tan impedido de los pies, que ni un passo podia dar sin muletas, que le sustentassen. Visito assi a Joseph, y elle mando que las dexasse; respondio que sin ellas no podria entrar en su aposento [...], diole entonces un bordon, que el quiza en sus peregrinaciones llevaba. Afirmandose en este el enfermo començo a sentir mas fortaleza en los pies, y en pocos dias los tuvo del todo sueltos. Pero guardo el bordõ como fiador de su salud, y le mostro quando fue testigo juramentado en la vida de Joseph, delante del Provisor Mateo de Acosta”. (PATERNINA, Estevão de. **Vida del Padre Joseph De Anchieta De La Compañia De Jesus**. Salamanca: En la Empreenta de Antonia Ramirez Viuda, 1618, p.219-220, tradução nossa). Este episódio aparece em ROIZ, Pero. **Vida do Padre José de Anchieta da Companhia de Jesu**. Quinto Provincial que foi da mesma Companhia no Estado do Brasil. In: BNP, microfilme F.4133, [1609?], p.53.

santo e o divino, e a cura de enfermidades pelo toque ou por meio de um objeto pertencente ao santo.

Vestir Anchieta com as roupas tradicionais de um santo católico, contudo, não quer dizer que o único ou o principal objetivo das publicações impressas entre 1618 e 1622 fosse promover a sua canonização. Mas, certamente, tanto os tradutores quanto os provinciais, que autorizaram a impressão das obras, estavam cientes de que a divulgação desse tipo de discurso poderia ajudar bastante uma campanha rumo aos altares. Isto porque, por um lado, as traduções apresentam muitos exemplos de manifestações da santidade de Anchieta baseados em testemunhos, como um dos trechos acima exemplifica. Isto sugere alguma preocupação dos tradutores em destacar a verossimilhança das informações presentes nos seus próprios textos e nas biografias escritas por Rodrigues e por Beretário, elemento muito importante na divulgação da fama de santidade do biografado junto a autoridades eclesiásticas, e em um eventual uso dos textos no processo de canonização. Por outro lado, os textos oferecem ao público uma narrativa atraente sobre um personagem ricamente caracterizado com elementos bastante afamados da santidade católica, inclusive místicos, o que dava às obras um apelo maior junto a grupos mais populares de leitores e ouvintes, estimulando a generalização da opinião sobre a santidade do jesuíta. Além disso, as versões traduzidas, uma vez passadas para os idiomas dos locais em que foram impressas, e comercializadas em formatos menores, a preços mais acessíveis portanto, poderiam circular com facilidade entre clérigos e leigos, possibilitando não só a ampliação da fama de santidade de Anchieta para além de onde este havia vivido e atuado, como perpetuando no tempo essa mesma fama, elementos também importantes em causas de canonização⁴¹³.

A postura dos tradutores e dos seus superiores nas províncias europeias de divulgarem explicitamente uma imagem santificada de Anchieta por meio das biografias exemplifica a discordância existente entre muitos jesuítas quanto ao frequente alinhamento da Cúria Geral da Ordem às posturas e decisões do papado⁴¹⁴. Como a causa em prol da canonização de Anchieta

⁴¹³ As traduções impressas em 1617 (Lyon), 1618, 1619, 1621 e 1622 tinham o formato “in octavo” (8°); e as de 1617 (Colônia) e 1620 “in dodicesimo” (12°). Explicamos no capítulo 2 a relação entre o custo de produção e de venda e as dimensões físicas dos impressos. Os dados sobre as dimensões das publicações se encontram nas fichas catalográficas das biografias de Anchieta publicadas entre 1617 e 1622, em CATALOGO DEL SERVIZIO BIBLIOTECARIO NAZIONALE (OPAC SBN). Disponível em <http://www.sbn.it/opacsbn/opac/iccu/free.jsp>. Acesso em: 06 Abr. 2016. Sobre as várias estratégias utilizadas pelos editores-livreiros para popularizar seus impressos, inclusive a adesão a formatos editoriais com baixo custo da fabricação cf. CAVALLÒ, Guglielmo; CHARTIER, Roger (org.). **História da leitura no Mundo Ocidental**. São Paulo: Editora Ática, 1999. v.2, p.120.

⁴¹⁴ A multiplicação editorial da literatura hagiográfica ao longo de todo o século XVII, ainda que incluindo as protestações exigidas pela legislação canônica, é prova do alto grau de resistência, em geral, ao processo de controle e disciplinamento sobre as representações da santidade e sobre as demonstrações de devoção impostos pela Santa Sé. Não era, portanto, uma postura exclusiva dos jesuítas defender abertamente a condição de santo de um companheiro. Cf. GOTOR, Miguel. **Chiesa e santità nell'Italia moderna**. Roma-Bari: Editori Laterza, 2004, p.106. De acordo com Gianvittorio Signorotto, os jesuítas atuantes na península italiana se envolveram, ao longo

ainda não havia sido instaurada oficialmente, nos parece que o governo geral jesuítico procurou evitar autorizar diretamente uma publicação (nesse caso, a biografia escrita por Beretário) que nomeasse abertamente a santidade de um membro da Companhia, a fim de não provocar conflitos com o governo pontifício. O resultado é uma biografia que não chama Anchieta de “santo”, apesar de caracterizá-lo como tal.

Nas primeiras décadas do século XVII, muitos padres da Companhia, inclusive o atuante e influente Cardeal Roberto Bellarmino, assumiram uma postura mais flexível em relação à crescente centralização dos processos de canonização promovida pela Santa Sé. Sendo membros de uma ordem religiosa muito jovem, os jesuítas eram favoráveis a completa liberalização das devoções mais recentes e da prerrogativa dos bispos, enquanto autoridades locais, em matérias ligadas à santidade. No início do Seiscentos, os jesuítas se mobilizavam para obter a canonização do fundador da Ordem e de um de seus primeiros missionários. Sabiam bem que difundir o culto e a fama de santidade de seus membros mais destacados era uma estratégia importante e eficiente para fortalecer uma nova família religiosa junto aos fiéis e à Igreja de Roma⁴¹⁵. Assim sendo, não surpreende que, nos mesmos anos em que se fazia uma grande campanha em várias províncias europeias, inclusive por meio de publicações de caráter hagiográfico, em favor da canonização de Inácio de Loyola e de Francisco Xavier, os jesuítas se utilizassem da mesma estratégia para promover a fama de santidade de José de Anchieta para, futuramente, tentar canonizá-lo⁴¹⁶.

do século XVII, na criação de ordens religiosas femininas, no culto a santas e santos locais e na produção de biografias apoloéticas sobre os mesmos, atitudes desaprovadas pelo Padre Geral. O caso, segundo o historiador, exemplifica o desacordo de muitos jesuítas em relação às proibições de Urbano VIII e ao alinhamento frequente da Cúria da Companhia com a Santa Sé. Cf. SIGNOROTTO, Gianvittorio. *Gesuiti, carismatici e beate nella Milano del primo Seicento*. In: ZARRI, Gabriela (coord.). **Finzione e santità tra medioevo ed età moderna**. Turim: Rosenberg & Sellier, 1991, p.188-190.

⁴¹⁵ Cf. GOTOR, op.cit., p.50.

⁴¹⁶ No caso de Inácio de Loyola, foram publicadas 24 biografias em 53 anos, entre o ano da sua morte e o ano da sua beatificação (1556-1609), e um total de 64 biografias em 66 anos, ou seja, entre as datas de sua morte e de sua canonização, em 1622. É interessante notar que entre 1610 e 1621, período entre a sua beatificação e a canonização, o empenho parece ter se intensificado com a impressão de 19 obras biográficas de caráter hagiográfico. No caso de Francisco Xavier, ao longo de 67 anos, entre 1552 e 1619, anos de sua morte e beatificação, respectivamente, vieram a público 16 biografias do religioso. Três anos depois, quando foi canonizado em 1622, as publicações de caráter biográfico já somavam 38 obras impressas, sete delas compartilhadas com Loyola, tornado santo no mesmo ano e na mesma cerimônia. Ainda que 13 desse total sejam do ano de 1622 e, portanto, tenham um caráter mais comemorativo do que propriamente de propaganda da santidade, o quantitativo não deixa de ser impressionante, principalmente se considerarmos que no curto período entre a sua beatificação e a sua canonização, ou seja, entre 1620 e 1621, sete biografias sobre Xavier foram publicadas na Europa. Cf. SOMMERVOGEL, Carlos. **Bibliothèque de la Compagnie de Jésus**. Paris: A. Picard, 1890-1932. v.7, p.1643-1648; p.1654-1657; CARAYON, Auguste. **Bibliographie historique de la Compagnie de Jésus**. Genebra: Slatkine Reprints, 1970, p.289-296; p.366-368.

No entanto, o discurso sobre a santidade do padre do Brasil, elaborado originalmente por Pero Rodrigues, e reproduzido pelos companheiros na Europa, não pintava a imagem de Anchieta apenas com as cores tradicionais dos santos católicos.

Porém, nem a potência de Deus é diferente em diferentes sujeitos, nem a graça e santidade de seus servos menor nas coisas pequenas que nas grandes [...]. Ainda se com olhos limpos se observam as [coisas] de nosso José, todas são ilustres, e as menores arrebatam a quem as observa em admiração delas mesmas. Porque em todas descobre José pureza grande de alma, religiosa observância, prontíssima obediência, ânimo insuperável no trabalho, desprezo de si mesmo, luta e vitória perpétua de seus desejos, e uma íntima amizade com Deus, a qual governava toda a harmonia de suas virtudes.

[...] aquela candidez da alma, e aquele cuidado e vontade insuperável em atender ao remédio das almas. Que nem o tempo áspero, nem o lugar desacomodado, nem o trabalho excessivo, nem a saúde debilitada, nem os perigos manifestos puderam jamais impedi-lo, ou deter-lhe o passo para que não acudisse às almas necessitadas de socorro. Desta mesma presença de Deus, como de fonte, derivou no entendimento de José aquela luz divina, com que manifestava coisas totalmente escondidas aos olhos humanos, e prevenia e remediava sucessos irremediáveis à providência humana [...].

[...] aquela arte admirável de cujos preceitos se ajudava José, para aproveitar as almas: como alentava os homens à piedade Cristã, como os sossegava [quando] alterados, como os aconselhava [quando] vigilantes, como lhes metia na alma os desejos de virtude. Escritas haviam de estar para perpétua memória suas respostas ordinárias, seus sermões, seus conselhos, sua paciência em meio de [...] injúrias, a grandeza de seu ânimo nas adversidades, seu valor nos perigos, e a igualdade do rosto nas coisas mais duvidosas e revoltas; que de exemplos semelhantes estão cheias as vidas dos Santos. Quantos exemplos de virtudes, quantos conselhos da vida Cristã, quantos avisos de perfeição religiosa saíam agora à luz se pudéssemos escrever todas as ações de sua vida [...].

[...] assim, a história escrevendo os exemplos dos Santos nos representa [...] à alma mesmo do Santo; para que, à sua imitação, aspiremos com acesos desejos à perfeição⁴¹⁷.

⁴¹⁷ “Pero ni la potencia di Dios es diferente em diferentes sujetos, ni la gracia y santidade de sus siervos menor en las cosas pequenas, que en las grandes; [...]. Aunque con limpios ojos se miran las de nuestro Joseph todas son ilustres, y las mas menudas arrebatan a quien las mira en admiracion de si mismas, Porque en todas descubre Joseph pureza grãde de alma, religiosa observância, promptissima obediência, animo em los trabajos insuperable, desprecio de si mismo, lucha, y vitória perpetua de sus desseos, y una intima amistad con Dios, la qual governava toda la harmonia de sus virtudes. [...], aquella candidez del alma, y aquel cuidado, y tesson insuperable en atender al remédio de las almas. Qui ni el tiempo áspero, ni el lugar desacomodado, ni el trabajo excessivo, ni la salud quebrada, ni los peligros manifestos pudieron jamas impedirle, ò detenerle el passo, para que no acudiesse a las almas menesterosas de socorro. Desta misma presencia de Dios, como de fuente, se derivò en el entendimento de Joseph aquella luz divina, con que manifestava cosas totalmente escondidas à los ojos humanos, y prevenia, y remediava sucessos irremediables à la providencia humana [...]. [...] aquel arte admirable, de cuyos preceptos se ayudava Joseph, para aprovechar las almas: como alentava a los hõbres à la piedad Christiana, como los sossegava alterados, como los aconsejaba cuidadosos, como les metia en el alma los desseos de la virtud. Escritas avian de estar para perpetua memoria sus respuestas ordinárias, sus platicas, sus consejos, su paciência en medio de [...] injurias, la grandeza de su animo en las adversidades, su valor en los perigos y la igualdad del rostro en las cosas mas dudosas y rebueltas; que de exemplos semejantes estan llenas las vidas de los Santos. Quantos exemplos de virtudes, quantos consejos de la vida Christiana, quantos avisos de la perfecciõ religiosa salieron aora à luz, si pudieramos escribir todas las acciones de su vida;[...] asi la historia escribiendo los exemplos de los Santos nos representa [...] a la misma alma del Santo; para que, a imitacion suya, aspiremos con encendidos desseos a la

Os trechos acima, retirados da tradução castelhana da “Vida” escrita por Beretário, identificam a santidade de Anchieta à manifestação admirável e exemplar de algumas virtudes evangélicas, como a “[...] prontíssima *obediência*, ânimo insuperável no trabalho (*fortaleza*), desprezo de si mesmo (*humildade*), luta e vitória perpétua de seus desejos (*temperança*) [...]”⁴¹⁸, e na realização de feitos sobrenaturais, como a revelação, a profecia e o milagre, visto que o padre “[...] manifestava coisas totalmente escondidas aos olhos humanos, e prevenia e remediava sucessos irremediáveis [...]”⁴¹⁹. Entretanto, nessa caracterização edificante, a princípio bastante comum nos escritos sobre santos católicos durante o Medievo até o século XVI, podemos perceber que a santidade é, predominantemente, associada à perfeição da prática das virtudes e não a eventos miraculosos.

A formulação desse discurso sobre a santidade do padre refletia algumas das mudanças que estavam ocorrendo quanto aos modelos preponderantes da santidade canonizada. Do período medieval e renascentista, até o Quinhentos, os elementos predominantes na identificação da santidade, sobretudo entre a população cristã, se vinculavam às manifestações sobrenaturais: feitos miraculosos e taumatúrgicos, profecias e poderes como a levitação e aparições. A grande valorização desses atributos e a influência parcial, mas importante, que os grupos promotores e autoridades eclesiásticas locais ainda exerciam sobre os processos de canonização durante os últimos séculos do Medievo até o século XV resultou na santificação oficial de muitos monges, ascetas e místicos, e de líderes locais, como bispos e sacerdotes⁴²⁰.

O processo de reforma da Igreja Católica, a partir de meados do século XVI, repercutiu nos parâmetros preponderantes para o reconhecimento da santidade pelas autoridades eclesiásticas. Como ocorrera em outras épocas, tais parâmetros se relacionavam aos principais eventos conjunturais vividos pelos fiéis em geral e pela Igreja Romana. Entre os elementos que passaram a ser mais valorizados para o reconhecimento oficial de um santo estava a prática ativa das virtudes evangélicas e de comportamentos morais e sociais que pudessem servir de modelo exemplar aos fiéis. Isto não significou que os feitos e dons sobrenaturais, bem como iluminações ou episódios puramente místicos, foram desconsiderados como elementos de identificação e de comprovação da santidade. Apenas passaram a ter um peso menos definitivo nos processos eclesiásticos seiscentistas.

perfeccion”. (PATERNINA, Estevão de. **Vida del Padre Joseph De Anchieta De La Compañia De Iesus**. Salamanca: En la Empreza de Antonia Ramirez Viuda, 1618, p.7-11, tradução nossa).

⁴¹⁸ Ibid., p.8, grifo nosso.

⁴¹⁹ Ibid., p.9.

⁴²⁰ Cf. PROSPERI, Adriano. Santità vera e falsa. In: Idem. **Tribunali della coscienza**. Inquisitori, confessori, missionari. Turim: Einaudi, 2009, p.432; WOODWARD, Kenneth L. **A fábrica de santos**. São Paulo: Siciliano, 1992, p.70-71.

De fato, desde que começara a centralizar as decisões sobre a santidade canonizada, no século XIII, o papado procurava canonizar católicos que servissem como modelo de virtudes que pudessem ser imitadas pelos fiéis, e não figuras a serem invocadas para realizarem pedidos. A função de disciplinamento social dos santos canonizados através da sua exemplaridade começava, então, a se delinear e a ser adotada pelos governantes da Santa Sé. Para a hierarquia católica romana, os milagres deveriam ser entendidos como efeitos, consequências da perfeição da vida espiritual e da prática das virtudes do santo. Contudo, para os crentes, o miraculoso continuava sendo a principal demonstração do poder do santo e o motivo da sua relevância na comunidade e, por isso, ele continuava sendo, sobretudo, alvo de pedidos de proteção e de bênçãos em geral, e não modelo virtuoso⁴²¹.

As mudanças implementadas na política de canonização da Igreja de Roma e a transformação do modelo de santidade canonizada foram, por um lado, uma resposta às devastadoras acusações dos protestantes sobre a imoralidade do clero católico, que afastaram milhares de fiéis do seu rebanho. Entre as estratégias da Santa Sé para recuperar as ovelhas desgarradas estava a de promover e divulgar a canonização de católicos, principalmente religiosos, caracterizados como grandes exemplos de moral, virtudes e devoção. Enquanto membros da Igreja romana, os novos santos virtuosos colaborariam para mudar, ou, ao menos, melhorar a imagem, bastante comprometida, da instituição⁴²². Por outro lado, as mudanças eram resultado das críticas de protestantes e humanistas ao caráter supersticioso que identificavam na santidade católica, e das crescentes desconfianças e suspeitas entre as próprias autoridades eclesiásticas da validade das manifestações sobrenaturais e místicas como provas verossímeis da condição excepcional do suposto santo⁴²³.

A maior valorização da prática excelente das virtudes evangélicas enquanto manifestação da santidade foi, ainda, fruto do interesse da alta hierarquia católica em controlar melhor o reconhecimento oficial do santo e selecionar os candidatos que lhe parecessem mais convenientes. Pois, o exercício perfeito das virtudes era um elemento mais fácil de ser objetivamente aceito ou recusado do que a realização de feitos sobrenaturais, eventos que

⁴²¹ Cf. WOODWARD, Kenneth L. **A fábrica de santos**. São Paulo: Siciliano, 1992, p.70-71.

⁴²² Cf. ROSA, Mario. **La cúria romana nell'età moderna**. Istituzioni, cultura, carriere. Roma: Viella, 2013, p.138-139.

⁴²³ Na Igreja pós-tridentina, a associação entre misticismo, santidade e curas miraculosas, herdada da época medieval, ainda suscitava admiração e não era desconsiderada de todo na avaliação de novos casos de santidade, mas também dava margem a desconfianças e suspeitas sobre a veracidade da condição excepcional do suposto santo. Cf. HSIA, R. Po-Chia. I santi della Controriforma. In: Idem. **The World of Catholic Renewal (1540-1770)**. Bologna: Il Mulino. Tradução Elena Bonora, 2001, p.162-163.

mobilizavam mais intensamente a pressão dos fiéis, dos apoiadores e promotores de uma causa sobre as autoridades romanas⁴²⁴. A mudança dava, assim, mais poder de decisão à Santa Sé.

A análise de candidatos à santidade considerados virtuosos se dava, sobretudo, na avaliação de suas ações, que deveriam se relacionar às virtudes cristãs universais, as quais deveriam ser reconhecidas pelos fiéis para poderem ser admiradas e imitadas por qualquer um. O santo canonizado era, assim, chamado a cumprir a função social de modelo exemplar de comportamento cristão. Na Igreja pós-tridentina, portanto, a exemplaridade virtuosa do santo foi mobilizada não só como estratégia e argumento de contra-ataque aos reformadores, ou como instrumento de controle das canonizações. Também o foi para colaborar com as tentativas de disciplinamento, - leia-se obediência às orientações religiosas, morais e sociais da Igreja - , que a alta hierarquia católica vinha procurando impor ao corpo de fiéis. Assim, foi se tornando mais comum a canonização de cristãos que haviam se destacado de forma excepcional por apresentarem um comportamento religioso e social perfeitamente alinhado e comprometido com a teologia, a moral e as virtudes católicas. Em uma conjuntura de fragilização da influência dos agentes eclesiásticos sobre a população cristã, e de surgimento de alternativas confessionais, os novos santos deveriam assumir, mais do que nunca, o papel de modelos admiráveis, de exemplares de comportamento e de guias para toda a Igreja.

Percebemos, assim, porque Anchieta é pintado, na biografia de Beretário e nas traduções, como modelo exemplar de moral e de virtudes em suas práticas como cristão e como religioso. Ele é cumpridor das regras e costumes da religião, muito obediente, extremamente zeloso e dedicado no auxílio ao próximo, pois “[...] nem o tempo áspero, nem o lugar desacomodado, nem o trabalho excessivo, nem a saúde debilitada, nem os perigos manifestos [...]”⁴²⁵ o impediam, sempre fiel e paciente em suas posturas, crenças e valores, mesmo “[...] nas coisas mais duvidosas e revoltas [...]”⁴²⁶. Apesar de a literatura hagiográfica ter como característica própria o objetivo da edificação, não podemos desconsiderar que a biografia de Beretário e suas traduções não apresentam simplesmente a vida exemplar de um religioso virtuoso, mas a vida de um santo jesuíta excepcional em virtudes. Portanto, para além do inerente objetivo edificante, o discurso sobre a santidade de Anchieta que circulou nessas

⁴²⁴ Cf. ZARRI, G. ‘Vera’ santità, ‘simulata’ santità: ipotesi e riscontri. In: ZARRI, Gabriela (coord.). **Finzione e santità tra medioevo ed età moderna**. Torino: Rosenberg & Sellier, 1991, p.9-38; PROSPERI, Adriano. Santità vera e falsa. In: Idem. **Tribunali della coscienza**. Inquisitori, confessori, missionari. Turim: Einaudi, 2009, p.461.

⁴²⁵ PATERNINA, Estevão de. **Vida del Padre Joseph De Anchieta De La Compañia De Iesus**. Salamanca: En la Empreña de Antonia Ramirez Viuda, 1618, p.8-9.

⁴²⁶ Ibid., p.10.

biografias foi construído desta forma para colaborar, ainda que indiretamente, através de uma caracterização adequada aos novos paradigmas de santificação, para a canonização do padre.

Além disso, tal caracterização defende não só um comportamento social pautado nas virtudes evangélicas e na moral católica, mas também sugere que são aqueles que se mantêm leais à interpretação católica do cristianismo, não tendo deixado esmorecer a sua fé nessa confissão perante às alternativas (reformadas) “duvidosas” que se apresentaram, que estão mais próximos da Graça divina. Ou seja, além de exemplo disciplinador da moral e das virtudes ensinadas pela Igreja, o candidato jesuíta era também exemplo de firmeza na crença católica e de oposição às confissões consideradas heréticas pela Santa Sé. A representação não espanta, se lembrarmos que a Companhia de Jesus fora fundada sobre os ideais da perfeição espiritual e doutrinária e da propagação e defesa da fé católica.

As biografias jesuíticas apresentam, portanto, um discurso sobre a figura santa de Anchieta bem adequado tanto à política anti-herética da Igreja pós-tridentina, quanto aos novos parâmetros que passavam a se impôr na canonização católica, expressões da reforma interna da Igreja católica, assim como a própria Sociedade de Jesus o era.

Nessas obras, contudo, a santidade de Anchieta não se expressa somente na prática excelente e exemplar das virtudes cristãs, mas também no papel desempenhado pelo religioso como conselheiro espiritual e moral dos cristãos. José “[...] alentava os homens à piedade Cristã, [...] os sossegava [quando] alterados, [...] os aconselhava [quando] vigilantes, [...] lhes metia na alma os desejos de virtude”⁴²⁷ através de “[...] suas respostas ordinárias, seus sermões, seus conselhos [...] que de exemplos semelhantes estão cheias as vidas dos Santos”⁴²⁸. Ou seja, para além de exemplo de comportamento virtuoso, a figura santa de Anchieta é apresentada também como uma liderança disciplinadora, orientadora, pautada pela moral católica e que interferia diretamente em questões espirituais e morais na sociedade onde viveu.

Tal caracterização também ia ao encontro de outro elemento que passou a ser bastante valorizado nos processos de canonização: a liderança espiritual e religiosa ativa de eclesiásticos⁴²⁹. A canonização, ao longo do século XVII, de vários dos promotores e implementadores das medidas tridentinas de renovação e fortalecimento da Igreja de Roma,

⁴²⁷ PATERNINA, Estevão de. **Vida del Padre Joseph De Anchieta De La Compañia De Iesus**. Salamanca: En la Empreña de Antonia Ramirez Viuda, 1618, p.10.

⁴²⁸ Ibid.

⁴²⁹ Clérigos sempre foram os candidatos mais canonizados pela Igreja, mas no Seiscentos o contexto era diferente. Tratava-se de destacar, através da santificação oficial, a liderança ativa dos eclesiásticos no funcionamento da sociedade onde viviam. Era uma forma de fortalecer esse papel para os clérigos de maneira geral, frente ao fortalecimento dos poderes civis mesmo em assuntos religiosos. Cf. WOODWARD, Kenneth L. **A fábrica de santos**. São Paulo: Siciliano, 1992, p.64-66.

como bispos, fundadores de novas ordens religiosas e missionários, é expressão das tentativas da Santa Sé de valorizar e dar maior visibilidade e relevância a lideranças religiosas ativas socialmente, particularmente as que representassem os seus posicionamentos. Isto é, religiosos que defendessem e atuassem conforme a interpretação teológico-jurídica, preponderante junto ao papado no Seiscentos, da precedência que os agentes eclesiásticos deveriam dispor no governo da vida moral e religiosa das sociedades cristãs, e sobre questões outras, inclusive políticas, que estivessem relacionadas. A justificativa última dessa precedência era garantir a salvação espiritual dos indivíduos. A Companhia de Jesus, desde as suas origens, fora praticante e colaboradora no aperfeiçoamento dessa interpretação teológica. Não por acaso, portanto, a santidade de Anchieta é caracterizada também pela liderança religiosa, moral e política⁴³⁰.

A autoridade espiritual, religiosa e moral, soberana e ilimitada, que a Igreja de Roma e seus representantes diretos haviam exercido durante a época medieval, especialmente em seus últimos séculos, sobre todos os homens, reinos e igrejas locais da “*Respublica Christiana*” já não era possível de continuar a ser exercida⁴³¹. A plena jurisdição do governo pontifício em assuntos eclesiásticos, doutrinários e espirituais sobre todo o povo cristão, que incluía poderes fiscais e domínios territoriais, independente de fronteiras políticas ou administrativas, materialização da ideologia universalista da Igreja romana, foi rapidamente sendo limitada pela consolidação de governos laicos, de tendência centralizadora, nos Estados europeus. Tais governos não apenas resistiram ao universalismo pontifício como assumiram certa ingerência jurídica sobre questões religiosas, buscaram sacralizar a figura de seus governantes e fortalecer as igrejas nacionais em detrimento da autoridade papal. Impuseram, assim, limites bem claros à influência do papado sobre seus territórios. Através da criação de congregações, como a dos Ritos, que monopolizava a legitimação do sacro e controlava as práticas de devoção e culto, a Santa Sé procurava resgatar algum protagonismo no governo da vida eclesiástica, cultural e

⁴³⁰ HSIA, R. Po-Chia. I santi della Controriforma. In: Idem. **The World of Catholic Renewal** (1540-1770). Bologna: Il Mulino. Tradução Elena Bonora, 2001, p.163. Segundo Peter Burke, entre 1588 e 1767, cinquenta e cinco indivíduos foram canonizados, dos quais mais da metade, vinte e oito, haviam sido fundadores de ordens religiosas, missionários e líderes eclesiásticos. Cf. BURKE, Peter. How to be a Counter-Reformation Saint? In: Idem. **The historical anthropology of early modern Italy: essays on perception and communication**. Cambridge: Cambridge University Press, 1987, p.55.

⁴³¹ Durante o Medievo, a Igreja romana havia conseguido consolidar, não sem alguma dificuldade, na Europa central e ocidental, um status hegemônico e exclusivo enquanto instituição autorizada a transmitir a mensagem dos céus, a falar “em nome de Deus”, e a organizar e administrar tudo o que se relacionasse à devoção a esse mesmo Deus. A autoridade da Igreja de Roma também se fortaleceu na medida em que se estabeleceu um entendimento jurídico e teológico de que a autoridade real derivava diretamente da potência divina, transmitida aos representantes eclesiásticos. Ou seja, a confirmação do poder laico dos reis deveria ser necessariamente feita pelo papa, representante do Deus que havia concedido o poder ao monarca. Cf. GEREMEK, Bronislaw. Igreja. In: GIL, Fernando (coord.). **Enclopédia Einaudi**. versão portuguesa. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1987. v.12, p.173-175; BROGGIO, Paolo. **La teologia e la politica**. Controversie dottrinali, Curia romana e Monarquia spagnola tra Cinque e Seicento. Florença: Leo S. Olschki Editore, 2009, introdução.

política das sociedades europeias. A canonização de vários agentes e lideranças eclesiais ativas e participativas no funcionamento das comunidades onde viveram constituía, assim, uma espécie de propaganda e defesa desse protagonismo dos representantes da Igreja romana pela própria⁴³².

Dessa forma, ao compartilharem do posicionamento teológico-político do papado e caracterizarem José de Anchieta enquanto uma liderança religiosa e política ativa e muito positiva para a comunidade onde viveu, as biografias europeias aumentavam as chances do companheiro de obter a auréola dourada.

3.2.1.1. Um impulso para a campanha: difundir um “Elogio” para aumentar a pressão (1624-1625)

Em 1624, quando o processo eclesiástico em prol da canonização de Anchieta foi oficialmente instaurado na Santa Sé, os jesuítas reforçaram a divulgação da fama de santidade do padre através da publicação do “Elogio”, explicitando ali o objetivo de colaborar para a sua santificação oficial.

Entre as maravilhas do Mundo Novo se deve sem dúvida repor em primeiro lugar o Operador de maravilhas José Anchieta. [...] Porém, mas vivamente em um só nome representou os seus elogios quem o chamou de Adão Inocente. Convinha que para os homens do Mundo Novo, criasse Deus um novo Adão. [...] Que ele tivesse aquele domínio, foram testemunhas em centenas de ocorrências os peixes, os pássaros, as bestas, as serpentes, aos quais ele comandava, falando em língua do Brasil, e era compreendido e obedecido. [...] Mas o seu domínio não se limitava entre os confins da natureza sensitiva. Impedir tempestades, sanar graves enfermidades, provocar, ou reter no ar, chuvas, eram coisas dignas de maravilha, porém maior era a autoridade com que ordenava um menino mudo que falasse; a um padre já moribundo que se levantasse; a um aleijado que jogasse fora as muletas; a um homem febril, que deixasse a febre; a um que era em maus termos por fluxo de sangue, que não sofresse mais. Pouco lhe custava a cura de gravíssimos males. Com a água do batismo sanou um leproso, com o toque da sua manga, uma grave dor de flanco, com um gole de água do rio, um asmático. E era coisa ordinária que com o toque de pedaços da sua veste, as dores de cabeça sumissem [...]. Se ele não tivesse tido Vontade Reta, e plenamente sujeita ao Criador, não se lhe teriam sujeitado as criaturas. Então, com a harmonia de todas as virtudes, e com aquela feliz simplicidade, que mostrava não conhecer o mal, mas de esquivar-lhe, representava o estado de Adão Inocente. [...] Tal Pobreza, que além do corpo, e de uma veste rasgada por fora, não tinha outra coisa no

⁴³² Cf. PRODI, Paolo. **Il sovrano pontefice**. Bologna: Il Mulino Biblioteca, 2006, p.7-29; p.297-310.

mundo. Tal Obediência, que já velho, e tendo sido sete anos Provincial, chamado pelos superiores, encontrando-se mortalmente enfermo, fez uma viagem de muitas léguas a pé. Tal Humildade, que servia de escravo, inclusive aos escravos; [...]. Longa história faríamos só com os nomes de suas virtudes, mas se se houvesse de contar, bastaria dizer da Caridade [...]. Esta foi a regra da sua vida, esta lhe fez despende 44 anos em contínua pregação de Cristo no Brasil, em contínuas viagens a pés descalços, a fome, a sede, a vigília, o desconforto, a submersão em rios e na lama, a ameaça da morte por bárbaros, foram os sinais celestes pelos quais este Sol do Ocidente agiu sempre, iluminando a escura noite daquela Gentilidade. [...] Conhecia as coisas ausentes, as ocultas, as futuras, e as profetizava com tantos detalhes, como se o seu intelecto fosse espelho da divina sabedoria, a qual cada coisa é presente. [...] Desta iluminação se valia para consolar os outros [...]. E para evitar algum mal, como quando fez tomarem as armas em uma cidade, avisando que no dia seguinte, viria uma armada inimiga. [...] Teve ainda outros dotes mais maravilhosos, [...], pois que, por autênticos testemunhos, se sabe que ele frequentemente, orando, se elevava no ar, que era de luz claríssima circundado, ouvindo-se sobre ele música celestial. [...] E bem se espera que logo a Santa Madre Igreja deva propô-lo a um e a outro que o imitem e o honrem como homem Santo, quando estiverem terminadas as diligências canônicas que nas Rotas Romanas se fazem os processos baseados na sua vida, dos quais foram tiradas as maravilhosas ações contadas acima”⁴³³.

⁴³³ “Tra le meraviglie del Mondo nuovo dee senza dubbio riporsi nel primo luogo il grande Operator di meraviglie Gioseffo Anceta. [...] Ma più vivamente un sol nome cifrò le sue lodi chi lo chiamò l’Adamo Innocente. Conveniva che per gli huomini del Mondo nuovo, creasse Iddio un nuovo Adamo. [...] Ch’egli havesse quel domínio, ne renderon testimonianza in cento occorrenze i pesci, gli uccelli, le bestie, i serpenti; a cui egli comandava, parlando in lingua del Brasile, & era inteso; poiche era ubbidito [...]. Ma il suo dominio non si racchiuse tra confini della natura sensitiva. Il racchetar tempeste, il sanare infermità disperate, il chiamare, ò ritenere in aria la pioggia, eran cose degne di maraviglia, ma più l’impero col quale comando ad un fanciullo muto, che parlasse; ad un padre già moribondo, che si levasse sù; ad uno stroppiato, che gittasse via le stampelle; ad un quartanário, che lasciasse la febbre; ad un che era in mal termine per flusso di sangue, che non patisse più. Poco gli costava la cura di gravissimi mali. Com l’aqua del battesimo sano un leproso, col tocco della sua manica un grave dolor di fianco, con una bevuta d’aqua di filme un asmatico. Et era cosa ordinária, che da pezzetti della sua veste i dolori del capo fuggissero [...]. S’ei non havesse havuto Volontà Retta, e pienamente soggetta al Creatore, non si sarebbon à lei soggettate le creature. Adunque con l’armonia di tutte le virtù, e con quella felice semplicità, che mostrava di non sapere il male, anzi che di schivarlo, rappresentava lo stato d’Adamo Innocente [...]. Tal Povertà, che dal corpo, & una lacera veste in fuori, non haveva altro nel mondo. Tale Ubbidienza, che già vecchio, e stato setti anni Provinciale, chiamato da Superiori, trovandosi mortalmente infermo, corse un viaggio di molte leghe à piedi. Tale Humiltà, che serviva di schiavo, anche à gli schiavi [...]. Lunga storia farebbono i soli nomi delle sue virtù, se si havessero à raccontare, basti dire della Carità [...], questa fù la regola della sua vita, questa gli fece spende 44 anni in continua predication di Cristo nel Brasile, in continui viaggi à pie scalzi, la fame, la sete, la vigilia, il disagio, il sommergersi ne’ fiumi, e ne’fanghi, l’esser da barbari destinato alla morte, furono i segni celesti, per li quali questo Sole dell’Occidente s’aggiro sempre, illuminando l’oscura notte di quella Gentilità. [...] Conosceva le cose assenti, le occulte, le future, e le prediceva com tanti particolari, come se il suo intelletto fosse specchio della divina sapienza, à cui ogni cosa è presente. [...] Di questo lume si valeva à consolare altrui [...] E per ischivar qualche male, come quando fece toccare ad arme in una città, avisando, che il dì seguente verrebbe armata nimica. [...] Hebbe tuttavia altre doti più maravigliose, [...] posciache per autentiche testimonianze si sà ch’egli spesso orando si levava in aria, che era da luce chiarissima circondato, sentendosi sopra di lui musica celestiale [...]. E ben si spera, che tosto la santa Madre Chiesa debba proporlo all’uno, & all’altro, che l’imiti, e l’honori come huomo Santo, finite che siano le canoniche diligenze, che nelle Ruote Romane sopra i processi venuti della sua vita si fanno; da quali sono cavate le sudette maravigliose attioni”. (SGAMBATA, Scipione. **Elogio della vita del P.Gioseffo Anceta della Compagnia di Giesu**. Il quale com grido universale di Santità, e di Miracoli morì nel Brasile à 9 di Giugno 1597 dopo haver ivi speso 44 anni in predicar la S.Fede. Nápoles: Lazzaro Scoriggio, 1624, não paginado, tradução nossa).

O “Elogio” é um compêndio das virtudes, milagres e maravilhas atribuídas a Anchieta nas biografias publicadas na Europa até 1624, o que nos permite afirmar que, por meio da publicação da biografia de Beretário, a Cúria Geral da Companhia conseguiu fazer prevalecer, ao menos em âmbito europeu, um discurso bastante homogêneo sobre a santidade do companheiro⁴³⁴. E, naturalmente, sendo parte de uma campanha de canonização, o “Elogio” caracteriza o padre de modo a favorecer a sua candidatura aos altares, considerando tanto os parâmetros institucionais predominantes, quanto os elementos mais populares da santidade católica.

Para reforçar a campanha e divulgar o início do processo eclesiástico, os jesuítas que prepararam o “Elogio”, os quais provavelmente se encontravam em Roma ou em arredores, e tinham acesso ou notícias sobre a documentação da causa, se preocuparam em fazê-lo de modo a ter boa aceitação entre um público amplo, tanto entre leigos e religiosos com alguma formação acadêmica, quanto entre a população de crentes pouco letrada. E procuraram fazê-lo circular rapidamente, dentro e fora da península italiana.

Não por acaso, o “Elogio” começa caracterizando Anchieta como um “[...]Operador de maravilhas [...]”. O longo trecho inicial que descreve seus poderes taumatúrgicos e seu domínio sobre a natureza visava capturar a atenção e despertar a admiração, e, com sorte, a crença do fiel comum, mais interessado nos poderes de proteção e cura de um suposto santo. Os produtores do “Elogio” estavam cientes de que os elementos tradicionais de identificação da santidade continuavam a atrair a devoção de muitos sacerdotes e fiéis, e faziam crescer a fama de um suposto santo, apesar de terem sido muito criticados ao longo do Quinhentos. Por isso destacaram logo de início as profecias, as maravilhas sobrenaturais e as relíquias com propriedades taumatúrgicas atribuídas a Anchieta.

Mais interessante, contudo, é observar no “Elogio” a operação retórica bem-feita que harmoniza o santo taumaturgo, modelo mais popular, ao santo virtuoso, modelo que vinha sendo mais valorizado pelas autoridades eclesiásticas. As profecias e as revelações, por exemplo, seriam atos de caridade, pois “[...] Desta iluminação se valia para consolar os outros, [...]. E para evitar algum mal [...]”⁴³⁵. Da mesma forma, as curas milagrosas e mesmo o domínio sobre a natureza seriam resultado do caráter excepcionalmente virtuoso do padre, pois “[...] Se

⁴³⁴ No trecho do “Elogio” apresentado podemos apontar dois exemplos que justificam a hipótese de que o texto é uma compilação das biografias já publicadas: a menção ao milagre do aleijado que deixou as muletas, e o episódio da iluminação da capela com a música celestial. Citamos os dois casos nas notas 54 e 53, identificando sua presença nas biografias de 1618 e 1619, respectivamente.

⁴³⁵ SGAMBATA, Scipione. **Elogio della vita del P.Gioseffo Anceta della Compagnia di Giesu**. Il quale com grido universale di Santità, e di Miracoli morì nel Brasile à 9 di Giugno 1597 dopo haver ivi speso 44 anni in predicar la S.Fede. Nápoles: Lazzaro Scoriggio, 1624, não paginado, tradução nossa.

ele não tivesse tido Vontade Reta, e plenamente sujeita ao Criador, não se lhe teriam sujeitado as criaturas. Então, com a harmonia de todas as virtudes, e com aquela feliz simplicidade, que mostrava não conhecer o mal [...]”⁴³⁶. O “Elogio” apresenta em seguida um Anchieta praticante de algumas das principais virtudes valorizadas nos processos canônicos: a obediência, a humildade, a pobreza, e a caridade. Nesse ponto, o texto destaca, ainda que brevemente, que foi por caridade que Anchieta dedicara tantos anos “[...] em contínua pregação de Cristo no Brasil [...]”⁴³⁷, acrescentando à imagem do santo taumaturgo e virtuoso a atividade missionária.

De fato, ser missionário era outro elemento bastante favorável na caracterização de um candidato à santidade oficial. Nas canonizações realizadas entre os séculos XVII e XVIII, é possível observar a predominância de alguns perfis sociais escolhidos pela alta hierarquia da Igreja Católica. O santo missionário era um deles⁴³⁸. O apostolado de Anchieta entre os gentios do Brasil é narrado como um enfrentamento contínuo, por quarenta e quatro anos, de muitas dificuldades, fome, sede, até ameaça de morte, sacrifícios que chegavam a situações extremas, mas que teriam sido feitos em nome da pregação da palavra de Cristo e da salvação espiritual dos pagãos. A caracterização do missionário como um apóstolo sacrificado, que não media esforços para difundir a fé católica, vinha ganhando força em representações textuais e imagéticas das missões desde o século XVI. A imagem construída do missionário heroico que vemos no “Elogio” é uma expressão da revalorização do martírio enquanto devoção extrema em nome da fé, e não pela morte em si, revalorização mobilizada pela propaganda contrarreformista católica. Em uma época de violentos conflitos político-religiosos, na qual a Igreja de Roma combatia aqueles que considerava hereges e lutava para reconquistar fiéis, o missionário é louvado como a nova vanguarda heróica de uma Igreja militante, triunfante e em expansão. A valorização da devoção extrema ao apostolado, inclusive de sacrifícios físicos, resgatando em parte o modelo de ascetismo e martírio dos primeiros santos cristãos, voltou a figurar na literatura hagiográfica seiscentista⁴³⁹. E não apenas para estimular os que viriam a ser ou os que já eram missionários. Apropriar-se do simbolismo do martírio como imitação de

⁴³⁶ Ibid.

⁴³⁷ Ibid.

⁴³⁸ De acordo com Peter Burke, alguns perfis sociais foram preponderantes nas canonizações realizadas no século XVII: ser homem, eclesiástico, fundador de ordem religiosa, missionário, pastor de almas, realizar atividades caritativas. Apesar de alguns candidatos terem sido canonizados por seu perfil místico, foram os que apresentavam práticas caridosas de forma mais destacada e que colaboravam para o fortalecimento da Igreja os mais promovidos aos altares seiscentistas pelas autoridades eclesiásticas. Cf. BURKE, Peter. *How to be a Counter-Reformation Saint?* In: Idem. **The historical anthropology of early modern Italy: essays on perception and communication**. Cambridge: Cambridge University Press, 1987, p.55.

⁴³⁹ Cf. NEVEU, Gérard. La fabrique d’un saint missionnaire jésuite dans la longue durée (XVIIe, XVIIIe et XIXe siècles): Pedro Claver (1580-1654) entre rhétorique, théologie et histoire. **Les Dossiers du Grihl**, n.2015-01, 2015. Disponível em < <http://dossiersgrihl.revues.org/6318> >. Acesso em: 16 Fev. 2016.

Cristo através da devoção e do sacrifício pela fé era também uma forma de contra-atacar a propaganda protestante, que havia, por sua vez, se apropriado da figura do mártir. Os reformados fizeram de seus mártires testemunhos da verdadeira fé, exemplos dos “verdadeiros imitadores de Cristo”. No discurso contrarreformista, eram os missionários que ocupavam esse papel⁴⁴⁰.

Além de apresentar um elemento que vinha se tornando muito comum no discurso hagiográfico do Seiscentos e valorizado pelas autoridades eclesiásticas romanas, isto é, o missionário heroico e mártir, o “Elogio” associa o jesuíta a outro elemento muito presente na propaganda contrarreformista: o universalismo da fé católica. José de Anchieta não é apresentado como um missionário qualquer, pois “[...] Convinha que para os homens do Mundo Novo, criasse Deus um novo Adão [...]”⁴⁴¹. Anchieta era “[...] este Sol do Ocidente [...] sempre, iluminando a escura noite daquela Gentilidade”⁴⁴². As metáforas remetem a argumentos providencialistas surgidos com as primeiras missões religiosas enviadas à América, principalmente o argumento de que as populações do Novo Mundo foram descobertas pelos europeus por vontade divina para serem iluminados pela “verdadeira fé”. O objetivo de Deus seria tanto compensar as perdas sofridas pela sua Igreja na Europa, quanto possibilitar que a Igreja apostólica ali renascesse e expandisse a cristandade. Essas interpretações faziam parte do repertório da propaganda missionária, publicada com grande sucesso desde o Quinhentos pelas ordens religiosas, principalmente pelos jesuítas, que tentavam se apropriar de maneira exclusiva do discurso missionário providencialista e universalista. Tal discurso reforçava nos leitores e ouvintes católicos a convicção de que a fé cristã era a verdadeira e deveria ser universalizada para a salvação espiritual de todos⁴⁴³. O “Elogio”, ao apresentar Anchieta como protagonista heroico desse processo, procura aumentar o seu prestígio como santo missionário entre a população e junto às autoridades eclesiásticas.

Na conjuntura crítica em que vivia a Igreja de Roma, enfraquecida pela perda de tantos fiéis e pela perda da hegemonia no governo religioso e moral da população europeia, canonizar um santo missionário era uma forma de estimular a expansão do catolicismo, principalmente para fora da Europa, onde a concorrência religiosa e política, aos olhos de Roma, era bem menos

⁴⁴⁰ Cf. ROSA, Mario. **La cúria romana nell'età moderna**. Istituzioni, cultura, carriere. Roma: Viella, 2013, p.138-139.

⁴⁴¹ SGAMBATA, Scipione. **Elogio della vita del P.Gioseffo Anceta della Compagnia di Giesu**. Il quale com grido universale di Santità, e di Miracoli morì nel Brasile à 9 di Giugno 1597 dopo haver ivi speso 44 anni in predicar la S.Fede. Nápoles: Lazzaro Scoriggio, 1624, não paginado, tradução nossa.

⁴⁴² Ibid.

⁴⁴³ Cf. PROSPERI, Adriano. As missões no Brasil vistas de Roma. In: AGNOLIN, Adone, et.al. (org.). **Contextos Missionários: religião e poder no Império Português**. São Paulo: Editora Hucitec, 2011, p.68-71.

dura. Era uma forma também de propagandear para dentro da Europa o triunfo da doutrina católica romana em todo o mundo e defender, sutilmente, a atuação dos religiosos como porta-vozes da fé e das leis de Deus também em terras europeias.

A Santa Sé já demonstrara, inclusive pelo apoio à atividade apostólica da Companhia de Jesus, que entendia a ação missionária como um instrumento de fortalecimento da sua autoridade espiritual, doutrinária e religiosa, dentro e fora da Europa. A recente fundação da Congregação de Propaganda Fide, em 1622, ministério criado para cuidar do governo geral da atividade missionária católica em todo o mundo, era prova da importância que a atividade havia ganhado para o governo pontifício. A nova congregação tinha o duplo objetivo de difundir a religião cristã entre os infiéis (missões externas) e tentar restaurar a unidade do povo cristão depois da Reforma, atuando principalmente nas regiões protestantes⁴⁴⁴. Era mais um instrumento, como era a Congregação dos Ritos, com o qual a Igreja romana pretendia revitalizar o ideal do universalismo católico e o protagonismo de sua autoridade no governo das sociedades. Através dos seus missionários, o governo papal procurava impor a sua jurisdição em assuntos eclesiásticos em todos os territórios e sobre todos os povos governados pelos católicos, independente das fronteiras, e, conseqüentemente, restaurar, em alguma medida, a universalidade da sua influência⁴⁴⁵.

Como já dissemos, também foi através de beatificações e de canonizações de determinados indivíduos que a Santa Sé propagandeava e defendia a sua ideologia universalista. Isso incluía, é claro, os missionários, louvados como agentes principais da expansão da fé católica e como representantes da autoridade religiosa e eclesiástica do governo pontifício. Em 1624 ainda eram poucos os missionários agraciados com a auréola dourada, mas as décadas seguintes confirmaram esta tendência⁴⁴⁶.

⁴⁴⁴ Cf. DALLA TORRE, Giuseppe. L'istituto del patronato e la congregazione 'de propaganda fide'. In: ZARRI, Gabriela (coord.). **Ordini religiosi, santità e culti**: prospettive di ricerca tra Europa e America Latina. Atti Del Seminario di Roma (21-22 giugno 2001). Lecce: Congedo Editore, 2003, p.9-10.

⁴⁴⁵ Cf. MALDAVSKY, Aliocha. Entre mito, equívoco y saber. Los jesuitas italianos y las misiones extraeuropeas em el siglo XVII. In: ZUPANOV, Inés. et al. (org.). **Missions d'évangélization et circulation des savoirs**. (XVIe - XVIIIe Siècles). Madri: Casa de Velázquez, 2011, p.41; SODANO, Giulio. Il nuovo modello di santità nell'epoca post-tridentina. In: MOZZARELLI, C.; ZARDIN, D. **I tempi del concilio**. Religione, cultura e società nell'Europa tridentina. Roma: Bulzoni, 1997, p.199-200; PROSPERI, Adriano. L'elemento storico nelle polemiche sulla santità. In: ZARRI, Gabriela (org.). **Finzione e santità tra medioevo ed età moderna**. Torino: Rosenberg & Sellier, 1991, p.104-105; MANGANO, Silvia. La Congregazione *De Propaganda Fide*. Tra evangelizzazione e politica. **Instoria** (Rivista online di storia e informazione), n.79, julho/2014. Disponível em http://www.instoria.it/home/congregazione_propaganda_fide.htm. Acesso em: 21 Mar. 2016.

⁴⁴⁶ Em 1624, três missionários haviam sido canonizados após o início das Reformas protestantes: Diego de Alcalá, missionário nas ilhas Canárias (1588), Raimundo Peñaforte, missionário no norte da África (1600), e Francisco Xavier, missionário nas Índias Orientais (1622). Até meados do século XVIII, mais cinco missionários, que haviam atuado dentro e fora da Europa, foram canonizados. Cf. BURKE, Peter. How to be a Counter-Reformation Saint? In: Idem. **The historical anthropology of early modern Italy**: essays on perception and communication. Cambridge: Cambridge University Press, 1987, p.55; p.60-61.

Parecia ser essa a expectativa dos elaboradores do “Elogio” ao caracterizarem Anchieta como “novo Adão” e “Sol do Ocidente”: apresentá-lo como representante do apostolado universal da Igreja de Roma e, assim, estimular a Santa Sé não só a canonizá-lo, como a atestar publicamente, através da canonização, a importância da Companhia no fortalecimento da Igreja Universal.

Os jesuítas produtores do “Elogio” souberam construir, com grande habilidade retórica, uma representação de Anchieta que, a um só tempo, o apresenta tanto como exemplar dos novos parâmetros da santidade canonizada e representante da ideologia universalista da Igreja romana, favorecendo a circulação de uma reputação de santidade adequada aos critérios das autoridades eclesiásticas, quanto como missionário sacrificado e heroico, além de autor de milagres, profecias e maravilhas sobrenaturais, características que poderiam alimentar a sua fama de santidade entre a população católica europeia, elemento também importante em um processo de canonização.

De fato, quanto mais ampla fosse a opinião comum (“*communis opinio*”) sobre as manifestações da santidade, milagres e virtudes de um candidato, maior força poderia ter uma causa junto à Santa Sé⁴⁴⁷. É bastante nítido, se acompanhamos o percurso temporal e geográfico das impressões do “Elogio”, que os jesuítas que o produziram e divulgaram se utilizaram de uma rede de comunicação que viabilizou muito rapidamente a circulação do texto dentro e fora da península italiana. É bem provável que o objetivo fosse, ao alimentar e ampliar a fama de santidade de Anchieta, criar alguma pressão popular de apoio à canonização nas cidades onde o “Elogio” fosse impresso ou distribuído, e, ainda, estimular potenciais apoiadores da causa, como jesuítas residentes nesses locais, a mobilizar grupos ou indivíduos em favor da campanha⁴⁴⁸. Essa parece ter sido a lógica seguida pelos autores do “Elogio”.

Em 1624, o texto foi impresso pela primeira vez em quatro versões diferentes por três casas tipográficas localizadas em Nápoles⁴⁴⁹. Duas dessas impressões, uma “in folio” e outra em 12º foram feitas por Lazzaro Scoriggio por encomenda da Congregação dos Clérigos da Assunção da Beata Virgem Maria. A Congregação foi fundada pelo jesuíta Francisco Pavone

⁴⁴⁷ Cf. DALLA TORRE, Giuseppe. Santità ed economia processuale. L’esperienza giuridica da Urbano VIII a Benedetto XIV. In: ZARRI, Gabriela (coord.). **Finzione e santità tra medioevo ed età moderna**. Torino: Rosenberg & Sellier, 1991, p.235.

⁴⁴⁸ Nossa hipótese se baseia na excelente análise de Riccardo Rosolino sobre a formação de redes de colaboração entre agentes distantes e aparentemente desconectados e de uma pluralidade de ações e de estratégias individuais e de grupo que podem promover, com êxito, uma causa de canonização. Cf. ROSOLINO, Riccardo. Le reti sociali della santità: notai, giudici e testimoni al processo di canonizzazione di Benedetto il Moro (1625-1626). In: FIUME, Giovanna (org.). **Il santo patrono e la città**. San Benedetto il Moro: culti, devozioni, strategie di età moderna. Veneza: Marsilio Editori, 2000, p.253-277.

⁴⁴⁹ As oficinas tipográficas eram a de Lazzaro Scoriggio, a de Theodoro Marcheroni e Clemente Ferroni, e a de Pietro Cecconcelli.

(1568 – 1637) em 1611, com o apoio do Prepósito Geral Claudio Aquaviva, sob o nome de “Congregazione eretta con il nome dell’Assunzione della Beata Vergine Maria”. Tratava-se de uma academia voltada para a exegese bíblica, reservada para clérigos e associada aos colégios da Companhia de Jesus em Nápoles. As regras da Congregação previam orações mentais, vocais, exames de consciência e estudos das Sagradas Escrituras e de Teologia moral. Rapidamente a Congregação cresceu e em pouco tempo contava com cerca de 400 membros. Para Pavone, o aprimoramento espiritual e teológico dos clérigos e sacerdotes da Congregação deveria servir à atividade pastoral, por isso preparava os mesmos para atuarem em missões rurais, em missões populares e nas missões ultramarinas⁴⁵⁰.

A tipografia de Scoriggio publicava frequentemente obras sobre e de autoria de padres da Companhia, inclusive imprimiu diversas obras, entre as décadas de 1610 e 1630, a mando da Congregação dos Clérigos da Assunção. Tais informações apontam para uma colaboração já estabelecida, anterior à publicação do “Elogio”, entre os jesuítas da cidade, a Congregação e o tipógrafo⁴⁵¹. Todos esses elementos reforçam a hipótese de que os autores e responsáveis pela impressão e circulação do texto em Nápoles fossem jesuítas desta cidade. Estando muito próximos a Roma, poderiam ter obtido rapidamente informações sobre o andamento da causa de Anchieta e teriam certa facilidade em ir à Cúria Geral da Ordem para obter cópia de alguma das biografias impressas do padre, origem evidente do conteúdo do “Elogio”.

De fato, alguns bibliógrafos conhecidos da Companhia atribuem a autoria desse “Elogio” ao jesuíta napolitano Scipione Sgambata, que, desde muito jovem, era admirado por

⁴⁵⁰ Francisco Pavone era filho de nobres calabreses. Ingressou na Companhia em 1584. Era considerado homem de muito engenho e tido com grande estima por confrades como Roberto Bellarmino (1542-1621) e Bernardino Realino (1530 -1616). Ensinou letras, filosofia, teologia e exegese bíblica e atuava como missionário percorrendo estradas e cidades na região de Nápoles. Ainda em vida, Pavone instituiu outras oito congregações similares à Congregação dos Clérigos da Assunção pelo Reino de Nápoles, chegando a 1.300 congregados. Cf. PAVONE, Sabina. Francesco Pavone. **Dizionario Biografico degli Italiani**, v.81, 2014. Disponível em <[http://www.treccani.it/enciclopedia/francesco-pavone_\(Dizionario_Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/francesco-pavone_(Dizionario_Biografico))>. Acesso em: 16 Fev. 2016; LA CHIESA dell’Assunta a Torre del Greco, Vesuvioweb, 2013, p.4-6. Disponível em <<http://www.vesuvioweb.com/it/wp-content/uploads/La-chiesa-dellAssunta-a-Torre-del-Greco-SPELEOLOGIA-VESUVIANA-vesuvioweb-2013.pdf>>. Acesso em 05 Nov. 2016.

⁴⁵¹ A colaboração entre impressores e autores jesuítas, principalmente os que viviam em grandes colégios da Companhia, bem aparelhados com ferramentas intelectuais (bibliotecas, observatórios, etc.) e suporte financeiro, era bastante comum. As obras encomendadas pela Congregação eram, em sua maioria, livretos de meditação, orientação para orações, sermões, pregações, instruções e regras da própria Congregação. Em 1630, a Congregação mandou imprimir em fôlio duas homenagens, uma a São Francisco Xavier, Apóstolo do Oriente, e outra a Santo Inácio de Loyola. A frequência com que Scoriggio publicava obras sobre e de autoria de jesuítas, bem como a quase vintena de textos que imprimiu a pedido da Congregação de Clérigos podem ser verificadas no OPAC SBN, que reúne informações sobre os acervos das bibliotecas italianas. Disponível em <<http://www.sbn.it/opacsbn/opac/iccu/free.jsp>>. Acesso em: 28 Mar. 2016. Sobre a colaboração entre jesuítas e tipógrafos em ambientes urbanos, cf. VAN DAMME, Stéphane. Education, Sociability and Written Culture: the case of the Society of Jesus in France. **Les Dossiers du Grihl**. Les dossiers de Stéphane Van Damme, 2007. Disponível em <<https://dossiersgrihl.revues.org/289>>. Acesso em 06 Nov. 2015.

seu talento nas letras⁴⁵². Alguns indícios parecem confirmar a hipótese. No mesmo ano de publicação do “Elogio”, 1624, saía pela tipografia de Scoriggio um “Ragguaglio della vita di Francesco Borgia”, texto de celebração pela beatificação do ex-prepósito geral da Companhia, confirmada naquele ano. O texto foi republicado várias vezes nos anos seguintes, ali e em outras cidades, inclusive em 1671, quando Borgia foi canonizado. Alguns anos depois da sua beatificação, em 1630, também foram impressos pelo Scoriggio dois Elogios em fôlio, um em homenagem a Santo Inácio de Loyola e outro a São Francisco Xavier, cuja autoria também é atribuída a Sgambata⁴⁵³. Tendo sido professor de gramática e filosofia e se distinguido pela sua eloquência, desde os anos 1620, ao que parece, o Padre Sgambata também desempenhava o papel de *scriptor* na província jesuítica napolitana, divulgando, por meio de textos hagiográficos, as figuras mais iminentes da Companhia e o apostolado universal da Ordem⁴⁵⁴.

Criada com o propósito de promover o aperfeiçoamento espiritual e teológico de seus membros, a Congregação dos Clérigos da Assunção recebia tanto membros regulares quanto seculares da Igreja Católica e funcionava sob a direção dos jesuítas de Nápoles. E, visto que a Congregação era bastante participativa na vida pública da cidade e da região, promovendo missões apostólicas populares e rurais, procissões em ocasiões de festividade, atuando no cuidado de doentes e na assistência espiritual de prisioneiros, não é estranho que membros da

⁴⁵² Scipione Sgambata nasceu em Nápoles em 1595 e lá faleceu, em 1652. Foi admitido na Companhia em 1611. Foi professor de gramática e filosofia naquela cidade; também residiu em Viena, onde ensinou sobre as Sagradas Escrituras e teologia. Cf. SOMMERVOGEL, Carlos. **Bibliothèque de la Compagnie de Jésus**. Nouvelle Édition. Paris: Alphonse Picard; Bruxelas: Oscar Schepens, 1896. t.7, p.1172; SANTAGATA, Saverio, S.J. **Istoria della Compagnia di Gesu, appartenente al Regno di Napoli**. Parte quarta. Nápoles: Stamperia di Vincenzo Mazzola, 1757, p.8.

⁴⁵³ Cf. SOMMERVOGEL, Carlos. **Bibliothèque de la Compagnie de Jésus**. Nouvelle Édition. Paris: Alphonse Picard; Bruxelas: Oscar Schepens, 1896. t.7, p.1172-1176

⁴⁵⁴ As referências bibliográficas que adotamos são as das obras dos Padres Backer e Sommervogel. Estes atribuem a Sgambata a autoria de um “Elogio del P. Giuseppe Anchieta della Compagnia di Gesù il quale com generale opinione di Santità e di miracoli...”, publicado em fôlio em 1631 pela tipografia de Scoriggio, indicando que o nome do autor foi omitido no impresso. Os padres, contudo, não fazem referência ao fôlio de mesmo título impresso em 1624 pelo mesmo tipógrafo. Como pudemos verificar no Arquivo Romano da Companhia de Jesus, os dois fôlios que apresentam o mesmo título, “Elogio della vita del P.Gioseffo Anceta della Compagnia di Giesu. Il quale con grido universale di Santità, e di Miracoli...”, o mesmo conteúdo, e foram publicados em 1624 e 1631, parecem ser este atribuído a Sgambata pelos Padres Backer e Sommervogel, o que comprovaria a autoria do mesmo não só do “Elogio” de 1624 impresso pelo Scoriggio, como das suas reimpressões na península italiana e das duas edições francesas que se seguiram. No tomo 11 da “Bibliothèque de la Compagnie de Jésus”, Sommervogel aponta que os Elogios impressos em 1624 em Nápoles e Florença em 8º. e a edição de 1625 de Bordeaux não parecem ser aquele Elogio escrito por Sgambata e impresso em 1631. É provável que os organizadores da monumental “Bibliothèque” não tenham visto os Elogios de 1624 e 1625, uma vez que estes consistem rigorosamente no mesmo texto impresso em 1631. Cf. BACKER, Augustin de; BACKER, Alois de, S.J. **Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus, ou Notices Bibliographiques**. Liège: L. Grandmont-Donders, 1853. t. 3, p.702-703; SOMMERVOGEL, Carlos. **Bibliothèque de la Compagnie de Jésus**. Nouvelle Édition. Paris: Alphonse Picard; Bruxelas: Oscar Schepens, 1896. t.7, p.1172-1176; Ibid., t. 11, p.1575-1577; ARSI, **Vitae**, n.153, p.455-456.

Companhia se utilizassem dessa inserção social da Congregação para promover a campanha pela canonização de um companheiro⁴⁵⁵.

Na verdade, a dupla encomenda da Congregação à tipografia de Scoriggio parece apontar para o duplo objetivo da divulgação do “Elogio”. A impressão em formato de bolso, em 12º, estaria vinculada inicialmente ao público interno da Congregação e ao objetivo de fazer de Anchieta um modelo exemplar de religioso e missionário, e da sua história um discurso para edificar a atuação apostólica dos congregados. O sentido de edificação é bem marcado no texto, que apresenta Anchieta como modelo de virtudes e exemplo de perfeição espiritual e moral, além de missionário e apóstolo dedicado no Ocidente. Empenhado na formação e no estímulo à atuação missionária de seus congregados, é bem possível que Francisco Pavone tenha visto na história de Anchieta um exemplo edificante interessante para os alunos da Congregação. Contudo, o formato de bolso e a linguagem direta e simples do impresso também tornavam a sua circulação e comunicação muito fácil, e não é difícil pressupor que muitos congregados tenham lido ou feito circular o “Elogio” nas paróquias onde atuavam.

Já a versão “in folio” provavelmente foi impressa para ser afixada em locais públicos da cidade, como nas igrejas e praças, o que favorecia não apenas que fosse lido por muito mais gente, como possibilitava leituras em voz alta, atingindo também os iletrados⁴⁵⁶. Direcionada ao público externo em geral, teria sido impressa com o objetivo tanto de propagandear a Companhia de Jesus como grande ordem missionária universal, como de promover a fama de santidade e apoiar publicamente a canonização de José de Anchieta com o apoio, e talvez mesmo por ordem, da Cúria Geral da Companhia.

O objetivo canonizador da impressão parece ser confirmado não apenas pelo trecho final do “Elogio”, que roga claramente para que a Santa Sé confirme a santidade do jesuíta, como por um outro indício curioso. Em 1624, Francisco Pavone teve um encontro com o Padre Geral Muzio Vitelleschi em Roma para tratar da ampliação e admissão de novos membros em uma outra congregação ligada aos jesuítas napolitanos⁴⁵⁷. No mesmo ano, a Congregação da Assunção, da qual Pavone era fundador, encomendou a impressão, em dois formatos diferentes, de um “Elogio” laudatório a José de Anchieta, baseado nas biografias já impressas sobre o padre, que pede publicamente o reconhecimento da sua santidade pela Santa Sé, visto que o

⁴⁵⁵ Cf. PAVONE, Sabina. Francesco Pavone. **Dizionario Biografico degli Italiani**, v.81, 2014. Disponível em <[http://www.treccani.it/enciclopedia/francesco-pavone_\(Dizionario_Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/francesco-pavone_(Dizionario_Biografico))>. Acesso em: 16 Fev. 2016.

⁴⁵⁶ Cf. CAVALLO, Guglielmo; CHARTIER, Roger (org.). **História da leitura no Mundo Ocidental**. São Paulo: Editora Ática, 1999. v.2, p.118-125.

⁴⁵⁷ Cf. PAVONE, Sabina. Francesco Pavone. **Dizionario Biografico degli Italiani**, v.81, 2014. Disponível em <[http://www.treccani.it/enciclopedia/francesco-pavone_\(Dizionario_Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/francesco-pavone_(Dizionario_Biografico))>. Acesso em: 16 Fev. 2016.

processo jurídico já corria nos tribunais eclesiásticos. Tais informações biográficas e processuais teriam sido obtidas facilmente por Pavone em Roma. Resta saber por que o padre de Nápoles teria decidido levar informações especificamente sobre um missionário do Brasil que morrera com fama de santidade se o fim fosse apenas o de providenciar a elaboração de um texto edificante para seus congregados. Se se tratava de divulgar um exemplo inspirador de missionário jesuíta, Pavone poderia ter recolhido material sobre o muitíssimo famoso, prestigiado e santo Francisco Xavier.

Assim sendo, a publicação do “Elogio” a Anchieta em Nápoles nos parece ligada, se não totalmente, ao menos em parte, a uma iniciativa da Cúria Generalícia da Companhia. O governo de Vitelleschi já havia cuidado da publicação da biografia escrita por Beretário junto aos irmãos Cardon, em Lyon, tipógrafos bem enfronhados no mercado livreiro europeu seiscentista. Tendo sido provincial da província napolitana da Ordem antes de se tornar prepósito geral, é provável que Vitelleschi conhecesse Pavone e fosse conhecedor da associação da Companhia com a tipografia de Scoriggio em Nápoles⁴⁵⁸. Em 1624, com a introdução oficial da causa, a Cúria pode ter tomado a mesma iniciativa que tomara quando abraçou a proposta de canonização de Anchieta trazida pelos do Brasil: mandou divulgar a fama de santidade do confrade para fortalecer a causa. Desta vez, o fez a partir de Nápoles. Aproveitando-se do clima de comemoração e devoção suscitado pela beatificação de Francisco Borgia no mesmo ano, e das recentes canonizações de Loyola e de Xavier, em 1622, a Cúria jesuítica alimentava na península italiana uma imagem pública santificada da Companhia de Jesus, inclusive através da figura de Anchieta. Difundir a fama de santidade do correspondente ocidental do “Apóstolo do Oriente” e se empenhar na sua canonização eram estratégias do governo geral jesuíta para consagrar na Europa a auto-imagem propagandeada pela Sociedade de mais importante ordem missionária universal⁴⁵⁹.

Assim, tudo indica que Vitelleschi tenha pedido a Pavone que incumbisse um companheiro talentoso nas letras para elaborar um bom texto propagandístico que divulgasse o provável novo santo da Companhia. E também teria sido a pedido do Geral que Pavone teria encomendado as outras duas versões impressas do texto, ambas em 8º, junto a duas outras casas tipográficas atuantes em Nápoles⁴⁶⁰. Ambas tinham filiais ou distribuidores em outras cidades,

⁴⁵⁸ Para alguns dados biográficos de Muzio Vitelleschi, cf. SOMMERVOGEL, Carlos. **Bibliothèque de la Compagnie de Jésus**. Nouvelle Édition. Paris: Alphonse Picard; Bruxelas: Oscar Schepens, 1898. t.8, p.848.

⁴⁵⁹ Sobre as muitas comemorações pela beatificação e o clima de efusiva devoção tanto a Francisco Borgia quanto a Francisco Xavier em Nápoles em 1624, cf. SANTAGATA, Saverio, S.J. **Istoria della Compagnia di Gesu, appartenente al Regno di Napoli**. Parte quarta. Nápoles: Stamperia di Vincenzo Mazzola, 1757, p.321-323.

⁴⁶⁰ As casas tipográficas eram a de Theodoro Marcheroni e Clemente Ferroni, e a de Pietro Cecconcelli. Os primeiros imprimiram o texto do “Elogio” sob o título “Elogio del Padre Gioseffo Anceta della Compagnia di

todas mais ao norte da península italiana, como indicam os frontispícios dos Elogios publicados pelas mesmas⁴⁶¹. A escolha parece ter sido proposital e motivada pelo interesse dos jesuítas napolitanos em ampliar o alcance do texto, fazendo-o circular por boa parte da península italiana, tanto ao sul como ao norte de Roma, e, portanto, da Santa Sé⁴⁶². O objetivo final parecia ser o de fazer ecoar em toda a península a fama de santidade do padre e o progresso da campanha pela canonização de Anchieta. Vendido em livretos de pequeno formato e apresentando, em uma narrativa simples, direta e atraente, a santidade taumatúrgica e virtuosa de um jesuíta missionário, o “Elogio” poderia cativar a população devota italiana, cuja relação com as manifestações de santidade era bastante intensa e o consumo de livretos edificantes e hagiográficos também⁴⁶³. As primeiras décadas do século XVII viram amplas manifestações de devoção a santos não oficialmente reconhecidos pela Igreja se multiplicarem em diversas partes da Europa católica, quase de forma incontrolável. Na península italiana, o culto popular a figuras como Francesca Romana, Andrea Avellino, Carlo Borromeo, Filippo Neri e Inácio de Loyola era, então, muito intenso e disseminado. E, ainda que não tenha sido determinante, sem dúvida, a fortíssima pressão gerada pela aclamação popular da santidade desses indivíduos colaborou para a sua canonização. Este nos parece ser o efeito que os divulgadores do “Elogio” buscavam, ainda que em menor escala, visto que Anchieta não era originário nem tivera relações com a região: fortalecer a sua causa junto às autoridades romanas através do apoio popular à reputação de santo do padre. Nesse sentido, garantir o acesso e a ampla circulação do texto era fundamental para suscitar algum interesse entre os fiéis mais devotos⁴⁶⁴.

Giesù. Il quale com grido universale di Santità, e di Miracoli morì nel Brasile à 9 di Giugno 1597 dopo haver ivi speso 44 anni in predicare la Santa Fede; come si hà da i Processi, che sono nelle Ruote Romane”, e o segundo o publicou sob o título de “Elogio del P. Gioseffo Anceta della Compagnia di Giesu. Il quale con grido vniuersale di Santita, e di miracoli morì nel Brasile a 9. Giugno del 1597”. Apesar das pequenas diferenças nos títulos, o conteúdo das quatro publicações napolitanas impressas em 1624 é o mesmo, o que reforça a nossa hipótese de que as publicações feitas por Marcheroni e Ceconcelli foram encomendadas pelos jesuítas que elaboraram o “Elogio” originalmente e o publicaram na tipografia de Lazzaro Scoriggio.

⁴⁶¹ Theodoro Marcheroni e Clemente Ferroni também distribuíam seus impressos em Reggio Emilia, Como e Bolonha, além de Nápoles, e Pietro Ceconcelli atuava em Nápoles e em Florença.

⁴⁶² A hipótese de que a escolha das tipografias de Mascheroni e de Ceconcelli tenha sido motivada sobretudo pela circulação regional do “Elogio” que poderiam promover é reforçada pelo fato de serem oficinas com quem os jesuítas não encomendavam impressões com frequência. O dado pode ser conferido no OPAC SBN. Disponível em <<http://www.sbn.it/opacsbn/opac/iccu/free.jsp>>. Acesso em: 28 Mar. 2016.

⁴⁶³ Como já afirmamos anteriormente, os livretos edificantes e de devoção formavam uma fatia do gênero hagiográfico que fazia enorme sucesso editorial em toda a Europa católica e tinham grande alcance entre a população letrada e iletrada. Cf. ROZZO, Ugo (org.). **Il libro religioso**. Milão: Edizioni Sylvestre Bonnard, 2002, p.125-126. Apesar de ser resultado da combinação de diversos fatores, sobretudo políticos, a canonização de dez italianos no século XVII e mais dezessete no século XVIII aponta para a existência de uma prática devocional e cultural a santos, canonizados ou não, bastante intensa e difusa em toda a península italiana no período moderno. Cf. BURKE, Peter. How to be a Counter-Reformation Saint? In: Idem. **The historical anthropology of early modern Italy: essays on perception and communication**. Cambridge: Cambridge University Press, 1987, p.53-55.

⁴⁶⁴ Cf. ROSA, Mario. **La cúria romana nell'età moderna**. Istituzioni, cultura, carriere. Roma: Viella, 2013, p.141.

Ainda em 1624, uma cópia do “Elogio” impresso em Nápoles chegou a Paris, onde o texto foi traduzido para o francês e publicado, também em 8º, por uma das casas mais importantes do ramo em toda a França, a tipografia de Sebastien Cramoisy⁴⁶⁵. O tipógrafo era não só colaborador frequente dos colégios jesuítas da região, de quem recebia encomendas, como estava muito bem inserido no mercado livreiro francês, fazendo circular suas publicações em outras regiões do reino⁴⁶⁶. Novamente nos parece que, assim como ocorrera com o envio da biografia de Beretário para Lyon, a Cúria Geral da Companhia estimulou o encaminhamento do “Elogio” para os confrades de Paris, afim de que estes o traduzissem e cuidassem da impressão local por Cramoisy. A escolha parece ter se justificado quando, no ano seguinte, uma nova edição do texto foi impressa em Bordeaux baseada na de Paris, como indica o frontispício do livreto⁴⁶⁷.

A circulação do “Elogio” também por terras francesas parece se vincular ao interesse do governo geral da Companhia de fortalecer o prestígio da Ordem naquele reino, de onde já fora expulsa e onde ainda sofria constantes oposições⁴⁶⁸. Tratando-se de um reino cujo governo estava empenhado na defesa e na difusão do catolicismo, e que vivia, em todo o seu território, intensos conflitos religiosos com os protestantes, fortalecer a Companhia por meio da figura de um missionário extremamente virtuoso e dedicado ao apostolado, que levara a palavra cristã a um mundo novo e selvagem, e fora abençoado diretamente por Deus, parecia uma boa

⁴⁶⁵ O texto foi impresso sob o título de “Eloge du P. Joseph Anqueta de la Compagnie de Jesus: le quel mourut au Brasil le 9 de Juin 1597 laissant un bruit universel de sa Sainteté, & des ses miracles, apres avoir semé la Sainte Foy en ces pais-là l’espace de quarante-quatre ans”. No frontispício do livreto francês, abaixo do título, consta a informação: “Traduict de l’italien imprimé à Naples, avec Approbation”. “Traduzido do italiano impresso em Nápoles, com Aprovação”. (SGAMBATA, Scipione. **Eloge du P. Joseph Anqueta de la Compagnie de Jesus**. Paris: Chez Sebastien Cramoisy, 1624, tradução nossa).

⁴⁶⁶ Sebastien Cramoisy foi um dos maiores tipógrafos parisienses do século XVII. Neto de tipógrafo e livreiro, herdou o negócio, o qual conduziu com bastante sucesso. Desde o início do Seiscentos, publicou muitas obras em fôlio de gêneros variados: religioso, teológico, político, histórico; imprimiu em latim, em grego e em francês mais obras do que qualquer outro em sua época. Em 1643, tornou-se diretor da Tipografia Real. Cf. **HISTOIRE de l’imprimerie et de la librairie**. Paris: Jean de la Caille, 1689, p.227; MARTIN, Henri-Jean. La circolazione del libro in Europa ed il ruolo di Parigi nella prima metà del Seicento. In: PETRUCCI, Armando (org.). **Libri, Editori e Pubblico nell’Europa Moderna**. Guida storica e critica. Roma-Bari: Laterza, 1977, p.155-156.

⁴⁶⁷ “Eloge du P. Joseph Anqueta de la Compagnie de Jesus: le quel mourut au Brasil le 9 de Juin 1597 laissant un bruit universel de sa Sainteté, & des ses miracles, apres avoir semé la Sainte Foy en ces pais-là l’espace de quarante-quatre ans. *Jouste la coppie imprimée à Paris*”. Bordeaux, 1625, Pierre de la Court imprimeur. O grifo é nosso. A tipografia de Pierre de la Court foi uma das mais produtivas e longevas de Bordeaux; pertencia à uma família de tipógrafos e funcionou ao longo dos séculos XVII e XVIII (1616-1793). Cf. BOUCHON, George. **Histoire d’une imprimerie bordelaise, 1600-1900**: Les imprimeries G.Gounouilh, La Gironde, La Patite Gironde. Bordeaux, 1901. Disponível em < <https://archive.org/>>. Acesso em: 25 Fev. 2016.

⁴⁶⁸ Estamos nos referindo à expulsão sofrida pela Companhia em 1594, cujo retorno só foi permitido em 1604. Na primeira metade do século XVII, já havia se consolidado na França uma forte corrente anti-jesuítica, encabeçada por homens como Cornélio Jansênio e Blaise Pascal. As críticas e ataques se dirigiam principalmente contra as concepções teológicas e morais da Companhia, bem como contra a atuação pedagógica dos jesuítas nos muitos colégios que administravam. Cf. FRANCO, José Eduardo. **O mito dos jesuítas**. Em Portugal, no Brasil e no Oriente (séculos XVI a XX). Lisboa: Gradiva, 2006. v.1, p.80-81.

propaganda para a Ordem⁴⁶⁹. Naquela conjuntura, Anchieta representava o total comprometimento dos jesuítas na defesa do catolicismo e encarnava a força espiritual da Companhia em todo o mundo. Em um território que vivia uma guerra religiosa constante, a Ordem se apresentava, através da figura de Anchieta, como uma aliada católica importante⁴⁷⁰.

Havia, de fato, uma grande suscetibilidade e interesse em França em se consumir textos de caráter hagiográfico, como demonstra o enorme sucesso editorial que tiveram algumas “Vidas” de Loyola e Xavier no mercado livreiro francês ao longo da primeira metade do século XVII, principalmente após 1622. A canonização dos dois jesuítas e seus exemplos de vida eram divulgados como expressões da renovação espiritual da Igreja romana por muitos grupos de católicos que se manifestavam contra o protestantismo⁴⁷¹.

Assim, enquanto uma narrativa biográfica que exaltava, de maneira simples e direta, a manifestação de Deus através de um suposto santo, a expansão da fé católica no Novo Mundo e o triunfo da Igreja apostólica universal através da figura de Anchieta, a dupla publicação do “Elogio” na França também pode ter ocorrido por interesse de agentes locais, jesuítas ou não, em colaborar com a propaganda contrarreformista através de um texto que, por suas características físicas e narrativas, era de fácil compreensão a todos os tipos de público consumidor, inclusive entre os pouco ou não letrados⁴⁷².

Quando o “Elogio” sobre Anchieta chegou à França, ampliando a divulgação da sua fama de santidade, a frente jurídica da campanha já havia avançado consideravelmente e chegava à fase mais importante, que poderia resultar na beatificação do jesuíta.

⁴⁶⁹ DOMPNIER, Bernard. La France du premier XVIIe siècle et les frontières de la mission. **Mélanges de l'Ecole française de Rome**. Italie et Méditerranée, t.109, n.2, p.621-652, 1997. Disponível em www.persee.fr/doc/AsPDF/mefr_1123-9891_1997_num_109_2_4507.pdf. Acesso em 08 Nov. 2016.

⁴⁷⁰ Além do sentido propagandístico, impressos como o “Elogio” serviam como material de edificação aos numerosos missionários que a Companhia formava em França na primeira metade do século XVII para atuarem tanto nos territórios ultramarinos da Coroa francesa, quanto no interior do reino e nas fronteiras. Nestes dois últimos tipos de espaço, a missão se dirigia tanto para a instrução dos católicos quanto para a reconversão de protestantes. Cf. Ibid.

⁴⁷¹ Cf. GUILLAUSSÉAU, Axelle. Unanimité ou uniformité? Les hagiographies espagnoles post-tridentines: des modèles de sainteté aux modèles d'écriture. **Mélanges de la Casa de Velázquez**, n.38-2, 2008, p.15-37. Disponível em < <http://mcv.revues.org/695> >. Acesso em: 31 Mar. 2016.

⁴⁷² Cf. Ibid.

3.2.2. A frente jurídica: comprovar a fama de Anchieta (1619-1630)

Entre 1619 e 1622, foram realizados processos ordinários, ou informativos, em Salvador, Olinda, no Rio de Janeiro e em São Paulo, a fim de reunir testemunhos e provas juridicamente convincentes sobre a vida, os milagres e a fama de santidade do Padre José. Com exceção de Olinda, onde apenas dois religiosos da Companhia testemunharam no inquérito, nas outras cidades os jesuítas conseguiram recolher o depoimento de algumas dezenas de pessoas, totalizando oitenta e quatro testemunhos⁴⁷³. Os itens sobre os quais as testemunhas deviam responder indicam claramente a imagem que se queria apresentar do candidato através dos depoimentos. Dos vinte e seis artigos que compõem o interrogatório realizado com as testemunhas nos processos informativos feitos na província do Brasil, a maior parte pergunta sobre a excelência e a exemplaridade das virtudes de Anchieta. Contudo, também são numerosos os artigos que tratam da sua fama de santidade, de suas relíquias e milagres. E um número um pouco menor pergunta sobre as práticas religiosas exemplares do padre⁴⁷⁴.

Elaborados pelos jesuítas indicados como procuradores da causa pelo provincial, a partir das instruções enviadas pela Cúria Romana, os artigos tentavam evidenciar e valorizar ao máximo a exemplaridade, as virtudes e a fama de santidade já estabelecida de Anchieta em diferentes partes do Brasil. Os inquéritos foram preparados para resultar em uma imagem do padre bem ajustada aos novos parâmetros vigentes da santidade canonizada: a exemplaridade como cristão e sacerdote, a prática excepcional das virtudes cristãs, a propagação e defesa da fé católica e do modo de vida estabelecido pelos preceitos da Igreja, a morte com fama de santidade.

O resultado do esforço do grupo promotor da causa na província brasileira foi positivo. Os processos ordinários chegaram à Sagrada Congregação dos Ritos entre 1623 e 1624⁴⁷⁵.

⁴⁷³ Os processos foram feitos em Olinda, em 1619, onde as testemunhas foram os Padres jesuítas Gaspar de Sampere e Gonçalo de Oliveira; em Salvador, os testemunhos de 31 pessoas foram tomados entre 1619 e 1622; no Rio de Janeiro, o processo informativo ocorreu entre 1620 e 1622, quando os testemunhos de também 31 pessoas foram registrados; no de São Paulo, realizado entre 1621 e 1622, 20 pessoas participaram como testemunhas. Cf. ASV. **Congregazione dei Riti**, Processus, n.302, n.303.

⁴⁷⁴ Usamos como referência as perguntas feitas às testemunhas nos processos informativos realizados entre 1619 e 1622 nas cidades de Olinda, Salvador, São Paulo e Rio de Janeiro. Cf. ASV. **Congregazione dei Riti**, Processus, n.302, n.303.

⁴⁷⁵ No índice de registros de decretos sobre Servos de Deus da antiga Congregação dos Ritos, presente no Arquivo da Congregação das Causas dos Santos, em Roma, aparece, em janeiro de 1623 uma referência à chegada do processo informativo feito em Pernambuco; e em janeiro de 1624, é registrada a designação do Cardeal Peretti para cuidar da causa de Anchieta. Registra-se que, em 30 de março, o cardeal já havia avaliado o material como suficiente para a introdução de um processo e o encaminhava aos auditores da Rota. Cf. ARCHIVIO DELLA

Confiados a um cardeal da mesma para análise inicial, este declarou que neles constava “[...] em abundância pureza de fé, exímia santidade e máximos milagres do Servo de Deus [...]”⁴⁷⁶, e que, se fosse da vontade do papa, o material poderia ser enviado para os auditores da Rota e poderia ser organizado um processo em prol da beatificação e canonização de José de Anchieta⁴⁷⁷. Em fins de abril de 1624, foi designada uma comissão de auditores no Tribunal da Rota para analisar a qualidade e validade jurídica das provas e testemunhos, apesar deste material ter apenas valor informativo e não comprobatório nesta etapa. Em poucos meses, a avaliação foi feita. Com um parecer favorável em mãos, o pontífice autorizou a introdução oficial, por assim dizer, da causa pela canonização de Anchieta, uma vez que, a partir de então, seriam instruídos e realizados processos apostólicos em nome da Santa Sé. Em outubro de 1624 foram registradas as instruções para a realização desses novos processos, preparadas tanto pelos auditores do Tribunal da Rota Romana quanto pelo padre jesuíta postulador da causa, principalmente para a tomada do depoimento das testemunhas⁴⁷⁸. Além disso, foram registradas procurações para os substitutos do postulador nas províncias portuguesa e brasileira da Companhia, dando-lhes poderes para promoverem a realização dos inquéritos nas mesmas. Todas essas informações foram enviadas pouco depois em “*litterae remissoriales*”, cartas de permissão e instrução que autorizavam oficialmente a realização dos processos apostólicos e instruía os juízes nomeados sobre os procedimentos a serem seguidos⁴⁷⁹. Os destinos das mesmas foram as cidades de Évora, Lisboa, Olinda, Rio de Janeiro e São Paulo.

É bem provável que a presteza com que correram os trâmites burocráticos para a introdução oficial da causa de Anchieta seja, ao menos em parte, fruto do “lobby” exercido pelo rei espanhol Filipe IV. Afinal, não eram poucos os pedidos de canonização recebidos pela Congregação dos Ritos, então. Além de lançar mão de estratégias como o estímulo a cultos locais e a divulgação de biografias devotas sobre o candidato, que difundiam e ampliavam a fama de santidade, contar com a pressão de indivíduos ou grupos politicamente importantes em

CONGREGAZIONE DELLE CAUSE DEI SANTI (ACDS), **Index**, Registri dei Decreti dei Servi di Dio (1592-1654), f.213; f.223-224.

⁴⁷⁶ “[...] abunde de puritate fidei, de eximia sanctitate, et maximis miraculis dicti Servi Dei [...]”. (APG, **Fondo Anchieta**, 1032, n.43, f.02, tradução nossa).

⁴⁷⁷ Ibid.

⁴⁷⁸ Cf. Ibid., f.10-13. O postulador ou procurador de uma causa de beatificação e canonização representava o(s) promotor(es) da causa junto às autoridades eclesiásticas, diocesanas e na Santa Sé. Sua principal tarefa era promover investigações que comprovassem a fama de santidade do Servo de Deus em questão. No caso do processo de Anchieta, o Padre Virgílio Cepari era o postulador da causa em nome da Companhia de Jesus junto à Santa Sé. Cf. CRISCUOLO, Vincenzo; OLS, Daniel; SARNO, Robert J. (a cura di). **Le Cause dei Santi. Sussidio per lo studium**. Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2012, p.253-257.

⁴⁷⁹ Cf. DALLA TORRE, Giuseppe. Santità ed economia processuale. L’esperienza giuridica da Urbano VIII a Benedetto XIV. In: ZARRI, Gabriela (org.). **Finzione e santità tra medioevo ed età moderna**. Torino: Rosenberg & Sellier, 1991, p.240.

favor da causa era uma outra forma bastante utilizada pelos promotores para fazer avançar o processo jurídico⁴⁸⁰. Visto que a Companhia tinha sido muito beneficiada pelo apoio público da monarquia espanhola às causas de Loyola e de Xavier, que havia resultado em uma dupla canonização celebrada com grande pompa pelos espanhóis e pelos jesuítas apenas dois anos antes, não é de estranhar que os promotores da causa de Anchieta em Roma tenham buscado o apoio do jovem rei. A insistência dos pedidos do monarca espanhol pela canonização do jesuíta, que já ocorria mesmo antes de 1624, segundo a documentação oficial, parece ter ajudado a acelerar o início do processo⁴⁸¹.

Nesse momento, a Cúria romana da Ordem se mobilizou mais uma vez para fazer correr com sucesso os trâmites legais do processo. Quem assumiu a função de postulador da causa de Anchieta foi o Padre Virgílio Cepari, quem então ocupava o cargo de postulador geral da Companhia. O religioso era, à época, um dos jesuítas mais bem preparados e versados em matérias relacionadas a processos de beatificação e canonização. Além de autor de hagiografias de jesuítas já beatificados, como Luis Gonzaga e Francisco Bórgia, e de biografias de outros com grande fama de santidade, como João Berchmans e Stanislaw Kostka, fora procurador das causas de beatificação de Luís Gonzaga e de Inácio de Loyola⁴⁸². Sem dúvida, era um membro

⁴⁸⁰ Os interesses particulares e a pressão de indivíduos e grupos poderosos em um determinado contexto, como papas, governantes civis e ordens religiosas, influenciavam no sucesso e no fracasso dos processos de canonização na Santa Sé. Sabe-se, por exemplo, que a canonização de Diego de Alcalá (1588) e de Inácio de Loyola (1622) foram, em grande parte, resultado da intensa pressão de Felipe II e Felipe III sobre o papado. Cf. BURKE, Peter. *How to be a Counter-Reformation Saint?* In: Idem. **The historical anthropology of early modern Italy: essays on perception and communication**. Cambridge: Cambridge University Press, 1987, p.58.

⁴⁸¹ O apoio de Filipe IV à causa de Anchieta foi registrado diversas vezes na documentação oficial sobre o processo ao longo do século XVII. Analisar as motivações do monarca para apoiar a campanha na década de 1620 está além dos objetivos deste estudo. Certamente, o fato de Anchieta ter nascido nas Canárias e ter vivido a maior parte da sua vida no Brasil, territórios então pertencentes ao império hispânico, deve ter colaborado para que o recém coroado Felipe IV quisesse ele mesmo acrescentar mais um santo ao panteão hispânico, aproveitando o prestígio político e simbólico trazido pela canonização de quatro santos de origem espanhola em 1622, santificados por pressão de seu avô e de seu pai. Por outro lado, nos parece claro que registrar o pedido do rei em favor da canonização de Anchieta era uma estratégia considerada importante pelos promotores da causa em Roma, visando fortalecer o processo perante os cardeais e o próprio pontífice. Pois, mesmo nas décadas de 1650 e 1660, quando o Reino de Portugal lutava contra os espanhóis pela restauração de sua autonomia política e do controle de seu império, os jesuítas responsáveis pela causa junto à Santa Sé continuavam evocando o apoio inicial do rei hispânico, mesmo se tratando de um companheiro que vivera no Brasil, território também reivindicado pelos portugueses na guerra. O apoio de Filipe IV a que nos referimos no texto é ordinariamente registrado na documentação da causa de Anchieta da seguinte maneira: “[...] ut Chatholicus Rex Hispaniarum Philippus Quartus multi quae Episcopi, et Capitula et totus Populus Brasiliensis universa quae Societas Jesu instanter petierint, et petant huius Servi Dei Beatificationem, et Canonizationem”. “[...] que o Rei Católico dos Espanhóis Felipe Quarto, muitos dos Bispos, e Capítulos e todo o Povo do Brasil e toda Sociedade de Jesus com insistência pediram e pedem a Beatificação e Canonização deste Servo de Deus”. (APG, **Fondo Anchieta**, 1032, n.43, f.02, tradução nossa). Cf. DANDELET, Thomas. “Celestiale eroi” e lo “splendor d’Iberia”. La canonizzazione dei santi spagnoli a Roma in età moderna. In: FIUME, Giovanna (coord.). **Il santo patrono e la città**. San Benedetto il Moro: culti, devozioni, strategie di età moderna. Veneza: Marsilio Editori, 2000, p.193-198.

⁴⁸² Virgilio Cepari (1564-1631) era italiano, de Perúgia; ensinou hebreu e teologia em colégios da Companhia, foi pregador e reitor dos colégios de Florença (1598-1601), de Parma e do Colégio Romano (1620-23). Cf. BACKER, Augustin de; BACKER, Alois de, S.J. **Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus, ou Notices**

da Companhia comprometido em alargar o panteão de santos da Ordem. Talvez fosse o homem certo para obter a canonização de Anchieta.

Enviados conjuntamente aos procuradores da causa designados pela Santa Sé, os interrogatórios preparados para as testemunhas pelos auditores da Rota e pelo postulador geral do processo, o Padre Cepari, eram bastante diferentes entre si, até porque tinham finalidades diversas.

Oitavo

Se sabe ter ele sido homem santo, e comumente assim reputado e estimado por todos, e por qual razão foi tido por tal, em que lugar e tempo.

Nono

Se sabia que é divulgada a fama de sua santidade, e é estimado comumente com veneração e honras, e se as coisas por ele usadas, as suas relíquias e imagens, são conservadas e tidas com veneração como relíquias e imagens de homem santo, e como o sabe.

Décimo

Se ouviu terem havido aqueles feitos miraculosos em vida e depois de morto, e se crê que aqueles sejam verdadeiros milagres [...].

[...] Se a testemunha disser qualquer milagre, no fim do depoimento do dito milagre, lhe interroguem se pode ser que a verdade possa ter ocorrido de outra maneira que aquela, que a testemunha deu. E se o caso poderia ter ocorrido por alguma causa natural, ou verdadeiramente acidental, ou por qualquer remédio, de modo que o feito possa não ser milagre⁴⁸³.

Composto por apenas onze artigos, o interrogatório preparado pelos auditores responsáveis se concentrava na necessidade protocolar, mas indispensável, de se comprovar a fama de santidade do candidato. A pré-existência de uma reputação verdadeira e sólida do servo de Deus, que poderia ser demonstrada pelas manifestações de crença e veneração ao túmulo e objetos do mesmo, e pela invocação de sua proteção e favores, por exemplo, ao menos na comunidade ligada ao suposto santo, já havia se estabelecido como pré-requisito incontornável para que qualquer causa de beatificação e canonização avançasse. No entendimento da Santa

Bibliographiques. Liège: L. Grandmont-Donders, 1853. t.2, p.110-114; O'NEILL, Charles E.; DOMÍNGUEZ, Joaquín Ma. S.J. (coord.). **Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús Biográfico-Temático.** Roma/Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2001. v.1, p.733-734. Em "Santi stravaganti", Gotor confirma a participação de Cepari na promoção da beatificação de Loyola. Cf. GOTOR, Miguel. **Santi Stravaganti.** Agiografia, ordini religiosi e censura ecclesiastica nella prima età moderna. Roma: Aracne Editrice, 2012, p.190.

⁴⁸³ "Ottavo. Se sà essere egli stato huomo santo, e comunemente così stimato, e reputato da tutti, e per qual ragione sia stato tenuto per tale, in che luogo, e tempo. Nono. Se sappia che sai divulgata la fama della sua santità, e sai stimato communemente con veneratione, et honore, e se le cose da Lui adoprare, le sue reliquie, et imagini siano conservate, e tenute com venerazione come reliquie et imagini di huomo santo, e come ciò sappia. Decimo. Se hà sentito havere quelli fatti miracoli in vita, e doppo morto, e se crede che quelli siano veri miracoli. [...] Se il testimonio dicesse qualche miracolo, nel fine della depositione del detto miracolo, l'interrogaranno se può essere, che la verità possa aversi in altra maniera di quella, che esso Testimonio l'hà detta. E se il caso poteva essere avvenuto per qualche causa naturale, ò vero accidentale, ò per qualche medicina, di modo che quel fato possa non essere miracolo". (APG, **Fondo Anchieta**, 1032, n.9, f.17v-f.18v, tradução nossa).

Sé, não havia sentido em dar seguimento a um processo, cujo fim último era oferecer um modelo para a veneração e imitação de todos os fiéis da Igreja, sobre um cristão que já não houvesse alcançado previamente alguma notoriedade excepcional, sólida e ampla o bastante, fosse por conta da perfeição de suas virtudes, por seus feitos sobrenaturais ou pelo martírio⁴⁸⁴. Assim sendo, a principal preocupação dos auditores da Rota era bastante pragmática: obter, através dos depoimentos, comprovações tão sólidas quanto possíveis da veracidade daquela fama, e evitar o prosseguimento de causas fundadas em manipulações, falsos testemunhos ou enganos, como vemos no último artigo. Sem esse pré-requisito protocolar, o prosseguimento da causa não era possível.

Virgílio Cepari, enquanto procurador geral do processo, tinha, contudo, outras preocupações. Além de tentar dar consistência aos depoimentos sobre a fama de santidade de Anchieta por meio de perguntas bem elaboradas, o postulador preparou um interrogatório voltado para resultar em depoimentos sobre um candidato perfeito para a canonização.

Quarto [...] que foi ordenado Sacerdote e consumiu a sua Vida lendo, pregando, ouvindo confissões, e exercitando outros ministérios da Companhia, e foi Superior, Reitor, e Provincial de toda a Província com muita virtude, e isso é verdade, e é em pública voz e fama.

Quinto [...] que teve sempre grande e excelente *fé*, e observou por toda a sua vida a pureza da fé católica, e com seus escritos e pregações, e outros ministérios, converteu à fé Católica muitos Gentios, e os batizou, e desejava dar a vida pela propagação da fé Católica, e isso é verdade, e certo, e é em pública voz e fama.

Sexto [...] que teve grande *esperança* de obter o Paraíso e da sua salvação por misericórdia de Deus e uma tal esperança a demonstrou em muitas e diversas ocasiões [...].

Sétimo[...] que teve excelentíssima *caridade* em relação a Deus [...].

Oitavo[...] que teve ardentíssima *caridade* aos próximos, querendo conduzi- lhes à verdadeira Religião, e fé, e levar-lhes do pecado, e fazendo muitas obras de misericórdia corporal e espiritual em benefício dos próximos [...].

Nono[...] que floresceu nele muitas virtudes da Religião, e seguindo todas as coisas pertencentes ao culto e honra do Divino, com devoção e reverência, ocupando-se continuamente nas orações e visitando as Igrejas, e tinha fervoroso afeto para com a Beatíssima Virgem Mãe de Deus, venerava os Santos, oferecia a Deus todo o dia o sacrifício da missa, e fazia com prontidão e devoção todas as obras de[...] Religião, e isto é a verdade.

Décimo[...] que floresciam nele em grau perfeito as virtudes Cardeais; porque observou a *justiça* em governar os seus súditos, e no dar o que era de Deus a Deus. *Prudência* em dirigir todas as suas operações pela honra de Deus e pelo prêmio da sua salvação eterna e outros, e na escolha dos meios proporcionais para este fim. *Fortaleza* em empreender constantemente operações difíceis, expondo-se a perigos de morte pela honra de Deus, e suportando com grande Paciência os trabalhos, incômodos e enfermidades.

⁴⁸⁴ Cf. PAPA, Giovanni. **Le cause di canonizzazione nel primo periodo della Congregazione dei Riti** (1588-1634). Città del Vaticano: Urbaniana University Press, 2001, p.159-160; p.162.

Temperança nas coisas prósperas e em moderar o próprio gosto, de qualquer que tivesse, e isto é verdade.

Décimo primeiro[...] que sempre observou os três votos religiosos, isto é, *obediência, castidade e pobreza*, e em cada um deles resplandeceu, e deu grandíssimos exemplos, obedecendo com grandíssima reverência e prontidão aos seus superiores [...].

Décimo segundo[...] que foi muito *humilde* e desprezador de si mesmo, exercitando qualquer ofício vil, [...], e sempre fugiu das honras do mundo, desprezando-as, e as suas vaidades, e isto é verdade.

Décimo terceiro[...] que afligiu a sua carne com grande rigor de jejuns, vigílias, orações, abstinências, cilícios, disciplinas e outras asperezas, e dormindo na terra ou sobre as tábuas, e afligindo de outras maneiras o seu corpo com santo ódio [...].

Décimo quarto[...] que foi muito excelente nas orações e contemplações [...].

Décimo quinto[...] que teve espírito de profecia, vendo coisas distantes e prognosticava o futuro, conhecendo o interior dos homens, inclusive sobre os pecados e dizendo muitas coisas com espírito profético, as quais depois ocorriam, conforme ele havia profetizado, e isto é a verdade.

Décimo sexto[...] que teve grandíssimo *zelo das almas*, e com os seus sermões, e operações, reduziu muitos pecadores à penitência e à observância dos comandos de Deus. E pelo zelo da glória divina desejou espalhar seu sangue, e ser mártir, e esta é a verdade.

Décimo sétimo[...] que em sua vida fez muitos e grandíssimos milagres, que são verdadeiros milagres, restituindo a saúde a muitos, e ressuscitou mortos, e ele foi miraculosamente libertado de muitos perigos e comandava as criaturas irracionais e estas lhe obedeciam, e isto é a verdade.

Décimo oitavo[...] que enquanto ele viveu era tido e reputado comumente por todos como Santo, e o chamavam Santo, e como tal o reverenciavam, e a fama da sua santidade sempre continuou por toda a sua vida, e também depois da morte, e isso é a verdade. [...]

Vigésimo[...] que depois da sua morte foi grandíssimo o concurso de fiéis de Cristo ao seu funeral, e tocavam com as cabeças o seu corpo, e o veneravam como Santo e desejavam ter dele relíquias e lhe tinham grande devoção e assim divulgou-se a fama da sua santidade, a qual andou sempre crescendo sem interrupção nenhuma, e muitos recorrem à sua intercessão e ao seu sepulcro é tido em veneração, e as suas relíquias são conservadas com devoção, e isso é a verdade.

Vigésimo primeiro[...] que depois da sua morte Deus fez muitos e grandes milagres, ou por meio das suas relíquias, ou ainda pela sua invocação, e intercessão, e ainda continua a fazê-los, os quais são verdadeiros milagres conforme depuseram as testemunhas [...]⁴⁸⁵.

⁴⁸⁵ “Quarto [...] che ivi fù ordinato Sacerdote, e consumò la sua vita, leggendo, predicando, sentendo confessioni ed esercitando altri ministeri della Compagnia, e fù Superiore, Rettore, e Provinciale di tutta la Provincia con molta virtù, e ciò è vero, e ne è publica voce, e fama. Quinto [...] che ebbe sempre grande et eccellente fede, et osservò tutta la sua vita la purità della fede Cattolica, e con li suoi scritti, e prediche, ed altri ministeri, convertì alla fede Cattolica molti Gentili, e li battezzò, e desiderava dar la vita per la propagatione della fede Cattolica, e ciò è vero, e certo, e ve ne è publica voce, e fama. Sesto [...] che hebbe grande speranza di ottenere il Paradiso, e della sua Salvatione, per misericordia di Dio, et una tale speranze la dimostrò in molte e diverse occasioni[...] Settimo [...] che hebbe eccellentissima carità verso Dio [...]. Ottavo [...] che hebbe ardentissima carità verso li prossimi, volendoli condurre alla vera Religione, e fede, e levarli dalli peccati, e facendo molte opere di misericordia corporale, e spirituale in giovamento dei prossimi [...]. Nono [...] che fiorì in esso molto la virtù della Religione, eseguendo tutte le Cose appartenenti al culto, et honore Divino, con divozione e riverenza, occupandosi continuamente nell’orazione e visitando le Chiese, et haveva fervoroso afeto verso la Beatissima vergine madre di Dio, venerava li Santi, offeriva a Dio ogni giorno il sacrificio della messa, e faceva con prontezza e divozione tutte le opere de [...] Religione, e ciò è la verità. Decimo [...] che fiorirono in esso in grado perfetto le virtù Cardinali,

O procurador preparou artigos muito semelhantes aos que constavam nos processos informativos, provavelmente porque partiu das instruções que a Cúria havia enviado para a província brasileira em 1618. Contudo, o equilíbrio entre as perguntas sobre as práticas virtuosas e os poderes taumatúrgicos que caracterizou os processos ordinários deu lugar ao predomínio quase total da valorização das virtudes de Anchieta.

Dos vinte e um artigos que compõem o interrogatório preparado por Cepari, quatro deles tratam de aspectos históricos da sua vida, como nascimento, morte e origem familiar. Os dezessete artigos restantes, reproduzidos acima, são dedicados aos elementos que caracterizariam a sua santidade, ou seja, as práticas virtuosas e os feitos sobrenaturais, e a existência de uma fama consistente de santidade. Desses dezessete, onze artigos tratam sobre virtudes. E não qualquer uma. Atento e conhecedor do que vinha sendo valorizado nos julgamentos da Congregação dos Ritos, o Padre Cepari pergunta especificamente sobre as virtudes teologais - fé, esperança e caridade – entre o quinto e o oitavo artigos, sobre as virtudes cardeais – fortaleza, justiça, prudência e temperança – no décimo artigo, e sobre a observância, obrigatória aos religiosos, dos três votos – pobreza, castidade e obediência – no décimo primeiro artigo. Em termos jurídicos, quando um candidato à beatificação era apresentado, deveria ser julgado com base em seu martírio. Na ausência deste, seria julgado necessariamente com base

perche osservò la giustizia in governare suoi sudditi, e nel dare quel di Dio à Dio. Prudenza nel diriggere tutte le sue operazioni alle honore di Dio, et al premio della sua salvatione eterna e dell altri, e nel sciegliere i mezzi proportionati a questo fine. Forteza nell intraprendere costantemente operazioni difficili, esponendosi a pericoli di morte per l'honore di Dio, e soffrendo com grandissima Patienza li travagli incommodi, e di infermità. Temperanza nelle cose prospere, et in moderare il próprio gusto, dal qualesias teneva, e ciò è verità. Undecimo [...] che sempre osservò i trè voti religiosi, cio è obbedienza, castità, e povertà, et in ciascheduno di essi risplandette, e diede grandissimi esempi, obbedendo com grandissima riverenza, e prontezza alli suoi Superiori [...]. Duodecimo [...] che fù molto humile, et dispreggiatore di se medesimo, exercitando qualsivoglia officio vile [...], e sempre sfuggi l'honore del mondo, disprezzandolo, e le sue vanità, e ciò è vero. Decimo terzo [...] che afflisce la sua carne con gran rigore di digiuni, vigilie, orazioni, assinenze, cilizi, discipline, et altre asprezz, e dormendo in terra, ò sopra le tavole, et affligendo in altre maniere il suo corpo com santo ódio [...]. Decimo quarto [...] che fu molto eccellente in orazione, e contemplazione [...]. Decimo quinto [...] che hebbe spirito di profezia, vedendo le cose lontane, e prognosticava le future, conoscendo l'interno dell Huomini anche circa li peccati, e dicendo molte cose con spirito profetico le quali poi accadevano, conforme egli haveva profetizzato, e ciò è la verità. Decimo sesto [...] che hebbe grandissimo zelo dell Anime, e com li suoi Sermoni, et operazioni ridusse molti peccatori a penitenza, et alla osservanza delli commandamenti di Dio. E per il zelo della gloria divina desiderò spargere il suo sangue, et essere martire, e ciò è la verità. Decimo settimo [...] che in sua vita fece molti, et grandissimi miracoli, che sono veri miracoli, restituindo la salute à molti, e resuscitò morti, ed egli fù miracolosamente liberato da molti pericoli, e comandava alle Creature irraggionevoli, e queste l'ubbidivano, e ciò è la verità. Decimo ottavo [...] che in quanto egli visse, era tenuto, e reputato communemente da tutti per Santo, e lo chiamavano Santo, e come tale lo riverivano, e la fama della sua santità sempre continuò per tutta la sua vita, et anche doppo la morte, e ciò è la verità. [...] Vigesimo [...] che doppo la sua morte fù grandissimo il concorso dei fedeli di Cristo al suo funerale, e toccavano com le corone il suo corpo, e lo veneravano come Santo, e desideravano averele di Lui reliquie, e gl'havevano gran divozione, e cosi divulgossi la fama della sua santità, la quale è andata sempre crescendo senza interruzione veruna, e molti ricorrono alla di Lui intercessione, et il suo sepolcro è tenuto in venerazione, e le sue reliquie sono conservate com divozione, e ciò è la verità. Vigesimo primo [...] che doppo la sua morte hà fatti Iddio molti, e grandi miracoli, ò per mezzo dele sue reliquie, ò pure anche della sua invocazione, et intercessione, e pure anche continua à farne, li quali sono veri miracoli, conforme deporranno li Testimonii [...]" (APG, **Fondo Anchieta**, 1032, n.9, f.20r-f.23v, tradução nossa, grifos nossos).

na prática heróica de suas virtudes evangélicas. Daí a preocupação do procurador em especificá-las⁴⁸⁶.

No entanto, os artigos não apenas discriminam as virtudes e os votos obrigatórios. As perguntas são feitas de modo a sugerir ao depoente que o padre os praticara de maneira superlativa, isto é, que Anchieta tivera “sempre grande e excelente fé”, “ardentíssima caridade”, “em grau perfeito as virtudes Cardeais” e obedecia a seus superiores “com grandíssima reverência”, por exemplo⁴⁸⁷. O tom sugestionável dos artigos, direcionado para gerar depoimentos que enfatizassem a intensidade e a perfeição das virtudes do padre, tinha dois objetivos: primeiro, fazer do conjunto dos testemunhos um grande discurso apologético e propagandístico da santidade de Anchieta, uma tentativa de fortalecer retoricamente a sua causa junto ao Tribunal da Rota e à Congregação dos Ritos; em segundo lugar, caracterizar como heróica a prática virtuosa do padre, elemento cuja comprovação vinha se impondo como necessária nos julgamentos de canonização.

De fato, no curso do Seiscentos, a prática das virtudes em grau heróico acabou por se tornar condição indispensável para a beatificação de qualquer candidato; ou seja, era preciso demonstrar, com provas e testemunhos, que o exercício das virtudes era frequente, realizado com alegria e destemor, e em um grau que superava, em intensidade e excelência, os cristãos comuns, sobretudo no exercício da caridade, que seria a base de todas as outras virtudes⁴⁸⁸.

A maior valorização de candidatos à canonização que tivessem praticado as virtudes em grau heroico é coerente com as mudanças internas e o contexto histórico que a Igreja de Roma vivia em princípios do século XVII. Se a política de santificação da Santa Sé queria fazer dos novos santos modelos exemplares de comportamento e virtudes, colaborando assim para um maior disciplinamento religioso e social de sacerdotes e fiéis, nada melhor do que eleger aqueles que gozassem de larga notoriedade por serem excepcionalmente virtuosos. Além disso, promover a veneração a cristãos que se destacaram sobretudo por suas virtudes, e não tanto por aspectos sobrenaturais, era também uma forma de responder à crítica protestante.

É possível perceber ainda em dois outros artigos a preocupação do postulador, e, portanto, a importância dada a esse aspecto no julgamento, em apresentar Anchieta não só como exemplo heroico de virtudes, mas também como modelo de comportamento cristão. Vemos nos

⁴⁸⁶ Cf. DELOOZ, Pierre. Per un studio sociologico della santità. In: GAJANO, Sofia Boesch (org.). **Agiografia altomedioevale**. Bologna: Il Mulino, 1976, p.245; CRISCUOLO, Vincenzo; OLS, Daniel; SARNO, Robert. J. (coord.). **Le cause dei santi**. Sussidio per lo studium. 2ª.ed. Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2012, p.29.

⁴⁸⁷ APG, **Fondo Anchieta**, 1032, n.9, f.20v- f.21v.

⁴⁸⁸ Cf. SODANO, Giulio. Il nuovo modello di santità nell'epoca post-tridentina. In: MOZZARELLI, C.; ZARDIN, D. **I tempi del concilio**. Religione, cultura e società nell'Europa tridentina. Roma: Bulzoni, 1997, p.192-193.

artigos quarto e nono a clara intenção em obter depoimentos que também caracterizem Anchieta como exemplo de cristão e de sacerdote comprometido com a fé católica e com a Igreja, cumpridor disciplinado e empenhado de seus deveres clericais, praticante da liturgia, devoto e reverente aos cultos, aos santos e às missas.

Sensível ao fato de que era a prática virtuosa que mais vinha pesando nos julgamentos, Cepari acrescentou artigos sobre algumas outras virtudes que normalmente eram associadas às teologais e às cardeais, e que sublinhavam a intensidade da devoção espiritual e religiosa do candidato, como a humildade, a mortificação da carne e a intensa oração, pontuados nos décimo segundo, décimo terceiro e décimo quarto artigos.

Em apenas dois dos vinte e um artigos que compõem o interrogatório (15º e 17º) podemos observar perguntas especificamente voltadas para manifestações sobrenaturais, isto é, sobre profecias, milagres e o domínio sobre a natureza. Isto exemplifica algo que já havíamos observado, isto é, que apesar de não ter sido deixado de lado nos processos eclesiásticos, o feito sobrenatural vinha perdendo espaço e importância como elemento definidor na canonização de um cristão. Sem dúvida, o milagre ainda era o elemento central na constituição da fama de santidade entre a população católica, mas não para o julgamento da Igreja. O que vinha se afirmando nos últimos séculos, e parecia estar se consolidando na legislação canônica seiscentista como parâmetro predominante no reconhecimento eclesiástico da santidade, era a interpretação do feito sobrenatural como efeito, consequência da perfeição e total entrega (grau heroico) do santo na prática das virtudes⁴⁸⁹. Vimos, ao analisar o “Elogio”, como essa interpretação já se fazia presente na literatura hagiográfica. No texto, as curas milagrosas e o domínio sobre a natureza, por exemplo, são resultados da moral reta e da excepcional caridade de Anchieta. No interrogatório, o procurador também busca demonstrar essa conexão entre virtude heróica e curas milagrosas ao perguntar, no oitavo artigo, se não teria sido por “ardentíssima caridade aos próximos” que Anchieta teria realizado “muitas obras de misericórdia corporal e espiritual”⁴⁹⁰.

Para além de querer comprovar a excepcionalidade e perfeição das virtudes e a demonstração de poderes sobrenaturais por Anchieta, signos indispensáveis de identificação da santidade católica, além da exemplaridade do seu compromisso com a fé e com a Igreja Católica, o interrogatório também busca destacar no padre outro aspecto que passou a integrar

⁴⁸⁹ Cf. WOODWARD, Kenneth L. **A fábrica de santos**. São Paulo: Siciliano, 1992, p.70-71; PAPA, Giovanni. **Le cause di canonizzazione nel primo periodo della Congregazione dei Riti** (1588-1634). Città del Vaticano: Urbaniana University Press, 2001, p.155-156.

⁴⁹⁰ APG, **Anchieta**, 1032, n.9, f.20v- f.21r, tradução nossa.

o modelo da santidade canonizada pós-tridentino e a ser bastante valorizado nos processos: a atuação apostólica. Os artigos quinto, oitavo e décimo sexto evidenciam que o postulador quer destacar uma determinada versão do apostolado de Anchieta, isto é, a do padre como propagador da fé católica junto aos gentios, mas principalmente como liderança religiosa ativa junto aos “pecadores”, cristãos que haviam se desviado da “verdadeira Religião, e fé”, reconduzindo-os à mesma e impondo a sua obediência “aos comandos de Deus”⁴⁹¹. Da mesma forma que muitos promotores de causas de santidade em princípios do século XVII, em tempos de contra-ataque pesado às novas confissões, que se enraizavam em algumas partes da Europa e haviam tomado parte do rebanho católico, Cepari oferece munção à Igreja de Roma. Propõe, como já se fazia, a veneração a mais um santo como estratégia de edificação e de reconquista religiosa. De edificação porque propunha como modelo exemplar um apóstolo ativo, heroico, disposto a tudo, inclusive à morte, para defender, propagar e fortalecer a fé e a Igreja Católica, uma inspiração para sacerdotes em geral, e missionários em particular, atuantes nos “fronts” da guerra religiosa que se travava; de reconquista porque atraía os fiéis com a possibilidade do contato com a graça divina através de seus poderes sobrenaturais.

Por fim, os últimos artigos (18º, 20º e 21º), que tratam sobre a fama de santidade do padre, o fazem, naturalmente, de maneira bem diferente dos auditores da Rota, que não tinham o interesse em obter nenhuma prova positiva. Comprometido em comprovar com solidez a reputação de santo de Anchieta e não deixar nenhuma margem à dúvida, Cepari formula as perguntas de modo bastante sugestivo a obter respostas que confirmem a existência da fama de santidade do padre em vida, muito importante para confirmar a prática perfeita das virtudes e a existência de testemunhas oculares diretas, e sua continuidade após a morte, fundamental para demonstrar a consistência e relevância da devoção ao religioso. Os artigos também procuram obter, e induzir, exemplos de uma crença generalizada na reputação do padre, como a veneração ao seu sepulcro e relíquias e os pedidos por sua intercessão, provas essenciais para demonstrar a veracidade da fama.

Assim, o Padre Virgílio Cepari cuidou para que os processos apostólicos a serem conduzidos em diferentes cidades para fins de beatificação e canonização de Anchieta resultassem em provas consistentes e bem adequadas aos novos parâmetros de canonização, e assim levassem Anchieta rapidamente aos altares católicos.

⁴⁹¹ APG, **Anchieta**, 1032, n.9, f.20v; f.22v.

Entre 1626 e 1628, os processos apostólicos foram realizados com considerável sucesso nas províncias brasileira e portuguesa da Companhia de Jesus⁴⁹². Nas cidades onde foram realizados os inquéritos, os jesuítas responsáveis pela causa e os apoiadores da mesma mobilizaram suas redes de colaboração e solidariedade para obterem resultados expressivos e relevantes juridicamente. O empenho funcionou. Foram registrados os depoimentos de mais de cem pessoas, a maioria na América Portuguesa, onde Anchieta havia passado a maior parte da sua vida e, portanto, onde se concentravam mais testemunhas da sua vida e de seus feitos. Os jesuítas portugueses, apesar de terem reunido um número menor, contaram com testemunhas consideradas de maior relevância nos processos, isto é, pessoas de autoridade eclesiástica e laica, além de alguns nobres⁴⁹³. Na província brasílica, havia um sério complicador. Como Salvador, capital administrativa e política do Brasil e principal centro religioso e eclesiástico do território, acabara de ser retomada pelas forças luso-espanholas das mãos dos invasores holandeses, não houve possibilidade de realizar ali um inquérito, muito menos de obter o depoimento das autoridades que ali se encontravam. A solução foi tentar reunir o máximo de testemunhos possível em outros locais, de modo a apresentar um rol quantitativo considerável, que demonstrasse a amplitude da fama de santidade de Anchieta no território⁴⁹⁴.

O Padre Cepari acompanhou atentamente o andamento da causa, recebendo os resultados das investigações realizadas nas províncias e encaminhando pessoalmente cópias

⁴⁹² Na província portuguesa, os processos apostólicos foram realizados entre 1626 e 1628 em Évora e em Lisboa. Na primeira, os procedimentos foram rapidamente realizados, tendo início e fim no ano de 1626. Em Lisboa, os trabalhos começaram em 1627 e foram concluídos no ano seguinte. Na província brasileira, a investigação foi feita no Rio de Janeiro e em São Paulo, entre 1627 e 1628, e em Olinda, onde começou e terminou no mesmo ano de 1628. Cópias destes processos, em latim, encontram-se na biblioteca do Pateo do Collegio (São Paulo, SP), no ASV, **Congregazione dei Riti**, Processus n.304 [Processo Apostólico do Rio de Janeiro], n. 305 [Processo Apostólico de São Paulo], n. 307 [Processos Apostólicos de Lisboa e de Évora] e no APG, **Fondo Anchieta**, 1032, n.9 [Processo Apostólico de Olinda].

⁴⁹³ No processo de Évora, das nove testemunhas, três são membros mais elevados da hierarquia eclesiástica local, uma madre superiora, uma abadessa e o Cônego da Sé de Évora, Pedro Álvares Corrêa d'Azeredo. No processo de Lisboa, das 17 testemunhas, quatro são autoridades do poder civil (juízes e expedidores da Casa de Suplicação de Lisboa), dois são cavaleiros da Ordem de Cristo e dois são nobres da casa real, a saber, Salvador Correa de Sá e Francisco Soares de Abreu. ASV, **Congregazione dei Riti**, Processus n.307; APG, **Fondo Anchieta**, 1032, n.11, "Summarium Num.19", p.36-39. Desde o período medieval, o testemunho de pessoas responsáveis por ofícios públicos de alguma importância, ou pessoas conhecidas por sua conduta correta e alvos de deferência geral, era considerado mais importante no reconhecimento eclesiástico da autenticidade da fama de santidade de um cristão. No caso das sociedades católicas europeias seiscentistas, hierarquizadas pelos valores sociais da nobreza, as testemunhas mais importantes em um processo eclesiástico costumavam ser as lideranças nobres e régias e autoridades da Igreja. Cf. CRISCUOLO, Vincenzo; OLS, Daniel; SARNO, Robert J. (coord.). **Le cause dei santi**. Sussidio per lo studium. Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2012, p.69-70.

⁴⁹⁴ Na província brasileira foram recolhidos 82 testemunhos, sendo 10 em Olinda, 19 em São Paulo e 53 no Rio de Janeiro, único local onde os jesuítas conseguiram incluir dois nobres portugueses como testemunhas: Gonçalo Correa de Sá e Martim de Sá. ASV, **Congregazione dei Riti**, Processus, n.304, 305; APG, **Fondo Anchieta**, 1032, n.11, "Summarium Num.25", p.46-47. É evidente a aliança existente entre os jesuítas ligados à causa de Anchieta, no Brasil e em Portugal, e a família Sá. Desde a fase informativa, membros dessa importante família da nobreza lusa, que tinha grande poder e influência no governo e no funcionamento da América Portuguesa, já colaboravam.

traduzidas para o latim ao Tribunal da Rota⁴⁹⁵. Consta de junho de 1630 o último registro de depósito de cópias dos processos feitos no Rio de Janeiro e em São Paulo, os últimos que faltavam.

Curiosamente, depois desse registro, a campanha canonizadora e o processo eclesiástico entraram em um estado de estagnação quase total. Os apoiadores da campanha, na Europa e no Brasil, pareciam aguardar o desenrolar do processo na Santa Sé. Em 1631, uma reimpressão do “Elogio” em Nápoles, em fôlio, novamente pela tipografia de Scoriggio e novamente financiada pela Congregação dos Clérigos da Assunção, evidencia que ao menos aquele grupo tentava manter a campanha ativa. De fato, esta havia funcionado. A causa em prol da canonização fora aberta junto à congregação responsável e os trâmites burocráticos corriam até então com bastante rapidez. Em termos institucionais, os jesuítas apoiadores e promotores da causa no Brasil e em Portugal nada mais tinham a fazer a não ser aguardar a análise dos processos apostólicos realizados.

No entanto, pelos quinze anos seguintes, as mobilizações em prol da canonização de Anchieta, nas suas duas frentes, biográfica e jurídica, tanto no Novo quanto no Velho Mundo, viveram uma espécie de inércia quase completa⁴⁹⁶. As exceções seriam as publicações de duas “Vidas” em italiano, baseadas naquela escrita por Beretário. Uma foi impressa em 1639, em Messina, e a outra, em 1643, em Bolonha. Ambas são traduções feitas por jesuítas. Porém, essas talvez não sejam de fato exceções à paralisia da campanha, pois parecem não integrar a mesma. Como já analisamos, apesar de divulgarem uma imagem de Anchieta caracterizada pelos signos típicos da santidade católica, essas biografias não parecem ter sido publicadas com fins de colaborar para fortalecer a campanha ou estimular o andamento da causa⁴⁹⁷. Visto o contexto de arrefecimento das iniciativas jurídicas e propagandísticas para promover José de Anchieta aos altares, nossa hipótese ganha força. As publicações de 1639 e 1643 parecem se relacionar a conjunturas e circunstâncias locais muito específicas e não à campanha canonizadora.

⁴⁹⁵ Os registros dos depósitos das cópias dos processos no Tribunal da Rota pelo Padre Cepari se encontram em APG, **Fondo Anchieta**, 1032, n.43.

⁴⁹⁶ No apêndice B, ao final desta tese, apresentamos uma cronologia da campanha canonizadora de José de Anchieta promovida pelos jesuítas entre 1598 e 1672 integrando as duas frentes, biográfica e jurídica. Incluímos na mesma as publicações de biografias que não defendem abertamente a canonização do jesuíta, mas que, a nosso ver, contribuíram para a divulgação da imagem virtuosa e da fama de santidade de Anchieta na Europa seiscentista.

⁴⁹⁷ Analisamos os prováveis motivos para a publicação dessas duas biografias no capítulo 2. No caso da de 1639 parece predominar o propósito da edificação interna, isto é, dos próprios membros da Companhia ou de religiosos em geral, enquanto a de 1643 parece ser uma publicação voltada para um público mais geral, laico, mas igualmente com propósitos mais edificantes.

Não há indícios de que o processo tenha sido oficialmente suspenso, ao contrário do que apontaram alguns historiadores contemporâneos da Companhia⁴⁹⁸. Mas, sem dúvida, ficou formalmente parado entre 1631 e 1652, quando sua retomada foi registrada na Congregação dos Ritos⁴⁹⁹. A estagnação da causa anchietana, ao menos em termos processuais, pode ser atribuída, em parte, ao falecimento do procurador responsável pela mesma, o Padre Cepari, morto em 1631. A ampla reforma canônica realizada por Urbano VIII também ajuda a explicar a paralisia que o processo de Anchieta conheceu entre as décadas de 1630 e 1650. O decreto papal que vetou a Sagrada Congregação dos Ritos de dar prosseguimento a processos de canonização, beatificação ou declaração de martírio de um servo de Deus antes que fossem transcorridos cinquenta anos de sua morte data de 1627, quando o processo de José de Anchieta estava em curso, e assim continuou até 1630. Contudo, devemos considerar que, entre 1627 e 1631, ano em que param os registros na Congregação sobre o processo do jesuíta do Brasil, nada é feito em Roma. A Santa Sé apenas recebeu os resultados dos processos apostólicos vindos de Portugal e da América, cuja realização havia sido ordenada antes da regra dos cinquenta anos. Assim sendo, podemos assumir que a Congregação cumpriu o novo decreto papal desde a sua promulgação. Uma vez que as inquirições já haviam sido ordenadas, foram realizadas, enviadas para a Congregação e guardadas para serem analisadas quando se cumprisse o tempo de espera determinado e a causa pudesse ser retomada. De fato, os registros da Congregação dos Ritos apontam para motivos institucionais, ou seja, a causa não teria prosseguido por conta de novos decretos do papa Urbano VIII, que teriam forçado a estagnação para posterior progresso, mas não discriminam quais⁵⁰⁰. Em termos concretos, o que podemos

⁴⁹⁸ Segundo o Padre jesuíta Hélio Abranches Viotti, considerado por muitos dos seus pares o maior estudioso da vida e do processo de canonização de Anchieta, a causa foi suspensa na década de 1630 por causa da determinação papal de que não fossem promovidas novas causas, senão após cinquenta anos da morte do servo de Deus. O decreto de Urbano VIII data de 1627. Cf. VIOTTI, Pe. Helio Abranches. **A Causa de beatificação do Ven. Padre José de Anchieta**. Rio de Janeiro: Mensageiro do Coração de Jesus, 1953, p.14; MOUTINHO, Pe. Murillo, S.J. **Bibliografia para o IV centenário da morte do beato José de Anchieta (1597-1997)**. São Paulo: Edições Loyola, 1999, p.106; CRISCUOLO, Vincenzo; OLS, Daniel; SARNO, Robert J. **Le cause dei santi**. Sussidio per lo studium. Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2012, p.173.

⁴⁹⁹ ACDS, **Index**, Reg.Decr.S.D.(1592-1654), f.911; f.915.

⁵⁰⁰ “[...] Verum Supervenientibus decretis Urbani Octavi non fuit ulterius in Causa processos [...]”. “[...] Contudo, por conta dos decretos de Urbano Oitavo que se sobrepuseram, o processo em Causa não foi adiante [...]”. Tradução nossa. APG, Anchieta, 1032, n.42. Contudo, a hipótese que explica a paralisação jurídica da causa de Anchieta apenas em virtude dos decretos urbanianos, em particular o dos cinquenta anos, apresenta fragilidades. A comparação do andamento do processo de Anchieta com o de outros candidatos contemporâneos evidencia isso. O caso do Padre Pedro Claver, jesuíta, também missionário na América, morto em 1654, nos parece significativo. De acordo com a nova legislação canônica, uma causa em prol da canonização de Claver só poderia ser introduzida em 1704. Contudo, na década de 1690, os processos informativos já estavam em Roma, e um processo para averiguar a inexistência de culto público já estava em curso. Antes do cumprimento dos 50 anos já corriam os processos apostólicos. Tal situação nos permite considerar que outras questões, para além da legislação canônica, colaboraram para o estado de paralisia que caracterizou o processo de canonização de José de Anchieta entre os

verificar é que apenas em 1646 a província jesuítica do Brasil voltou a registrar movimentações que indicavam seu interesse na retomada oficial da causa na Santa Sé.

Independente de terem havido outras razões para o arrefecimento das iniciativas e da pressão jurídica, no caso dos padres apoiadores da causa no Brasil, o decreto papal fornece uma explicação razoável para uma nova mobilização pró-canonizadora só ter sido registrada em 1646. No ano seguinte, completavam-se cinquenta anos da morte de Anchieta. A causa poderia ser retomada.

anos 1630 e 1650. Mas a investigação e a análise dessas prováveis questões ultrapassam o escopo dessa pesquisa. Cf. ARSI, **Santi e Beati della Compagnia di Gesù** (Inventario), p.23.

3.3. Um novo fôlego para a campanha: a retomada do processo eclesiástico (1646-1668)

Na tarde de 10 de agosto de 1646, no colégio da Companhia de Jesus em Salvador, na capitania da Bahia, o Padre Provincial Francisco Carneiro presidiu mais uma sessão da Congregação da província jesuítica do Brasil. Na ata da reunião daquele dia, foram registrados quinze pedidos dirigidos à Cúria Geral da Ordem que seriam levadas pelo Padre Gregório de Barros, eleito procurador da província pela própria Congregação. Encabeçando a lista estava o pedido enfático para que o papa Inocêncio X beatificasse e canonizasse José de Anchieta. “Temos ordenado aquele [negócio], que seja tratado com grande cuidado e zelo”, foi a resposta do governo romano da Companhia⁵⁰¹.

De fato, em fins da década de 1640, o Padre Nuno da Cunha, representante da Assistência lusitana junto ao governo geral da Ordem, estava em contato com a Sagrada Congregação dos Ritos a fim de promover a retomada e o prosseguimento da causa de Anchieta nos tribunais da Santa Sé. Nos anos seguintes, pelo menos até fins da década de 1660, observamos novamente uma mobilização contínua, tanto nas províncias brasileira e portuguesa quanto por parte da Cúria da Companhia na realização de novas investigações e processos que atendessem às exigências jurídicas romanas e resultassem no avanço da causa do Padre José na Congregação dos Ritos. A campanha fora, assim, retomada, mas essencialmente pela via jurídica⁵⁰².

Entre 1649 e 1651, diversas cartas postulatórias foram enviadas ao papa Inocêncio X pedindo a retomada oficial do processo e a beatificação e canonização do Padre Anchieta. Tal

⁵⁰¹ “Postulata Congregationis provincialis Provinciae Brasilicae anni 1646 et simul responsa. 1m. Postulatum: Ut urgeatur negotium Canonizationis P. Josephi Anchietae. Rs. Comendatum illud habemus, ut magna cura, et zelo tractatur”. “Solicitações da Congregação provincial da Província Brasília no ano de 1646 e juntamente as respostas. 1º. Solicitação: Que seja acelerado o negócio da Canonização do P. José Anchieta. Rs. Temos ordenado aquele, que seja tratado com grande cuidado e zelo”. (ARSI, **Congr.** 71, f.270r, tradução nossa).

⁵⁰² “Hodie ad modum R. Pr.s Nunes de Cugna Societatis Iesu pro Regno Portugalliae Assistens pro zelo quem habet promovendi/promocendi Causas suae Assistentiae consuluit me quid agendus sit pro reassumptione et prosecutione dictae Causae”. “Desta maneira, agora o Reverendo Padre Nuno da Cunha da Sociedade de Jesus, Assistente para o Reino de Portugal, por zelo é quem tem promovido as Causas da sua Assistência, me consultou sobre o que foi sendo trazido para a retomada e prosseguimento da dita causa”. (APG, **Fondo Anchieta**, 1032, n.42, tradução nossa). Cartas entre o procurador geral da Companhia e a Congregação dos Ritos, trocadas entre as décadas de 1650 e 1660, além de outros registros, demonstram a mobilização da Cúria romana jesuítica para fazer avançar a retomada da causa. Cf. Ibid. De 1646 até o fim do século XVII, temos notícia da publicação de mais seis biografias sobre Anchieta. Três delas são reimpressões da biografia impressa em 1643, publicadas em 1651, 1658 e 1670, e como já analisamos no capítulo 2, não estavam claramente associadas à Companhia, apresentando um caráter sobretudo edificante, e pareciam mais voltadas para atender a um público devoto consumidor deste tipo de literatura. Infelizmente não conseguimos localizar o “Compendio Panegyrico do P. Joseph de Anchieta”, de autoria do Padre jesuíta Manuel Monteyro e publicado em 1660 em Lisboa. Das seis biografias impressas desde a retomada da campanha, em 1646, a única que nos parece vinculada à mesma é a que foi escrita por Simão de Vasconcelos e publicada em 1672. Trataremos desta no capítulo 4.

correspondência nos dá a medida do quanto os jesuítas promotores da campanha, em Portugal e no Brasil, vinham se empenhando para recrutar aliados políticos importantes que pudessem colaborar para a reativação da causa. As cartas foram enviadas por representantes das dioceses de Évora e Coimbra, pelo prelado administrador da diocese do Rio de Janeiro, pelos representantes do senado das cidades de Salvador, Rio de Janeiro e Coimbra, pelos governadores do Rio de Janeiro e de Ilhéus, e pelo reitor e mais quarenta e um membros da Universidade de Coimbra, cujas assinaturas constam no final da correspondência⁵⁰³. Utilizar as súplicas de personalidades ou instituições com autoridade eclesiástica ou laica através de cartas postulatórias a fim de promover a abertura ou a agilidade no andamento de uma causa era uma estratégia muito comum, e geralmente eficiente, dos grupos promotores⁵⁰⁴. Os jesuítas que promoviam a causa de Anchieta na Europa já haviam recorrido à instância do rei Filipe IV junto ao papa nos anos 1620. Agora, o grupo promotor voltava-se para outras autoridades, principalmente nos locais onde Anchieta havia vivido e atuado, e, portanto, onde a fama de santidade do padre poderia ser defendida com mais vigor e interesse, como em Coimbra, Salvador e Rio de Janeiro. Por outro lado, o apoio de autoridades destas cidades e de Évora à campanha de canonização também sugere que eram nesses locais que os jesuítas tinham apoio e alianças políticas razoavelmente sólidas⁵⁰⁵. A pressão funcionou e, em 1652, o processo de beatificação e canonização de Anchieta foi oficialmente retomado na Sagrada Congregação dos Ritos⁵⁰⁶.

Diferente do que pudemos observar na primeira fase da campanha, ao longo das primeiras décadas do Seiscentos, quando as biografias e elogios de caráter hagiográfico e os processos jurídicos formavam duas frentes paralelas e complementares da campanha de Anchieta, na retomada da causa, a relação quase simbiótica entre as duas frentes se modificou. Durante a primeira fase, as investigações iniciais feitas por alguns jesuítas na província do

⁵⁰³ As cartas postulatórias que mencionamos estão preservadas no APG, **Fondo Anchieta**, 1032, n.33.

⁵⁰⁴ Cf. CAFFIERO, Marina. Santità, politica e sistemi di potere. In: GAJANO, Sofia Boesch (org.). **Santità, culti, agiografia**. Temi e prospettive. Roma: Viella, 1997, p.363.

⁵⁰⁵ Considerando que em Coimbra e em Évora os jesuítas eram figuras muito influentes socialmente desde o século anterior, atuando principalmente através de suas instituições de ensino, não é estranho que tenham recorrido às autoridades destas cidades. Apesar de serem apoiadores importantes do governo restaurado português, inclusive o próprio Padre Nuno da Cunha, que tratou de questões ligadas ao padroado luso junto à Congregação de Propaganda Fide em nome do rei D. João IV, os jesuítas de Portugal não recorreram ao auxílio do monarca lusitano na causa de Anchieta. O motivo, ao que nos parece, era o não reconhecimento do novo governo restaurado pelo governo pontifício, situação que perdurou até o fim da Guerra da Restauração, em 1668. Utilizar o apoio de um rei cuja autoridade não era reconhecida pela Santa Sé e cuja existência gerava uma enorme pressão dos espanhóis sobre o papado certamente não seria uma boa estratégia para ajudar a causa de Anchieta. Cf. RODRIGUES, Francisco. **A Companhia de Jesus em Portugal e nas missões**. Porto: Apostolado da Imprensa, 1935; CAMENIETZKI, Carlos Ziller. **O Paraíso Proibido**. A censura ao paraíso brasileiro, a Igreja portuguesa e a Restauração de Portugal entre Salvador, Lisboa e Roma. Rio de Janeiro: Editora Multifoco, 2014.

⁵⁰⁶ Cf. ASV, **Congregazione dei Riti**, Processus, n.320.

Brasil a mando dos Padres Pero Rodrigues e Fernão Cardim resultaram em um material testemunhal informativo utilizado pelo primeiro para escrever a sua “Vida” de Anchieta. Foi com base nesta biografia e nas outras publicadas na Europa, que contavam sobre as virtudes, as maravilhas e a fama do padre, que os procuradores dos processos informativos e apostólicos obtiveram informações para elaborar os inquéritos aos quais as testemunhas seriam submetidas, e que deveriam confirmar aquelas informações. Ao mesmo tempo, a divulgação e a circulação dessas mesmas biografias na América Portuguesa e em terras europeias também colaboravam para aumentar a fama de santidade de Anchieta, elemento utilizado pelos promotores da causa para pressionar as autoridades eclesiásticas romanas. Quando o processo foi oficialmente instaurado, o material jurídico foi uma das bases para a elaboração do “Elogio”, publicado para servir como mais um instrumento de divulgação e de pressão para o andamento jurídico da causa.

Na retomada do processo, o material biográfico, que vinha sendo utilizado até então como fonte de informação e material de divulgação, ou seja, como suporte indireto da causa jurídica, foi utilizado diretamente pelo promotor da mesma como material de comprovação da prévia existência da fama de santidade de Anchieta. Ao lado dos processos apostólicos, as “Vidas” escritas por Pero Rodrigues, Sebastião Beretário, Estevão Paternina e aquela publicada em 1643, em Bolonha, são citadas pelo procurador geral da Companhia de Jesus em carta à Congregação dos Ritos como provas, pois trariam o registro de testemunhos juridicamente autênticos sobre os feitos sobrenaturais e a fama de santidade do Padre José dados por pessoas que haviam convivido com o padre⁵⁰⁷.

Assim, desde 1646, uma segunda etapa da campanha em prol da canonização de José de Anchieta se desenrolou entre a América Portuguesa, o reino lusitano e a Santa Sé. Novas

⁵⁰⁷ Em correspondência à Congregação dos Ritos, o então procurador geral da Companhia, Padre Phirro Gherardi, respondeu às observações feitas pelo Promotor da Fé sobre a reativação da causa. Provavelmente respondendo à crítica sobre a falta de consistência das provas sobre a fama de santidade de Anchieta, o procurador citou as biografias escritas por Rodrigues, Beretário, Paternina e a publicada em 1643 em Bolonha, além de duas outras obras históricas que também apresentam a fama de Anchieta, como exemplos de comprovação: “Fama Sanctitatis deductur tam ex dictis Processibus confectus autoritate Apostolica quam ex testimonio aliquot scriptorum qui praefati Servi Dei gesta vel Incidenter vel ex professo referent, inter quos praecipue sunt três Sacerdotes dicte Societatis, nempè Petrus Rodericus Provincialis Brasiliae e qui Lusitano Sermone vitam dicti Servi Dei quatuor Libris historiae digessit. Sebastianus Baretarius eiusdem Societatis qui similem vitam latino sermone copiosus quinque libris conscripsit, et typis edidit Lugdunis anno 1617. Sebastianus de Paternina qui eandem Castellano Sermone [...] elgaut libro impresso Salmantrice anno 1618. Ac incertus Author qui panter illam accurate italico Sermone, scripsit, ac impressit Bononiae anno 1643 [...]”. (APG, 1032, **Anchieta**, n.42, doc.140). As duas obras citadas são a biografia de Inácio de Loyola, escrita pelo Padre Eusébio Nieremberg e a Crônica escrita pelo Padre Balthazar Telles. A primeira foi publicada sob o título de “Vida del glorioso Patriarca San Ignacio” em 1631, e a segunda sob o título “Chronica da Companhia de Jesu, na Provincia de Portugal”, cujas duas partes foram publicadas respectivamente em 1645 e 1647. Cf. CARAYON, Auguste. **Bibliographie historique de la Compagnie de Jésus**. Genebra: Slatkine Reprints, 1970.

exigências jurídicas impostas ainda pelas reformas canônicas do papa Urbano VIII, principalmente a comprovação do “non cultu”, lentificaram bastante o andamento da causa em Roma, e durante as décadas seguintes pouco se avançou. Como a comprovação da inexistência de um culto público a um candidato à canonização só foi imposta como pré-requisito para a abertura de um processo em 1634, com a famosa constituição apostólica “Caelestis Hierusalem Cives”, quando os processos apostólicos da causa de Anchieta já haviam sido realizados, essa comprovação foi exigida na retomada da causa para que a mesma pudesse prosseguir⁵⁰⁸.

No entanto, em 1668 o processo entrou novamente em um estado de paralisia. Até onde pudemos verificar, a paralisação ou suspensão da causa não foi determinada oficialmente pela Sagrada Congregação dos Ritos nem o foi a pedido da Cúria Geral da Companhia de Jesus, como afirma o Padre Hélio Viotti, estudioso do tema⁵⁰⁹. Nossa hipótese é que a causa de Anchieta foi informalmente bloqueada pela Santa Sé por pressão da monarquia espanhola, contrária à canonização de um religioso que atuara em um território reivindicado pelos portugueses na Guerra da Restauração. A Cúria Geral da Companhia não teria feito nenhum movimento contrário, tanto por estar sendo pressionada pelos castelhanos, que denunciavam o apoio de jesuítas portugueses à causa brigantina, como por desentendimentos do Padre Geral, João Paulo Oliva, com o grupo que liderava a província jesuítica brasileira. De fato, desde a década de 1650, por causa das pressões e ameaças do rei hispânico ao governo da Companhia, os jesuítas enviados das províncias da Assistência lusa à Roma eram mal recebidos pelo preposto geral⁵¹⁰.

A resistência às demandas e mesmo à presença de jesuítas de origem lusa por parte da Cúria Geral da Ordem nesse período somada à pressão espanhola contrária a quaisquer

⁵⁰⁸ Cf. CRISCUOLO, Vincenzo; OLS, Daniel; SARNO, Robert J. (coord.). **Le cause dei santi**. Sussidio per lo studium. Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2012, p.174.

⁵⁰⁹ Cf. VIOTTI, Pe. Helio Abranches. **A Causa de beatificacao do Ven. Padre Jose de Anchieta**. Rio de Janeiro: Mensageiro do Coracao de Jesus, 1953, p.15.

⁵¹⁰ Durante a Guerra da Restauração (1640-1668), o ambiente em Roma se apresentava bastante desfavorável aos jesuítas da Assistência portuguesa, que eram vistos como apoiadores ativos do duque de Bragança, considerado um mero rebelde pela monarquia hispânica, cuja influência sobre a Santa Sé ainda era muito grande. Felipe IV pressionava através de cardeais aliados e de enviados seus para que nenhuma proposta dos jesuítas portugueses fosse aprovada nas congregações da Igreja romana. Intimidou também a Cúria Geral da Ordem. Em carta de 1652, endereçada ao novo preposto geral, Goswino Nickel, o rei reclama da maneira desfavorável com que seus companheiros vinham tratando assuntos que tocavam os interesses da Espanha em Roma, e ameaça tratar com pouco cortesia os jesuítas que estivessem em domínios hispânicos. A partir de então, a Cúria jesuítica não tolerou mais intervenções dos padres portugueses na política da Santa Sé. Nas décadas de 1650 e 1660, os enviados da Assistência lusa a Roma, inclusive os do Brasil, foram muito mal recebidos pelo governo geral da Ordem, que não desejava colocar a Companhia em posição de alvo da fúria hispânica. Cf. ASV, **Fondo Gesuiti**, n.13, doc.8; CAMENIETZKI, Carlos Ziller. O papa, os bispos e os reis. A restauração da independência política de Portugal e o problema da Igreja Lusitana (1640-1668). In: AGNOLIN, Adone et al. (org.). **Contextos missionários**: religião e poder no Império português. São Paulo: Hucitec-Fapesp, 2011, p.110-123; CAMENIETZKI, Carlos Ziller. **O Paraíso proibido**. A censura ao paraíso brasileiro, a Igreja portuguesa e a Restauração de Portugal entre Salvador, Lisboa e Roma. Rio de Janeiro: Editora Multifoco, 2014.

propostas de portugueses nas congregações pontifícias parecem ter colaborado para que a causa de Anchieta corresse de maneira mais lenta na Santa Sé desde a sua retomada oficial, e acabasse sendo deixada de lado, ao menos por um tempo, em fins dos anos 1660. Ainda que os trâmites jurídicos tenham se tornado muito técnicos e detalhados, nos parece claro que a aprovação, a reprovação, o retardo ou a aceleração de um processo de canonização estão ligados também a julgamentos e interesses pessoais dos avaliadores e dos juízes. O “lobby” praticado pelos grupos de religiosos e leigos que apoiavam uma causa de canonização desempenhava um papel importante no andamento de um processo, ainda que não definitivo⁵¹¹. A comprovação desta hipótese, contudo, está além dos objetivos dessa tese.

Por fim, para além do curioso desenrolar processual da causa do Padre Anchieta, nos parece fundamental compreender por que a Cúria romana da Companhia e alguns grupos de jesuítas europeus, através da elaboração e da divulgação de um determinado discurso sobre a santidade do companheiro e da realização de um processo jurídico, buscaram, durante boa parte do século XVII, a canonização deste padre do Brasil.

⁵¹¹ O apoio e o “lobby” eram praticados pelos chamados “grupos de pressão”, ou seja, grupos de religiosos e/ou leigos que atuavam direta e indiretamente das mais diversas formas para promover o reconhecimento papal de seus candidatos a santos. Cf. DELOOZ, Pierre. *Per un studio sociologico della santità*. In: GAJANO, Sofia Boesch (org.). *Agiografia altomedioevale*. Bologna: Il Mulino, 1976, p.240.

3.4. Fazer um santo para a Companhia

A santidade é um fenômeno que possui muitas dimensões. Entre os católicos, em termos teológicos, santificar significa reconhecer a existência de algum grau de relação entre o poder divino e o santo, através do qual a vontade de Deus se faz presente no mundo; em termos religiosos, significa reconhecer a condição espiritual superior do santo em relação aos fiéis comuns, visto que aquele é considerado um instrumento divino. Canonizar seria santificar para toda a Igreja, ou seja, fazer reconhecer a condição espiritual superior e divina, em alguma medida, de um indivíduo perante todos os católicos. Socialmente, a santidade atribuída a alguém pode servir como um elemento de identificação de um grupo ou comunidade. Politicamente, a santidade pode ser usada como instrumento de poder⁵¹².

Ao se empenhar para obter a canonização de um membro seu, uma ordem religiosa pode fazer daquele santo, figura dotada de uma aura de divindade, considerada expressão do poder e da vontade de Deus e espiritualmente superior, um elemento que identifica todo o grupo, um representante seu, assim como estender seus atributos divinos e de superioridade espiritual a todos os companheiros⁵¹³. Em termos políticos, essa identificação do santo com a sua ordem religiosa pode dotar a mesma de maior força, influência e importância em suas ações e posicionamentos junto a governos e sociedades católicas, pois se relacionariam, por intermédio do santo, ao poder e à vontade de Deus. Não foram raras as vezes em que ordens religiosas instrumentalizaram politicamente a condição de santidade de seus membros, e ainda mais comuns eram as iniciativas para canoniza-los. No século XVII, quase todas as famílias religiosas buscavam se justificar, se identificar e se fortalecer perante os fiéis e a Igreja divulgando coletâneas hagiográficas nas quais figuravam as trajetórias de alguns de seus membros vestidos em roupas de santo⁵¹⁴.

Com a Companhia de Jesus não foi diferente. Muito pelo contrário. Ainda no século XVI, os jesuítas já se autorrepresentavam, interna e externamente, como missionários heroicos, virtuosos e dotados de certa aura de santidade, características identificadas como heranças do fundador da Ordem e expressas nos martírios que alguns companheiros vinham sofrendo na

⁵¹² Cf. GAJANO, Sofia Boesch. **La santità**. Roma-Bari: Editori Laterza, 1999. Introdução, p.VI-VII.

⁵¹³ Cf. DELOOZ, Pierre. Per un studio sociologico della santità. In: GAJANO, Sofia Boesch (org.). **Agiografia altomedioevale**. Bolonha: Il Mulino, 1976, p.227.

⁵¹⁴ Cf. ROZZO, Ugo (org.). **Il libro religioso**. Milão: Edizioni Sylvestre Bonnard, 2002, p.58.

pregação da fé⁵¹⁵. Ao longo da primeira metade do Seiscentos, em diversas publicações apologéticas sobre grupos ou membros individuais, os jesuítas representavam a Companhia em vestes de primeira e mais importante ordem missionária mundial, e construíram uma identidade coletiva caracterizada pelo apostolado universal e heroico, que os apresentava como os únicos herdeiros da igreja apostólica de Cristo. Isso é bem visível em obras como os “Tableaux des personnages signalés de la Compagnie de Jésus” (1623), e a “Imago Primi Saeculi” (1640). Nelas, a Companhia é representada pelos seus varões mais ilustres, exemplos e, ao mesmo tempo, representantes de todos os outros companheiros, que compartilhariam das mesmas virtudes e valores. O que foi dado a ver e ler, portanto, era uma ordem religiosa formada por santos, beatos, mártires e servos de Deus, todos varões insígnies em virtudes, cujas trajetórias deveriam inspirar o público interno e exaltar a identidade jesuíta para o público externo. Nas obras, eles são os novos apóstolos universais, ativos, militantes e propagadores da fé, herdeiros de Cristo, e, por isso, abençoados e justificados em suas atividades. A divulgação dessa autorrepresentação coletiva aponta para o tipo de atuação social e política que a Companhia pretendia fortalecer e consolidar, inclusive através de publicações propagandísticas, junto a governos laicos e ao papado, isto é, uma inserção participativa no funcionamento e no governo das sociedades católicas através das várias atividades do seu apostolado, na Europa e fora dela.

Curiosamente, muitos dos mártires e varões insígnies em virtudes que preenchem as páginas dos “Tableaux” e da “Imago” tinham tido seus processos de canonização iniciados nas primeiras décadas do século XVII, inclusive José de Anchieta, que figura nas duas obras⁵¹⁶. Ou seja, nos parece que, através da divulgação da santidade e do empenho em a canonizar vários de seus membros, o governo geral da Companhia de Jesus e parte dos companheiros atuantes na Europa pretendiam formar um verdadeiro panteão de santos jesuítas atuantes em diversas partes do mundo, visando legitimar simbolicamente e fortalecer na prática uma política de ação universal de todo o grupo, baseada na participação ativa dos jesuítas enquanto agentes religiosos e políticos nas sociedades do mundo inteiro. Pois, uma vez que a canonização de um membro de uma ordem religiosa era compreendida pelos fiéis católicos como o reconhecimento oficial

⁵¹⁵ Cf. DITCHFIELD, Simon. Il mondo della Riforma e della Controriforma. In: BENVENUTI, Anna, et al. **Storia della santità nel cristianesimo occidentale**. Roma: Viela, 2005, p.273.

⁵¹⁶ Além de Anchieta, podemos citar Stanislau Kostka, cuja etapa apostólica do processo de canonização começou em 1619; Inácio de Azevedo e seus companheiros, cujo processo apostólico já estava em curso em 1623; Pedro Canísio, cujo processo informativo começou em 1625; Bernardino Realino, cujo processo informativo teve início em 1619; Afonso Rodrigues, cuja causa foi introduzida em 1618; João Berchmans, cujo processo de beatificação foi iniciado em 1622, entre outros. Cf. ARSI, **Santi e Beati della Compagnia di Gesù** (Inventario); ASV, **Congr.Riti**, Processus, n.321-338.

da benção divina sobre o indivíduo e suas ações, não era difícil estender o favor e a benção de Deus que cobriam o santo ao seu grupo de origem e às ações do mesmo.

Além disso, o empenho concentrado que observamos por parte da Cúria da Ordem em fazer avançar o processo de Anchieta na Santa Sé e efetivar a sua canonização, principalmente na primeira metade do século XVII, logo após a santificação de Francisco Xavier, nos parece uma tentativa do governo da Companhia de completar e reforçar simbolicamente o seu discurso universalista. Pois, já tendo conseguido preencher seu painel apostólico mundial canonizando um santo atuante no continente europeu e outro que simbolizava o domínio apostólico da Companhia no Oriente, faltava agora coroar a missão universal jesuíta com a canonização do seu “Apóstolo do Ocidente”. Essa imagem, presente na “Imago”, de um planisfério composto pelas áreas de atuação apostólica da Ordem, “guardadas” pelos seus membros mais notáveis, traduz bem o discurso de propaganda triunfalista e exclusivista da Companhia como maior ordem apostólica universal. E nesse discurso Anchieta ocupava um lugar fundamental⁵¹⁷.

Assim como o apostolado universal é propagandeado como parte da autorrepresentação jesuítica em obras produzidas por várias províncias da Ordem, o papel simbólico atribuído a Anchieta no plano missionário mundial dominado pela Companhia também aparece em todas as publicações ligadas à sua campanha, além de aparecer nos “Tableaux” e na “Imago”. Canonizar o “Apóstolo do Brasil”, a “Grande luz da Companhia no Ocidente” era uma forma de fortalecer a atuação apostólica dos jesuítas de maneira geral, inclusive na Europa, e não apenas nas missões evangélicas ultramarinas⁵¹⁸. A canonização de mais um missionário, identificado a um apostolado heroico, virtuoso, marcado pelo sacrifício, pela total devoção e pela vitória sobre todas as dificuldades, que obteve o triunfo da fé entre cristãos e gentios, poderia ser usada como um argumento de peso para caracterizar os jesuítas em geral como

⁵¹⁷ Reapresentamos o trecho da “Imago” que descreve uma espécie de painel apostólico universal da Companhia, já analisado no capítulo 2, somente a título de ilustração do argumento: “Fizeram isto (que eu me cale sobre as outras coisas) Inácio no mar Mediterrâneo, Xavier no [mar] Oriental, Anchieta no Ocidental, Silvéria no Austral, de modo tão extraordinário, tão admirável, que estes parecem para mim semelhantes a aqueles quatro condutores da divina charrete em Ezequiel, porque eles avançados onde havia a vontade do espírito, para lá costumavam marchar, e o próprio espírito se inclinava de verdade à vontade destes”. “Fecêre hoc (ut taceam de ceteris) in Mediterraneo quidem mari Ignatius, in Orientali Xaverius, in Occidentali Anchieta, in Australi Silveria, tam singulari, tam admirabili modo, ut similes mihi videantur hi quatuor, quatuor illis apud Ezechielem divinae quadrigae stipatoribus, nisi quod illi, ubi erat impetus spiritus, illuc gradiebantur, horum verò ad impetum ipse se spiritus inclinaret”. (**IMAGO Primi Saeculi Societatis Iesu...** Antuérpia: Oficina Plantiniana Balthasar Moreti, 1640, p.631-632, tradução nossa). A interpretação dos santos como “guardiões” do território católico nos veio pela leitura do artigo de Simon Ditchfield. Cf. DITCHFIELD, Simon. Thinking with Saints: Sanctity and Society in the Early Modern World. **Critical Inquiry**, v.35, n.3, 2009, p.573-575.

⁵¹⁸ A fórmula “Apóstolo do Brasil” começou a ser utilizada por Pero Rodrigues em sua biografia e foi reproduzida por Beretário e todos os seus tradutores, tornando-se, assim, um termo ordinariamente associado a Anchieta na propaganda missionária da Companhia, como se pode verificar nos “Tableaux” e na “Imago”. É no “Elogio” que o padre é chamado também de “[...] Gran Lumiera della Compagnia nell’Occidente [...]”.

agentes eclesiásticos de qualidade superior, de moral ilibada e de ação eficiente e positiva na expansão e defesa da fé cristã, como o exemplo de Xavier já o era.

O argumento faz bastante sentido se considerarmos para quem se projetava a autorrepresentação da Companhia como única ordem apostólica universal triunfante. Além dos governos civis europeus que criticavam, limitavam e, em alguns casos, chegaram a expulsar os jesuítas de seus territórios por discordarem de seu apostolado muito participativo em questões políticas, no século XVII a Companhia passou a ter de lidar também com a concorrência de outros agentes eclesiásticos. Por um lado, a Congregação de Propaganda Fide; por outro, o avanço missionário de outras ordens religiosas. Estas últimas puseram fim à pretensão de hegemonia da Ordem no apostolado do Oriente. A congregação pontifícia tentava a todo o custo subordinar os jesuítas à sua autoridade, situação que gerou conflitos constantes. Os jesuítas não estavam dispostos a abrir mão da autonomia e da influência que tinham nas áreas missionadas, não só na atividade apostólica, como na administração e no funcionamento da vida religiosa de muitos territórios ultramarinos, privilégio que haviam adquirido por terem estabelecido alianças com os governos europeus que os haviam conquistado. Ao longo de todo o Seiscentos, os jesuítas se recusaram a se sujeitar à autoridade da Congregação. Persistiram, tanto nas missões como em Roma, em manter o máximo de independência possível e sustentavam posições contrárias à Propaganda quase sempre⁵¹⁹.

Assim sendo, promover a canonização na Europa de um missionário perfeito em virtudes, líder religioso e político ativo na sociedade, e representante ocidental de uma ordem que defendia para si o domínio do apostolado universal, forma como Anchieta é apresentado pelos seus confrades europeus, atendia principalmente aos interesses e às interlocuções dos jesuítas no Velho Mundo, sobretudo os da Cúria Geral da Ordem. Isso não quer dizer que o grupo promotor original da causa, jesuítas da província brasileira, não continuasse ativo na campanha e desejoso da efetiva canonização. Pelo contrário. A retomada do processo jurídico foi resultado, em parte, da iniciativa dos desta província. Entre as décadas de 1640 e 1660, um grupo de padres da Companhia no Brasil se mobilizou intensamente para que a causa avançasse e Anchieta fosse feito beato e, por fim, santo. Contudo, os interesses e as interlocuções desses jesuítas eram outros. Por conseguinte, a figura santificada de Anchieta que é divulgada pelos

⁵¹⁹ Cf. PIZZORUSSO, Giovanni. Le pape rouge et Le pape noir. Aux origines des conflits entre la Congrégation 'de Propaganda Fide' et la Compagnie de Jésus au XVIIe siècle. In: FABRE, Pierre-Antoine; MAIRE, Catherine (org.). **Les Antijésuites**. Discours, figures et lieux de l'antijésuitisme à l'époque moderne. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2010, p.539-562.

do Brasil e os motivos para buscarem a sua canonização também eram diferentes. Voltemos, então, à América Portuguesa.

4. Um santo para muitos fins: a promoção da santidade de José de Anchieta na Província do Brasil (1640-1670)

4.1. A retomada da campanha de canonização de Anchieta na província do Brasil (décadas de 1640-1660)

A origem da pressão que resultou na retomada oficial do processo de canonização de José de Anchieta na Santa Sé, em 1652, partiu dos jesuítas do Brasil. Depois de mais de uma década de estagnação e às vésperas do fim do período de cinquenta anos de morte do candidato, exigido pelas regras pontifícias para prosseguir com o processo, a causa de Anchieta voltou a aparecer nas atas da Congregação da província brasileira de 1646. O pedido à Cúria da Companhia para que obtivesse junto ao papa a beatificação e, enfim, a canonização do companheiro encabeça a lista de quinze demandas a serem levadas a Roma pelo procurador eleito, indicando que a intenção de levar o falecido confrade aos altares católicos não saíra do horizonte dos padres do Brasil⁵²⁰.

Nos anos seguintes, a movimentação em prol da retomada do processo de canonização prosseguiu com a realização de um novo processo informativo na Bahia em 1650, e com a mobilização da rede de contatos dos jesuítas. O resultado foi o envio de cartas de autoridades locais ao papa, entre 1650 e 1651, pedindo o prosseguimento do processo e a efetiva canonização de Anchieta⁵²¹.

A iniciativa de realizar uma nova inquirição informativa sobre as maravilhas do suposto santo havia sido local, dos próprios jesuítas que promoviam a campanha na América Portuguesa⁵²². Com a autorização do cônego e vigário geral do bispado do Brasil, Nicolau

⁵²⁰ Os presentes na congregação de 1646 eram os Padres Francisco Carneiro, provincial, Simão Pinheiro, João de Oliva, reitor do colégio da Bahia, Manuel Fernandes, Matheus d'Aguiar, Melchior Pirez, Balthazar de Siqueira, Sebastião Vaz, Inácio Taura, Francisco Gonçalves, Antonio Forte, Manuel da Costa, Antonio Nunes, Francisco Madra, Francisco d'Avellar, Estevão Ferreira, Francisco dos Reis, João Luís, Mathias Gonçalves e Gregório de Barros, procurador eleito da província. ARSI, **Congr.**71, Acta Congregationis Proae Brasiliae habitae anno Dni MDc XXXXVI, f.264r.

⁵²¹ No mesmo ano em que o novo processo informativo era preparado em Salvador, os membros da câmara da cidade enviaram uma carta postulatória, suplicando ao papa Inocêncio X pela canonização de Anchieta. No ano seguinte, em 1651, cartas semelhantes, e com o mesmo destino, foram enviadas pelos membros da câmara do Rio de Janeiro, pelo prelado administrador e pelo governador da capitania, Salvador Pereira de Brito, além de outra da parte do governador da capitania de Ilhéus, Antonio d' Araujo de Souza. As cartas se encontram no APG, **Fundo Anchieta**, 1032, n.33.

⁵²² A nova inquirição foi feita sob o argumento de que na época da realização dos processos apostólicos no Brasil, entre 1627 e 1628, a investigação que teria sido realizada em Salvador não o fora conforme as regras jurídicas exigidas pela Santa Sé e, portanto, não resultara em prova válida sobre as profecias e milagres de Anchieta. O motivo mais provável é a invasão holandesa que a cidade sofreu entre 1624 e 1625, que resultou na desorganização e destruição de algumas áreas de Salvador, inclusive de parte do colégio da Companhia, e na fuga dos próprios padres. O objetivo de produzir novas provas juridicamente válidas através dos testemunhos para que fossem incorporadas ao processo romano é registrado nas primeiras páginas do novo processo: “[...] e para que faça fé jurídica e indubitada na corte Romana examinando-os e perguntando-os juridicamente conforme [...] os artigos que exibiu logo e apresentou acerca de algumas profecias e milagres que não se tiraram no processo que se fez

Viegas, o Padre Antonio Forte, nomeado procurador do processo pelo provincial Belchior Pires, ouviu quinze testemunhas apresentarem seus depoimentos sobre os milagres e profecias atribuídos a José de Anchieta. Eram, em sua maioria, companheiros da Ordem, sendo parte deles pertencente à alta hierarquia da província, ou seja, professores de três e quatro votos⁵²³. Dos nove membros da Companhia que depuseram nesse processo, quatro deles também participaram da Congregação de 1646, assim como o provincial Pires, que autorizou a realização do processo em 1650 pelo procurador Antonio Fortes, também presente em 1646. A coincidência de seis participantes nos dois eventos demonstra a continuidade das ações da província brasílica em prol da causa de Anchieta⁵²⁴. A mobilização, que também ocorria do outro lado do Atlântico, promovida pelos padres da província portuguesa, resultou na chegada de muitas cartas postulatórias a Roma pedindo a retomada do processo de Anchieta. Na verdade, as cartas enviadas de Portugal, escritas por religiosos e autoridades civis de Évora e Coimbra, dois redutos importantes da Companhia de Jesus no reino, datam de 1649, antecedendo, portanto, as enviadas do Brasil. A circunstância sugere que as províncias se comunicavam, então, sobre a possibilidade de retomada da causa do companheiro na Santa Sé, provavelmente informadas pelo assistente português do Padre Geral em Roma, o Padre Nuno da Cunha, e coordenaram esforços para efetivá-la⁵²⁵.

A pressão e o empenho dos jesuítas envolvidos na campanha, no Brasil e em Portugal, apoiados pela Cúria Geral, parece ter funcionado e resultou na determinação pontifícia para o

para a canonização do dito Reverendo Servo de Deus o Padre José de Anchieta por mandado de Sua santidade [referência aos processos apostólicos feitos entre 1627 e 1628 no Brasil], e se alguma dele se tirou não houve a prova requisita como convinha em falta de testemunhas, [...] e para isso pediu, instou e requereu o dito Padre Antonio Forte ao dito senhor vigário geral que lhe consignasse e deputasse o notário ou tabelião ou escrivão para receber os ditos e deposições das testemunhas [...]” (**PROCESSO Diocesano acerca da vida e milagres do Padre Anchieta feito em Salvador em 1650**. In: PATEO DO COLLEGIO [São Paulo, SP], Biblioteca, f.1v-f.2r). O depoimento das testemunhas se baseou essencialmente em três artigos, os quais questionavam os depoentes se sabiam quais eram e onde ocorreram os milagres feitos por Anchieta, se antes ou depois da sua morte, diretamente ou através de suas relíquias, invocação ou intercessão; se eram verdadeiros milagres ou obras da natureza; se sabiam ter tido o padre êxtases e espírito de profecia, como sabiam, onde, quando e com quem havia ocorrido tais eventos e se havia disto fama pública. Cf. Ibid., f.3v-f.4r.

⁵²³ Quinze testemunhas prestaram depoimento. Os religiosos foram o Padre José da Costa (reitor do colégio da Bahia), os Padres Manoel Fernandes, Francisco Carneiro (ambos ex-provinciais), João Luís, Balthazar de Sequeira e José de Oliva, os irmãos João de Padilha, Gaspar de Almeida e Bartolomeu Gonçalves, todos da Companhia de Jesus. Já as testemunhas laicas foram Lourenço da Cunha, Dona Antonia de Menezes e seu marido Diogo Lopes Franco, Sebastião de Aguiar Daltero, Antonia do Vale, Maria de Faria, viúva. Concluído o processo, o vigário geral da Bahia entregou uma cópia endereçada aos cardeais da Sagrada Congregação dos Ritos ao padre jesuíta Antônio Vellozo, que partia para Roma como procurador da província. Cf. Ibid., f.45r.

⁵²⁴ Além do Padre Provincial Belchior Pires e do procurador, Padre Antônio Forte, promotores do novo processo, estiveram presentes na Congregação de 1646 os Padres Manoel Fernandes, Francisco Carneiro, João Luis e Balthazar Siqueira, todos professores de quatro votos e testemunhas em 1650. ARSI, **Congr.**71, f.264r.

⁵²⁵ Tratamos no capítulo 3 da iniciativa do Padre Nuno da Cunha na Sagrada Congregação dos Ritos para promover a retomada do processo canônico de José de Anchieta. As cartas postulatórias oriundas de Portugal também se encontram no APG, **Fondo Anchieta**, 1032, n.33.

prosseguimento do processo em 1652, registrada na Sagrada Congregação dos Ritos⁵²⁶. Contudo, o desenrolar burocrático da causa conheceu um ritmo bem diferente do rápido avanço verificado nos anos 1620. Nessa segunda fase institucional do processo, os trâmites jurídicos correram lentamente.

Os motivos exatos para tal lentidão ainda devem ser melhor estudados, mas algumas hipóteses explicativas se apresentam com alguma coerência e consistência⁵²⁷. Uma delas está ligada à progressiva burocratização e complexificação que passaram a caracterizar os processos de beatificação e canonização na Santa Sé⁵²⁸. De fato, a obrigatoriedade de obter o título de “beato” antes do de “santo”, implementada nos primeiros anos do século XVII, já é, em si, um exemplo do aumento do número de etapas a serem cumpridas para a efetiva canonização de um candidato. O pontificado de Urbano VIII (1623-1644) é considerado o principal responsável pela complexidade jurídica e institucional que a santidade canonizada adquiriu na Igreja de Roma. Em 1642, alguns dos seus principais decretos regulatórios dos processos de canonização foram publicados, reunidos em um livreto, inclusive aquele que mais colaborou para que a segunda fase do processo de José de Anchieta em Roma, que correu na Santa Sé entre 1652 e 1668, tenha avançado lentamente. Estamos nos referindo à exigência da realização de um processo prévio ao da beatificação, para verificar a inexistência de cultos públicos ao candidato com fama de santidade, o processo *super non cultu*⁵²⁹.

Em 1662, dez anos após a retomada oficial da causa na Santa Sé, o processo de Anchieta não obtivera nenhum avanço institucional. Apesar de o procurador geral da Companhia, o Padre Phirro Gherardi, ter obtido a autorização da Sagrada Congregação dos Ritos em 1656 para que as autoridades eclesiásticas da Bahia realizassem a verificação da inexistência de culto público ao jesuíta e, assim, se pudesse prosseguir com os trâmites para a beatificação, o procedimento

⁵²⁶ ACDS, **Index**, Reg.Decr.S.D.(1592-1654), f.915.

⁵²⁷ Como apontamos no capítulo 3, uma outra hipótese explicativa bastante provável para a lentidão do andamento do processo de canonização de Anchieta durante as décadas de 1650 e 1660 e para a sua paralisação no fim desta década se relaciona à grande influência que a monarquia hispânica exercia junto ao papado. Lutando contra a independência política de Portugal (1640-1668), os espanhóis teriam dificultado a recepção e o andamento de qualquer requisição ligada aos portugueses na Santa Sé.

⁵²⁸ No período entre 1588 e 1662, quando as reformas do processo de canonização e a definição da beatificação estavam em curso, havia, sob a égide papal, uma sobreposição de poderes e competências na análise e julgamento dos casos: dos religiosos diocesanos, dos auditores do Tribunal Romano da Rota, dos cardeais da Sagrada Congregação dos Ritos, da Congregação dos beatos, da Congregação dos bispos e regulares, da Congregação do Index e da Inquisição. Essas múltiplas interferências também colaboravam para que, em geral, um processo de beatificação ou canonização avançasse lentamente na Santa Sé. Cf. GOTOR, Miguel. **Chiesa e santità nell'Italia moderna**. Roma-Bari: Editori Laterza, 2004, p.46-47; p.53.

⁵²⁹ A nova exigência, mais uma expressão da centralização do poder simbólico de santificação da Igreja romana, integrava o breve papal “Caelestis Hierusalem cives”, promulgado em 1634. Cf. Ibid., p.85-87.

não foi realizado a tempo e a concessão da Congregação, que durava cinco anos, expirou⁵³⁰. Para piorar a situação, o cardeal responsável pelo processo de Anchieta na Santa Sé faleceu em 1660⁵³¹.

As dificuldades e a lentidão burocrática não intimidaram os jesuítas que apoiavam a causa no Brasil. No mesmo ano de 1660, uma congregação abreviada ocorreu no colégio da Bahia. Entre as tantas solicitações que compuseram a ata final, estava lá o pedido à Cúria da Ordem para que pressionasse a Santa Sé não só quanto à urgência da beatificação de Anchieta, mas também para que insistisse no avanço dos processos de santificação de Inácio de Azevedo e de seus companheiros e na consideração da candidatura do venerável Padre João de Almeida, outro companheiro morto com fama de santidade⁵³². Dos quinze padres professos que compareceram a essa congregação, sete haviam participado da congregação de 1646 (Balthazar de Sequeira, Sebastião Vaz, Belchior Pires, João Luís, Francisco de Avellar, Francisco dos Reis e Manuel da Costa), quatro dos participantes em 1660 testemunharam no processo informativo de 1650 (Balthazar de Sequeira, Belchior Pires, João Luís e José da Costa) e três participaram dos três eventos – Balthazar de Sequeira, João Luís e Belchior Pires. Novamente, a coincidência de nomes nos permite inferir que, entre as décadas de 1640 e 1660, existia um pequeno grupo de padres promotores da causa de canonização de Anchieta atuando continuamente no coração do governo da província, ou seja, no colégio da Bahia. Tal grupo conseguiu mobilizar o apoio de outros companheiros nas reuniões das congregações de 1646 e 1660, dotando, assim, a demanda canonizadora de certa representatividade, ainda que pareça refletir mais um desejo dos padres de Salvador.

O procurador eleito para levar essa e outras requisições da província ao governo geral da Companhia de Jesus foi Simão de Vasconcelos. De fato, o padre já demonstrara ser um

⁵³⁰ No Archivio della Postulazione Generale (APG) da Companhia de Jesus, em Roma, encontram-se várias cartas, registros e decretos da Congregação dos Ritos relativos à causa de Anchieta produzidos entre 1652 e 1662, inclusive o registro das concessões de cartas remissórias em 1656 e em 1662, sempre a pedido do procurador geral da Companhia, para a realização do processo “super non cultu” na Bahia. Não encontramos, entretanto, nenhum indício que explique porque o processo não foi realizado após a autorização de 1656. APG, **Fondo Anchieta**, 1032, n.42.

⁵³¹ Com a retomada da causa de José de Anchieta, em 1652, na Sagrada Congregação dos Ritos, o cardeal romano Vincenzo Costaguti foi incumbido de ser o relator da mesma. Contudo, faleceu em 1660. Cf. ACDS, **Index**, Reg.Decr.S.D.(1592-1654), f.922; CARDELLA, Lorenzo. **Memorie storiche de' cardinali della Santa Romana Chiesa**. t.7. Roma: Stamperia Pagliarini, 1793, p.42-44.

⁵³² “9m. Ut urgeatur Beatificatio venerabilis P. Josephi Anchietae, et similiter nominatio nostrorum Martyrum Ignatii de Azevedo, et sociorum eius, et aliquo modo promoveantur res venerabilis Patris Joannis Almeidae”. (POSTULATA Congregationis Provincialis Provinciae Brasiliae anni 1660. In: ARSI, **Congr.**75, f.357r-358v). A congregação pode ser considerada abreviada porque reuniu apenas 15 padres professos, o correspondente a 20% do total de 75 sacerdotes de três e quatro votos que viviam na província em 1660, de acordo com o catálogo registrado em 20 de outubro de 1660. A esmagadora maioria dos presentes na congregação vivia no colégio da Bahia, apenas dois terem vindo de Pernambuco. Nenhum representante das casas, colégios e aldeias das outras capitanias compareceu. ARSI, **Bras.**5 (I), f.225r-f.228r.

apoiador ativo da causa de Anchieta mesmo antes da congregação de 1660. Foi durante o seu período enquanto membros e reitor do colégio jesuítico no Rio de Janeiro, entre 1646 e 1654, que o prelado administrador, o governador da capitania e a câmara da cidade enviaram cartas ao papa pedindo a retomada do processo de canonização do candidato jesuíta⁵³³. É bem provável que o apelo destas autoridades locais ao pontífice tenha sido fruto da instância dos padres da Companhia, como era comum que os postuladores e apoiadores de uma causa de canonização fizessem⁵³⁴. Talvez, mais especificamente, da instância do líder local dos jesuítas, o reitor do colégio.

Os anos seguintes à congregação mostraram que Vasconcelos não só havia se integrado ao grupo apoiador da campanha, como se tornara um dos seus promotores mais engajados. Incumbido de tentar fazer avançar o processo de Anchieta na Santa Sé, não parece coincidência que justamente durante a sua estadia em Roma, em 1662, o procurador geral da Companhia tenha insistido para que a Congregação dos Ritos nomeasse um cardeal substituto para cuidar da causa de Anchieta, visto que o anterior havia morrido dois anos antes. Vasconcelos conseguiu também ser designado pelo Vigário Geral João Paulo Oliva como procurador legítimo da causa de Anchieta no Brasil, a fim de acompanhar o processo de “non cultu” do companheiro, a ser realizado na Bahia. O padre obteve ainda as cartas remissórias da Sagrada Congregação dos Ritos, que autorizavam e orientavam as autoridades eclesiásticas do Brasil sobre o procedimento⁵³⁵. O processo foi realizado entre 1664 e 1666 em Salvador, com a participação de Vasconcelos. Das doze testemunhas, três eram jesuítas, dois deles antigos colaboradores da causa: os Padres Manuel da Costa e João Luís, o que reforça a nossa hipótese sobre a continuidade da campanha canonizadora na província na segunda metade do século XVII, levada adiante sobretudo por um grupo de padres concentrados no colégio da Bahia⁵³⁶. Entre eles, Simão de Vasconcelos.

⁵³³ Já mencionamos o apoio das autoridades religiosas e civis na nota 2. Trataremos do percurso biográfico de Simão de Vasconcelos mais adiante.

⁵³⁴ As chamadas “cartas postulatórias”, que pediam ao pontífice a abertura ou agilização de um processo de canonização, eram enviadas, normalmente, por personalidades laicas e eclesiásticas a pedido dos postuladores da causa. Cf. CAFFIERO, Marina. Santità, politica e sistema di potere. In: GAJANO, Sofia Boesch (org.). **Santità, culti, agiografia**. Temi e prospettive. Roma: Viella, 1997, p.363.

⁵³⁵ A designação do Cardeal De Heio como substituto do Cardeal Costaguto, bem como o pedido para que o novo relator concedesse uma nova autorização para o processo “super non cultu” na Bahia, estão registrados em declarações datadas de junho e julho de 1662, respectivamente, da Sagrada Congregação dos Ritos. Da mesma forma, a designação de Vasconcelos como procurador da causa de Anchieta no Brasil e portador das cartas remissórias está registrada em uma declaração da Congregação de agosto do mesmo ano. APG, **Fondo Anchieta**, 1032, n.42, doc.131-136, sem paginação.

⁵³⁶ No Archivio Segreto Vaticano, há duas cópias do processo “super non cultu” de José de Anchieta realizado na Bahia entre 1664 e 1666, uma em português com tradução para o latim (ASV, **Congr. Riti**, Processus 315) e outra, em italiano com tradução latina (ASV, **Congr. Riti**, Processus 320).

4.1.1. Uma nova biografia com fins de canonização: a “Vida” escrita por Simão de Vasconcelos

Não foi apenas como procurador que Vasconcelos demonstrou seu empenho em promover José de Anchieta aos altares. Também atuou como seu biógrafo. De fato, enquanto o processo “super non cultu” era realizado, o Padre Simão estava redigindo, em paralelo, a sua “Vida do Venerável Padre José de Anchieta”, como ele próprio afirma na introdução da biografia⁵³⁷. Em 1668, o texto já estava concluído e fora enviado a Portugal para impressão⁵³⁸.

Quarenta e mais anos há que a Província do Brasil deseja sair a luz com a vida do grande Padre José de Anchieta; não porque faltem no mundo notícias de seus feitos heroicos; mas porque não eram cabais. Porque as primeiras, que escreveu o Padre Pero Rodrigues da nossa Companhia [...] foram tiradas mais de corrida do que pedia obra tão grande [...], e por esta primeira informação compôs o Padre Sebastião Beretário os cinco livros com que saiu a luz no ano de 1617 [...]; e depois traduziu na [língua] castelhana o Padre Estevão Paternina, da mesma Companhia, uma e outra, se bem obra de estilo elegante e grave, diminuta, contudo, em muitas partes, e falta das circunstâncias dos casos, tempos e lugares [...].

[...] até que andados os tempos de 1666, considerando os superiores que tardava demasiado a história desejada das façanhas raras deste segundo Taumaturgo do novo mundo, a maior serviço de Deus e promoção da Beatificação que esperamos da benignidade da Santa Sede Apostólica; cometeram ao fraco talento da minha pena este intento [...]. Nesta determino ajustar-me em tudo com os processos jurídicos, e autênticos, acima referidos, examinados em ordem à Canonização Pontifícia tão esperada, e algumas outras que antes destes foram tirados com autoridade dos Bispos e Prelados desta Diocese, apontando fielmente à margem os lugares do depoimento das testemunhas, e são estas tantos e tais, que merecem crédito legal [...]⁵³⁹.

⁵³⁷ No fim da realização do processo, que ocorreu entre 1664 e 1666, Vasconcelos afirma que começou a escrever a biografia de Anchieta quando, nos “[...] tempos de 1666, considerando os superiores que tardava demasiado a história desejada das façanhas raras deste segundo Taumaturgo do novo mundo, [...] cometeram ao fraco talento da minha pena este intento [...]”. (VASCONCELOS, Simão de. Prólogo ao leitor. In: Idem. **Vida do Venerável Padre José de Anchieta da Companhia de Jesus**. Lisboa: João da Costa, 1672, sem paginação).

⁵³⁸ Em carta ao Padre Geral João Paulo Oliva, o procurador da província brasileira em Lisboa, Padre João Pimenta, comenta em carta de princípios de 1669: “[...] Também tenho escrito a Vossa Paternidade já em como o Padre Simão de Vasconcellos mandou a vida do Padre José de Anchieta para se imprimir; quando Vossa Paternidade queira se reveja-a aqui, pelos gastos que há de fazer em ir a essa Cúria, e quando Vossa Paternidade se resolva, ela iria logo”. (CARTA do p. João Pimenta, procurador do Brasil em Lisboa para o p. Geral Oliva, de 13 de janeiro de 1669. In: ARSI, **Bras.3** (II), f.71). A insistência indica claramente que o assunto já fora abordado em carta anterior. Sendo este trecho de janeiro de 1669, a carta anterior muito provavelmente foi enviada em 1668, comprovando que a biografia escrita por Simão de Vasconcelos sobre Anchieta já estava em Lisboa aguardando autorização para impressão.

⁵³⁹ VASCONCELOS, Simão de. Prólogo ao leitor. In: Idem. **Vida do Venerável Padre José de Anchieta da Companhia de Jesus**. Lisboa: João da Costa, 1672, sem paginação.

De certa forma, Simão de Vasconcelos retomou a campanha canonizadora baseada em duas frentes que fora iniciada e capitaneada por Pero Rodrigues e Fernão Cardim nas duas primeiras décadas do Seiscentos. Isto é, ainda que sua atuação tenha sido mais breve que a dos dois companheiros, o jesuíta conjugou o esforço de dar andamento à frente processual da causa à produção de uma biografia de caráter hagiográfico, explicitamente produzida para colaborar e fazer avançar, junto com o recém-tirado processo “super non cultu”, os trâmites jurídicos para a beatificação e canonização de Anchieta⁵⁴⁰.

Da mesma forma que Rodrigues fizera, Vasconcelos anuncia que vai basear sua narrativa nos depoimentos autenticados juridicamente e nos processos diocesanos e apostólicos já realizados, a fim de dotá-la da credibilidade legal necessária para que servisse como prova das maravilhas, virtudes e da fama de santidade de José de Anchieta. A produção de biografias devotas com esse intuito era uma prática muito comum entre os católicos europeus no Seiscentos, como já vimos. A “Vida” escrita por Vasconcelos é um exemplo disso.

Contudo, para além de adotar essa estratégia ordinária, é bem provável que o Padre Simão, tendo estado em Roma como procurador para cuidar, entre outros assuntos, do andamento do processo de Anchieta, tenha tomado conhecimento da utilização pela Cúria da Companhia, ao pressionar a Congregação dos Ritos a retomar o processo de canonização, das biografias anchietanas de Pero Rodrigues, Sebastião Beretário, Estevão de Paternina e da biografia impressa em Bolonha em 1643 como provas da santidade do jesuíta do Brasil⁵⁴¹. Vasconcelos teria, então, se proposto a elaborar uma nova biografia oficial de Anchieta, mais precisa, detalhada, juridicamente fundamentada e “cabal”, segundo ele, como as dos primeiros biógrafos não haviam sido. Uma peça retórica definitiva para promover, enfim, a canonização do companheiro.

⁵⁴⁰ Demonstramos no capítulo 1 como a campanha canonizadora repercutiu, em alguma medida, durante o primeiro quarto do século XVII, em vários pontos da província brasílica, em parte por causa das iniciativas de Pero Rodrigues e Fernão Cardim. As ações de Simão de Vasconcelos, enquanto apoiador e promotor da causa, aparecem de maneira mais localizada e menos alongada no tempo. É visível em 1651, no Rio de Janeiro, e na década de 1660, em Roma e na Bahia, como procurador, e em Lisboa, através da divulgação da biografia. A intenção canonizadora, contudo, era a mesma de seus confrades. Em seu texto biográfico, além de caracterizar as ações de José de Anchieta com todos os signos típicos da santidade católica, como profecias, milagres e revelações, e nomeá-lo santo em diversas passagens, Simão de Vasconcelos finaliza a obra com as seguintes palavras: “[...] ponhamos fim a este tomo da vida do grande varão José de Anchieta [...]. Espera também que a benignidade da Santa Sede Apostólica, à vista de tão insólitas maravilhas com que tem admirado o mundo, depois de passados quase cem anos, se dignasse levantar este facho de luz sobre o alto da Santa Igreja, para que alumie os sujeitos dela, em companhia dos mais santos que mereceram honra semelhante”. (VASCONCELOS, Simão de. **Vida do Venerável Padre José de Anchieta da Companhia de Jesus**. Porto: Lello & Irmão Editores, 1953, p.409-410).

⁵⁴¹ Analisamos no capítulo 3 como, na segunda fase do processo de canonização de Anchieta, o procurador geral da Companhia se utilizou do material biográfico produzido sobre o candidato até então não mais como simples fonte de informações, mas como material de comprovação dos feitos sobrenaturais e da fama de santidade do mesmo. APG, **Fondo Anchieta**, 1032, n.42, doc.140.

Apesar da crítica à biografia escrita por Rodrigues, que teria sido feita “[...] mais de corrida do que pedia obra tão grande [...]”⁵⁴², Vasconcelos constrói o seu discurso sobre a santidade do confrade de forma muito semelhante ao segundo biógrafo do santo companheiro. Primeiro, é claro, com os signos tradicionais da santidade católica, uma vez que o objetivo mais evidente das duas “Vidas” escritas na província brasílica no Seiscentos era colaborar para a canonização de José de Anchieta. A excelência na prática das virtudes e a realização de maravilhas sobrenaturais, como profecias, revelações, milagres e curas, aparecem em abundância em incontáveis casos exemplares que preenchem as páginas do terceiro, quarto e quinto livros da “Vida” escrita pelo Padre Simão, assim como estampam os três últimos livros da obra de Rodrigues. De fato, apresentar a santidade do protagonista por meio da narrativa de episódios tirados de depoimentos de testemunhas identificadas, para fins de validação jurídica das maravilhas de Anchieta, é a mesma estratégia discursiva utilizada por Rodrigues para colaborar com a canonização⁵⁴³. Na verdade, muitos dos exemplos apresentados são os mesmos nas duas obras, o que não deve surpreender, visto que não só Vasconcelos consultou a biografia de Rodrigues, como consultou os mesmos depoimentos utilizados por este último, tirados antes dos processos oficiais “[...] com autoridade dos Bispos e Prelados desta Diocese [...]”⁵⁴⁴.

Entretanto, tendo escrito a sua biografia após a realização de tantos processos informativos e apostólicos no Brasil nos anos 1620 e em 1650, e tendo ido a Roma, onde poderia ter acessado informações comprobatórias importantes sobre a fama de santidade de Anchieta, reunidas nos processos e petições organizados pelo procurador geral da Companhia, Vasconcelos tinha à sua disposição, e utilizou, um material muito mais vasto para fundamentar o seu discurso sobre a santidade de Anchieta do que Rodrigues tivera. A “Vida” escrita nos anos 1660, portanto, se apresenta bem mais extensa do que a escrita em princípios do século. A mais antiga conta com quatro livros, a de Simão de Vasconcelos tem sete e o dobro do número de páginas em comparação à biografia escrita por Rodrigues⁵⁴⁵.

⁵⁴² VASCONCELOS, Simão de. Prólogo ao leitor. In: Idem. **Vida do Venerável Padre José de Anchieta da Companhia de Jesus**. Lisboa: João da Costa, 1672, sem paginação.

⁵⁴³ Pero Rodrigues inicia o terceiro livro da biografia de Anchieta declarando que “Perto de quarenta pessoas de crédito e virtude (a fora os padres e irmãos da nossa Religião) deram testemunho da santa vida, e obras do padre José, e muitas delas afirmam que dizia muitas coisas aos quais ao presente sucediam [...] outras que estavam por vir [...]. O que tudo se verá pelos exemplos seguintes por esta mesma ordem”. (RODRIGUES, Pero. **Vida do Padre José de Anchieta da Companhia de Jesus**. In: APUG, n.1067, [1607?], f.47r).

⁵⁴⁴ VASCONCELOS, Simão de. Prólogo ao leitor. In: Idem. **Vida do Venerável Padre José de Anchieta da Companhia de Jesus**. Lisboa: João da Costa, 1672, sem paginação. Vasconcelos cita a biografia escrita por Pero Rodrigues como fonte de informação e de comprovação: “Fazem menção deste insigne mártir o padre Pedro Rodrigues na sua vida do Padre José, p.290; Paternina, na mesma [...]”. (VASCONCELOS, Simão de. **Vida do Venerável Padre José de Anchieta da Companhia de Jesus**. Porto: Lello & Irmão Editores, 1953, p.240-241).

⁵⁴⁵ A título de exemplo, tomando como referência duas edições contemporâneas das biografias seiscentistas de José de Anchieta, que apresentam as mesmas dimensões e tamanho de letra parecido, temos o texto de Rodrigues

O texto de Vasconcelos também se apresenta mais rico em informações que o de Rodrigues e do que as biografias publicadas na Europa até então, todas baseadas, em maior ou menor medida, na “Vida” escrita no início do século. A principal evidência de que se trata de um texto mais cabal que os anteriores, como o próprio Padre Simão anuncia na introdução, se encontra no sexto livro, que “[...] Contém os milagres que obrou depois da morte, por meio de aparições, ou do culto e veneração dos povos, ou das suas relíquias”⁵⁴⁶. Nele estão reunidos dezenas de testemunhos colhidos nos processos informativos ordinários e apostólicos realizados no Brasil até então, inclusive aquele de 1650, sobre eventos sobrenaturais atribuídos a Anchieta ocorridos desde os anos 1610 até 1649⁵⁴⁷. Como tais processos ocorreram após a elaboração da versão final da biografia escrita por Rodrigues, os testemunhos ali reunidos não aparecem no texto do segundo biógrafo.

De tudo direi quanto baste para excitar as gentes à devoção deste grande obrador de milagres [...]. Tudo o que disser, será tirado dos processos autênticos, ou dos que foram originados por ordem da santa sede apostólica, em ordem à sua canonização, ou doutros processados nos tribunais dos bispos e ordinários. Em todos os lugares e capitânias deste Estado, é tão comum recorrer a devoção dos enfermos ao favor e auxílio de José, como à medicina dos físicos, para o que, na sacristia de cada qual dos colégios ou casas, está continuamente preparada uma relíquia de osso seu, engastado em prata, a fim de dar expedição diligente aos que vêm a pedir que lhe benzam com ela vasos de água, a qual, depois de benta, obra as maravilhas que veremos; [...]⁵⁴⁸.

Ao divulgar uma biografia que se pretende a mais completa e atualizada sobre o confrade, Vasconcelos procura dar um impulso no andamento do processo de duas maneiras. Primeiro, demonstrando, por meio de testemunhas juridicamente autênticas, a consolidação da fama de santidade de Anchieta no Brasil no decorrer do século XVII, elemento muito considerado nos tribunais romanos, mas que estava ausente das biografias anchietanas que haviam sido sugeridas como provas pelo procurador geral junto à Congregação dos Ritos, isto é, as de Rodrigues, Beretário, Paternina e a de 1643. Segundo, estimulando a extensão da devoção a Anchieta em outros lugares fora da província, outro elemento relevante nos processos. O primeiro alvo seria, é claro, o reino luso, onde Simão de Vasconcelos pretendia

com aproximadamente 200 páginas e o de Vasconcelos com 400 páginas. Cf. ROIZ, Pero. **Vida do Padre José de Anchieta da Companhia de Jesus**. Salvador: Livraria Progresso Editora, 1955; VASCONCELOS, Simão de. **Vida do Venerável Padre José de Anchieta da Companhia de Jesus**. Porto: Lello & Irmão Editores, 1953.

⁵⁴⁶ Ibid., p.343.

⁵⁴⁷ A inclusão no sexto livro de casos testemunhados pelos Padres Francisco Carneiro e José da Costa, pelos irmãos da Companhia João de Padilha, Bartolomeu Gonçalves e Gaspar de Almeida, bem como por Antonia de Menezes, todos depoentes no processo de 1650, evidencia a utilização desse material jurídico mais recente pelo Padre Vasconcelos. Ibid., p.343-370.

⁵⁴⁸ Ibid., p.345-346.

publicar a obra o quanto antes, como sugere o rápido envio da mesma para Lisboa, assim que fora finalizada.

Além de apresentar um rol de depoimentos e casos exemplares da santidade do protagonista, mais vasto e detalhado do que Rodrigues, Vasconcelos também apresenta em sua biografia diversas fontes literárias que teria utilizado como referência para a elaboração do texto. Ainda que essa não seja uma preocupação central do autor, em algumas passagens da “Vida”, o Padre Simão cita diversas obras contemporâneas de caráter histórico, cronístico e biográfico como forma de autorizar informações e afirmativas que apresenta sobre Anchieta e sobre outros membros da província⁵⁴⁹. O cuidado em incluir tais referências não era gratuito. A abordagem histórico-crítica vinha crescendo no gênero hagiográfico e era bem vista pelos intelectuais católicos e pela alta hierarquia da Igreja romana, preocupada em rechaçar as acusações de falsidade e superstição lançadas sobre as práticas devocionais aos santos desde o século XV na Europa. Cada vez mais a Santa Sé exigia maior rigor na comprovação da veracidade das afirmações feitas sobre os candidatos à canonização. A comprovação de informações sobre a vida de santos a partir do cotejamento crítico de textos de caráter histórico e hagiográfico era um método que fora desenvolvido pelos chamados padres bolandistas e que vinha crescendo em importância nos processos eclesiásticos de santificação⁵⁵⁰. Desta forma, provando-se atento a essas mudanças, Vasconcelos procurou fortalecer a verossimilhança de sua narrativa e, portanto, o valor de prova da sua obra em um processo jurídico.

Por fim, entre as poucas diferenças mais significativas entre as duas biografias devotas sobre Anchieta produzidas na província brasílica no Seiscentos, destaca-se o sétimo e último livro da obra de Vasconcelos, no qual o padre demonstra porque atribui a Anchieta o epíteto de “Adão inocente” ou “segundo Adão”, em referência à figura bíblica de Adão, primeiro pai dos homens e das criaturas terrenas.

⁵⁴⁹ Alguns exemplos são “Varones ilustres de la Compañía de Jesús”, do Padre Eusebio Nieremberg, quatro volumes impressos entre 1643 e 1647; “Annus dierum illustrium Societatis Jesu”, do Padre João Nadasí, impresso em 1657; e “Tabulis virorum illustrium Societatis”, do Padre Pierre d’Oultreman. Apesar de ter traduzido o título para o latim, trata-se dos “Tableaux des personnages signalés de la Compagnie de Jésus”, publicada duas vezes, em 1623 e em 1627, ambas em francês. Cf. BACKER, Alois de; BACKER, Augustin de. S.J. **Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus**. Liège: L. Grandmont-Donders, 1853-1861. 7v.

⁵⁵⁰ Os chamados “padres bolandistas”, grupo de padres jesuítas belgas, ganharam essa designação por auxiliarem o Padre Jean Bolland em um projeto literário de grande fôlego: reunir, em uma única e extensa coletânea, as narrativas hagiográficas sobre todos os santos católicos, mesmo os que não estavam nos cânones da Igreja romana. Bolland assumira a tarefa que havia sido iniciada, em princípios do Seiscentos, pelo Padre Heribert Rosweyde. O primeiro volume das “Acta Sanctorum”, ou “Feitos dos Santos” veio a público em 1643. Ali o rigor metodológico que caracterizaria os bolandistas já era bastante evidente. A grande novidade metodológica era a abordagem crítica dos textos, que incluía comparações de diferentes versões hagiográficas e textos auxiliares e o cruzamento de informações. O método de análise permitiu, por exemplo, identificar e excluir elementos apócrifos das “vidas” dos santos e mesmo demonstrar a falta de fundamentação de algumas versões de hagiografias consideradas, até então, consolidadas. Cf. ROZZO, Ugo (org.). **Il libro religioso**. Milão: Edizioni Sylvestre Bonnard, 2002, p.47-49.

Criou Deus por seus altos intentos este novo mundo da América distinto do mundo antigo e escondido por seis mil anos do conhecimento dos homens entre as águas imensas do oceano; era conveniente criasse também um novo Adão, que dominasse seus elementos, seus animais e ainda homens; saiu à luz com um José de Anchieta. Nele teve seu ser primeiro esta obra da mão de Deus, que por esta razão alguns chamaram Adão segundo. Infundiu-lhe o primeiro espírito de vida, junto ao paraíso da terra, que paraíso ou campos Elísios chamaram os antigos o sítio das ilhas Fortunadas, onde nasceu, e pertence a este novo mundo, como é comum dos geógrafos (porque não pertence à Europa, nem à África, ou Ásia, logo à América); foi sua formatura, é verdade, do lado da terra, porém, transplantando-o a este *paraíso*, infundiu nele o Senhor a inocência com todas as mais graças divinas e sobrenaturais de Adão. [...] todas estas veremos no nosso Adão segundo, com diferença que no primeiro foram breves, como por sonho; no segundo, por toda a sua vida⁵⁵¹.

Na biografia de Vasconcelos, para além dos elementos ordinariamente mobilizados para comprovar a santidade de um católico, como as profecias e curas, o autor associa Anchieta ao primeiro homem, aquele criado diretamente por Deus. Mobilizando retoricamente elementos da mitologia católica, a comparação funciona baseada na percepção, consolidada entre os europeus do Seiscentos, de que a América era o “novo mundo”, logo, assim como ocorrera com o mundo já conhecido quando fora criado, de acordo com a narrativa bíblica, este novo deveria ter também um novo primeiro homem. No discurso do Padre Simão, esse “Adão segundo” era Anchieta. A associação possibilita atribuir ao jesuíta a mais pura inocência, própria ao primeiro homem antes do pecado original, e o apresentar na mais perfeita comunhão com Deus, explicando assim a santidade do padre. Essa união com o divino se manifestaria no domínio miraculoso sobre os elementos da natureza e os animais, sobre o corpo e a alma dos homens, através de curas e revelações, nas levitações e emanações de luz, e na excelência excepcional das virtudes de Anchieta⁵⁵².

Na verdade, mais do que ser comparado a Adão, no discurso de Vasconcelos, o Padre José o supera. Com um exagero retórico próprio à sua escrita, o autor jesuíta, para enfatizar a condição incontestável de santidade do protagonista, destaca a superação moral do primeiro

⁵⁵¹ VASCONCELOS, Simão de. **Vida do Venerável Padre José de Anchieta da Companhia de Jesus**. Porto: Lello & Irmão Editores, 1953, p.389-390. O destaque é nosso.

⁵⁵² Cf. RICARD, Robert. Adam et Anchieta. **Revista portuguesa de História**, Coimbra, t. 5, v.2, p.357-360, 1951 (apud LUZ, Guilherme Amaral. Quando o verbo se faz carne: antropofagia e eucaristia no teatro jesuítico (América Portuguesa, século XVI). In: **Anales Electrónicos de las XII Jornadas Internacionales sobre las Misiones Jesuíticas**, Buenos Aires, 2008, p.2. Disponível em: <http://www.nephispo.inhis.ufu.br/sites/nephispo.inhis.ufu.br/files/files/bibliotecas/Ensaio_Guilherme_Quando_o_verbo_se_faz_carne.pdf>. Acesso em: 07 Nov. 2016. Apesar de Rodrigues não utilizar a designação adâmica, os elementos virtuosos e os feitos sobrenaturais atribuídos a Anchieta por Vasconcelos nesta última seção de sua biografia são basicamente os mesmos que encontramos no texto do segundo biógrafo, igualmente voltados para fundamentar e fortalecer a defesa da condição de santo do confrade.

homem por Anchieta, já que, por conta do pecado original, as graças divinas e sobrenaturais infundidas por Deus no primeiro Adão “[...] foram breves, como por sonho; no segundo, [existiram] por toda a sua vida”⁵⁵³, “[...] porque não teve pecado mortal sabido”⁵⁵⁴.

A utilização retórica da comparação de Anchieta com Adão nos parece servir a Vasconcelos não somente para fortalecer simbolicamente a representação santificada do companheiro, mas ainda para fazer um grande elogio ao espaço onde vivera e atuara esse “segundo Adão”. Isto é, em um novo paraíso: a América. Mais precisamente, a província jesuítica brasileira. Nesse sentido, o discurso sobre a santidade de José de Anchieta produzido por Simão de Vasconcelos, para além de propósitos canonizadores, tinha também, como veremos a seguir, a intenção de divulgar, valorizar e defender a província brasílica, inclusive através da metáfora paradisíaca.

Em suma, ao identificarmos o empenho pela santificação oficial de Anchieta por parte de um pequeno grupo de padres da província jesuítica brasileira, na segunda metade do século XVII, percebemos Simão de Vasconcelos como um dos seus colaboradores mais ativos. As ações deste grupo, em especial as deste último companheiro, bem como a biografia escrita por ele, compõem a retomada da campanha canonizadora iniciada por outro grupo de confrades do Brasil ao longo dos primeiros anos do Seiscentos. O grupo de Vasconcelos recorreu ao mesmo

⁵⁵³ VASCONCELOS, Simão de. **Vida do Venerável Padre José de Anchieta da Companhia de Jesus**. Porto: Lello & Irmão Editores, 1953, p.390.

⁵⁵⁴ Ibid., p.373. Parece-nos provável que a inspiração de Vasconcelos para utilizar do elemento adâmico como recurso retórico e do termo “Adão inocente” para se referir a José de Anchieta tenha vindo do “Elogio della vita del P.Gioseffo Anceta della Compagnia di Giesu”, impresso pela primeira vez em 1624, e reimpresso outras vezes no mesmo ano e em 1625, como analisamos no capítulo 3. É a única publicação europeia de caráter hagiográfico seiscentista que atribui essa designação a Anchieta. No “Elogio”, conservado nos arquivos da Companhia de Jesus em Roma, onde Simão de Vasconcelos poderia facilmente tê-lo consultado, durante sua estadia na cidade em 1662, a metáfora do “Adão inocente” é justificada da mesma forma que o jesuíta a justifica. O “Elogio” diz que “[...] Conveniva che per gli huomini del Mondo nuovo, creasse Iddio un nuovo Adamo”. “[...] Convinha que para os homens do Mundo Novo, Deus criasse um novo Adão”. (SGAMBATA, Scipione. **Elogio della vita del P.Gioseffo Anceta della Compagnia di Giesu**. Il quale com grido universale di Santità, e di Miracoli morì nel Brasile à 9 di Giugno 1597 dopo haver ivi speso 44 anni in predicar la S.Fede. Nápoles: Lazzaro Scoriggio, 1624, sem paginação, tradução nossa). Nas palavras do jesuíta do Brasil: “Criou Deus por seus altos intentos este novo mundo da América [...]; era conveniente criasse também nele um novo Adão [...]”. (VASCONCELOS, op.cit., p.389). É claro que Vasconcelos conhecia a literatura desenvolvida desde a descoberta do Novo Mundo que relacionava a América ao paraíso terrestre e Adão aos nativos americanos, como bem demonstrou na introdução da sua “Chronica da Companhia de Jesus do Estado do Brasil”. Isto, contudo, não nos parece invalidar a inspiração tirada do “Elogio”. Além disso, há uma grande semelhança entre os dois textos na caracterização de Anchieta como Adão inocente. No “Elogio”: “[...] Partecipò le quattro doti, c’hebbe Adamo nello stato dell’Innocenza, di Dominio sopra gli animali, Volontà retta, Intelletto illuminato, Corpo immortale”. “[...] os quatro dotes, que teve Adão no estado de Inocência, do Domínio sobre os animais, Vontade reta, Intellecto iluminado, Corpo imortal”. (SGAMBATA, op.cit., tradução nossa). Já Simão de Vasconcelos, depois de ter apresentado vários exemplos do domínio de Anchieta sobre os seres e elementos da natureza, diz: “[...] infundiu nele o Senhor a inocência com todas as mais graças divinas e sobrenaturais de Adão. Quatro coisas compreendiam aquele ditoso estado: inocência, impossibilidade, entendimento ilustrado e vontade reta”. (VASCONCELOS, op.cit., p.390).

tipo de pressão e aos mesmos procedimentos institucionais que o grupo de Cardim e de Rodrigues.

Contudo, nos parece importante fazer notar que um discurso santificante, direcionado para promover a canonização, pode também trazer em si outros sentidos, e que a sua divulgação pode servir a outros propósitos que não o estritamente religioso. Assim sendo, entendemos que Simão de Vasconcelos, como Pero Rodrigues, se utilizou do discurso sobre a vida e a santidade de José de Anchieta não apenas para promover a sua canonização, mas também para elogiar, propagandear e defender o funcionamento da província brasílica e os seus membros.

4.2. O discurso hagiográfico e histórico de Simão de Vasconcelos como instrumento de propaganda da província brasileira

Assim como fora para Pero Rodrigues, tratar da vida e da santidade de José de Anchieta foi uma oportunidade para Simão de Vasconcelos de elogiar, valorizar e divulgar, pela via escrita, a província jesuítica do Brasil, isto é, tanto os seus membros quanto as atividades desempenhadas pelos mesmos e a maneira como as realizavam, junto aos indígenas e aos portugueses. No entanto, diferente do Padre Rodrigues, o discurso histórico e biográfico do Padre Simão carrega um tom hiperbólico e propagandístico que não se encontra no texto do primeiro. A associação do Novo Mundo, ou seja, da América, onde se localizava a província brasileira, com o paraíso terrestre é um exemplo dos variados recursos retóricos utilizados por Vasconcelos para construir uma narrativa apologética sobre a missão do Brasil, estampada não apenas na “Vida” de José de Anchieta, mas em suas outras duas obras impressas alguns anos antes. Estamos nos referindo à “Vida do Padre João de Almeida da Companhia de Jesus” e à “Chronica da Companhia de Jesus do Estado do Brasil”, publicadas em 1658 e em 1663, respectivamente⁵⁵⁵.

Na biografia de Anchieta, o Padre Simão volta a associar o Brasil ao ideal do “paraíso terrestre”, tanto através da representação de Anchieta como segundo Adão, quanto ao caracterizar brevemente o espaço físico de atuação do mesmo⁵⁵⁶.

⁵⁵⁵ A biografia do Padre João de Almeida tem uma estrutura textual e uma proposta discursiva muito parecidas com a que Vasconcelos escreveu posteriormente sobre Anchieta. Isto é, apresenta cronologicamente a vida do protagonista, caracterizando-o sobretudo como missionário exemplar e virtuoso e como santo canonizável, cujas maravilhas sobrenaturais ocorrem para beneficiar principalmente os portugueses. Através da narrativa da história de vida do companheiro, o autor narra o desenvolvimento da missão catequética dos jesuítas no Brasil entre fins do século XVI e a primeira metade do seguinte, sobretudo nas capitanias do sul, onde Almeida vivera e atuara. Sustentado por um rol de testemunhos e depoimentos tomados juridicamente sobre a santidade do protagonista, o Padre Simão defende abertamente a canonização de Almeida. Cf. VASCONCELOS, Simão. **Vida do Padre João de Almeida da Companhia de Jesus**. Lisboa: Oficina Craesbeeckiana, 1658. A “Chronica”, publicada pouco depois, conta a história da chegada da missão jesuítica no Brasil e as primeiras décadas do seu funcionamento, entre 1549 e 1570, contextualizando-a ricamente por meio de uma longa introdução, chamada de “Notícias antecedentes, curiosas e necessárias das cousas do Brasil”, na qual se apresenta uma breve narrativa sobre a descoberta e a conquista do Novo Mundo, a sua geografia, fauna, flora e habitantes. Cf. Idem. **Chronica da Companhia de Jesus do Estado do Brasil**. Lisboa: Henrique Valente de Oliveira, Impressor delRey N.S., 1663.

⁵⁵⁶ A tópica do paraíso terreal ou do Éden, de origem bíblica, bastante discutida pelos teólogos europeus medievais, esteve presente com frequência nas representações criadas sobre o Novo Mundo nos séculos XVI e XVII. A sua associação com a América aparece desde os registros dos primeiros navegadores e cronistas do Novo Mundo, como Cristóvão Colombo e Bartolomeu de Las Casas. Na América Portuguesa, a tópica edênica também foi apropriada pelos cronistas desde o Quinhentos e relacionada ao Brasil, inclusive em cartas de jesuítas, como Nóbrega e Anchieta, mas de forma muito menos entusiasmada e direta do que o fizeram os espanhóis. Cf. HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Visão do Paraíso**: os motivos edênicos na conquista e colonização do Brasil. São Paulo: Publifolha, 2000. Prefácio à segunda edição, p.IX-XXVIII; capítulo 1.

Esta terra e toda a mais que responde à zona que os antigos chamam tórrida, foi infamada por muitos dos primeiros sábios, cujo capitão foi Aristóteles, [...] É toda a terra do Brasil por excelência sempre verde, abundante de erva e arvoredo de vários gêneros, entre todas as mais terras do universo [...]; está sempre em uma perpétua Primavera. [...] Porém, à vista de tantas e tão boas venturas da natureza, é muito para notar a pouca dita dos naturais desta região [...], vivem à maneira de feras selvagens [...]. Vivia neles tão apagada a luz da razão, que chegou a pôr-se em dúvida de alguns se eram homens racionais ou não. [...] Nesta parte pois do Brasil, [...], saiu em terra o nosso navegante para apóstolo de um novo mundo, sol da América, luz da gentilidade, honra da Companhia, [...] exemplar de missionários⁵⁵⁷.

A defesa e o elogio exacerbados da terra e da natureza do Brasil, embasados em diversas obras de filosofia natural, história e teologia, antigas e contemporâneas a Vasconcelos, bem como a descrição negativa do gentio, já haviam pautado a longa introdução da “Chronica”, chamadas de “Notícias antecedentes, curiosas e necessárias das cousas do Brasil”⁵⁵⁸. Nos dois livros que compõem essa introdução, o jesuíta dedica dezenas de páginas à descrição da geografia, da fauna, da flora e dos povos nativos da América e do Brasil, e mais outras tantas páginas apresentando um raciocínio dialético sobre a possibilidade de salvação espiritual dos indígenas e sobre a condição paradisíaca do território brasílico, questões que conclui com opinião positiva. As descrições, o debate filosófico e o tema do paraíso reaparecem sintetizados na biografia de Anchieta, mas cumprem as mesmas funções que deveriam cumprir na “Chronica”: propagandear, prestigiar e legitimar o trabalho missionário da província brasileira ao divulgar as características paradisíacas do espaço físico, a selvageria de seus habitantes e as dificuldades enfrentadas⁵⁵⁹.

⁵⁵⁷ VASCONCELOS, Simão. **Vida do Venerável Padre José de Anchieta da Companhia de Jesus**. Porto: Lello & Irmão Editores, 1953, p.17-18; p.22

⁵⁵⁸ Tanto na “Chronica” quanto na biografia de Anchieta, Vasconcelos segue o esquema dialético utilizado pelos jesuítas para sustentar a sua opinião da condição paradisíaca do Brasil, ou seja, demonstra brevemente as teses de autores antigos, mas ainda considerados referências importantes no campo da filosofia natural: Aristóteles e sua obra “Meteoros” ou “Meteorologica”, Virgílio e a sua “Georgica” e Ovídio, em “Metamorfoses”, que afirmavam ser a chamada “zona tórrida”, onde se localizaria o Brasil, inabitável aos homens. E depois demonstra as antíteses às mesmas teses, baseado em trechos das Sagradas Escrituras e em obras e autores mais recentes, como a “História das Índias Orientais” ou “Historiarum Indicarum”, de Giovanni Pietro Maffei (1ª.edição de 1588), Jorge Marcgrave e sua obra “Historia Naturalia Brasilia”, publicada em 1648, e Johann Ludwig Gottfried e sua obra “Archontologia Cosmica”, impressa em 1636 e em 1646.

⁵⁵⁹ No início do segundo livro das “Notícias” é bem evidente a relação de causa e efeito entre a descrição do espaço físico e dos habitantes do Brasil e a narrativa triunfante da missão jesuítica: “Mostramos no livro antecedente os costumes dos índios, enquanto habitam seus sertões, e seguem sua gentilidade. E é bem que conheçam eles, e o mundo as monstruosidades de sua natureza, para que delas mais admirem a eficácia, com que a lei de Deus de toscas pedras fez filhos de Abraão, e de rudes bárbaros, homens racionais: porque é cousa certa, que com a virtude, e boa criação desta santa lei entre os portugueses tem visto o Brasil mudanças mui notáveis nas nações desta gente”. (VASCONCELOS, Simão. **Crônica da Companhia de Jesus do Estado do Brasil**. Petrópolis: Editora Vozes, 1977. v.1, p.113). Carlos Ziller trata da representação paradisíaca do território como elogio dissimulado à missão brasileira e seus integrantes. Cf. CAMENIETZKI, Carlos Ziller. **O Paraíso Proibido**. A censura ao paraíso brasileiro, a Igreja portuguesa e a Restauração de Portugal entre Salvador, Lisboa e Roma. Rio de Janeiro: Editora Multifoco, 2014, p.50-51; p.66.

De fato, o objetivo de divulgar de forma prestigiosa a província brasileira da Companhia de Jesus norteou a elaboração das três obras escritas e publicadas de Simão de Vasconcelos, nas quais se apresenta ao leitor representações grandiosas e laudatórias dos membros da província e da missão realizada. O elogio à província também caracteriza a biografia escrita por Pero Rodrigues, mas de forma muito tímida se comparada ao texto das duas “Vidas” e da “Chronica” de Vasconcelos. Ao narrar a realização da missão e caracterizar os missionários, por exemplo, Rodrigues diz que iam “[...] por caminhos mui ásperos e não seguidos, em que padecem muitos trabalhos de fome e sede, e outros perigos da vida, sem deles pretenderem mais que a salvação de suas almas e a Glória de Deus”⁵⁶⁰. O discurso elogioso parece um tanto modesto, e não distingue ou destaca os missionários do Brasil de quaisquer outros.

Já Simão de Vasconcelos, ao introduzir a sua “Chronica”, mostra que tinha pretensões mais ambiciosas para a sua narrativa histórica sobre a província brasileira.

Hei de escrever a heroica missão, que empreenderam os Filhos da Companhia, a fim de conquistar o poder do inferno, senhoreado por seis mil e tantos anos do vasto Império da Gentilidade Brasília. Hei de contar os feitos ilustres destes Religiosos Varões, as regiões que descobriram, as campanhas que talaram, as empresas que acometeram, as vitórias que alcançaram, as nações que sujeitaram, e a reputação que adquiriram as armas espirituais Portuguesas do Esquadrão, ou Companhia de Jesus⁵⁶¹.

O contraste entre as obras se evidencia não só no propósito marcadamente apologético da escrita de Vasconcelos, visível na representação heroica e triunfante construída dos missionários e da missão do Brasil, como no tom emocionante e sedutor do seu discurso, elaborado com o propósito de atrair tanto o leitor eclesiástico como o laico prometendo-lhe a narrativa de grandes aventuras.

A preocupação em tornar o texto atraente para o público em geral, presente nas três obras do Padre Simão, e assim ampliar as chances de divulgação e circulação da sua representação glorificante da província brasílica, não ocupou tanto Pero Rodrigues. O ex-provincial estava mais preocupado em defender e demonstrar a santidade canonizável de José de Anchieta, apesar de também se utilizar da sua narrativa histórica e biográfica para elogiar e advogar em favor da política missionária praticada pelos do Brasil e pela ampla participação

⁵⁶⁰ RODRIGUES, Pero. **Vida do Padre José de Anchieta da Companhia de Jesu, quinto Provincial que foi da mesma Companhia no Estado do Brasil**. In: APUG, n.1067, [1607?], f.5r-5v.

⁵⁶¹ VASCONCELOS, Simão de. **Crônica da Companhia de Jesus do Estado do Brasil**. Petrópolis: Editora Vozes, 1977. v.1, p.49.

dos jesuítas na vida civil da sociedade luso-brasileira, como já demonstramos⁵⁶². Seu discurso, contudo, não foi preparado para dar notoriedade à província. Rodrigues se dirigia aos companheiros em Roma, que poderiam pedir a abertura do processo de canonização de Anchieta, e ao público interno e externo à Companhia no reino português, junto ao qual buscava apoio para a forma de atuação dos jesuítas do Brasil. Apesar de ter em vista alcançar os mesmos objetivos e públicos por meio de sua biografia sobre Anchieta, Vasconcelos desejava fazer do conjunto de suas obras literárias um instrumento de propaganda e de fortalecimento da província bem mais eficiente e impactante do que Rodrigues fizera.

No “Prólogo por advertência ao leitor” da biografia de João de Almeida, o autor já anuncia que estava dando início a uma campanha propagandística e glorificadora da província brasileira, a ser feita através de publicações de caráter histórico.

Meu intento principal neste Livro é dar ao Mundo umas breves notícias da Admirável Vida do Venerável P.[adre] João de Almeida, a quem pelas Obras Maravilhosas, com que Deus foi servido ilustrá-lo, podemos com razão chamar Segundo Taumaturgo deste novo Mundo; imitando também ao Primeiro, o Grande P.[adre] José de Anchieta, [...].

De caminho me pareceu dar também alguma notícia de outros Varões Ilustres em Virtude e Piedade; principalmente daqueles que serviram como de Exemplares às Perfeições, que em sua Alma debuxou o P.[adre] Almeida: assim para que não estejam tanto tempo desconhecidos das mais Partes do Mundo, os que ilustraram Esta da América, com suas Raras Virtudes e Singulares Exemplos, como para que sirva este Breve Epílogo que faço de suas Vidas, como de *Preâmbulo à Crônica que cedo se estampará desta Província*; a qual servirá a alguns de desengano, que erradamente teriam para si estar destituída de Homens Santos esta Província; pois até agora não viram que saísse à luz, nem se dessem ao Prelo suas Vidas [...].

E para que conste os muitos Varões Apostólicos do Brasil [...] que nesta Província acabaram as Vidas, e floresceram Insignemente em Zelo e Virtude, em espaço pouco mais de um século, desde o ano de 1549 até o presente de 1655, em que isto escrevo, me pareceu pôr os nomes de todos no Catálogo seguinte.

[...] 6. O Venerável P.[adre] José de Anchieta, o Grande Apóstolo deste novo Mundo [...], cujas Empresas Maravilhosas posto que andam em partes referidas, *de novo se pretendem imprimir por merecerem muito maiores volumes*.

⁵⁶² Este trecho nos parece um bom exemplo de como Rodrigues, ao elogiar com entusiasmo os missionários e o seu trabalho de evangelização no Brasil, se dirigia a questões específicas da conjuntura luso-brasileira e defendia a participação dos jesuítas na mesma: “[...] tão poderosa é a graça de Deus, e tão eficaz sua palavra, que fez de bárbaros devotos cristãos [...]; em proveito temporal dos portugueses é a mudança dos costumes desta gente bárbara, porque tem neles fiéis e esforçados companheiros na guerra, cuja flecha muitas vezes experimentaram os estrangeiros, que cometeram de entrar com mão armada algumas vilas deste Estado [...]. Vivem os índios por sua lavoura de mantimentos que plantam e semeiam [...]. Esta é a vida dos Índios do Brasil, depois de alumados com a luz do Evangelho e cultivados com os contínuos trabalhos dos padres da Companhia; este é o fruto que destes trabalhos se recolhe nos celeiros da Igreja, de mais de cinquenta anos a esta parte [...]”. (RODRIGUES, Pero. **Vida do Padre José de Anchieta da Companhia de Jesu, quinto Provincial que foi da mesma Companhia no Estado do Brasil**. In: APUG, n.1067, [1607?], f.45v-f.46r).

[...] 64. O P.[adre] João de Almeida, que aqui pomos em último lugar, não porque se lhe deva o último na Santidade, mas porque há de ser ele logo o Sujeito principal desta nossa história; e neste espero veja o leitor Virtudes tão raras, que delas colija as de todos os demais acima referidos [...].

E note-se aqui de caminho a fecundidade desta Província em produzir grandes Varões [...].

Não trato no sobredito Epílogo de 56 outros Varões Ilustres que navegando para esta Província em diversas naus, todos porém debaixo da Obediência do Ilustre e Venerável P. Inácio de Azevedo, Visitador e Provincial destas partes, consagraram os mares, e honraram o Brasil com seu Sangue, derramando-o pela Fé em Cristo a mãos de Hereges Huguenotes [...] ⁵⁶³.

Em 1655, quando Vasconcelos finalizou a biografia de Almeida, ele já tinha em vista publicar pelo menos duas outras obras de caráter histórico e biográfico sobre a província do Brasil e seus membros: uma crônica e uma nova “Vida” de Anchieta, como ele próprio anuncia. Nos anos seguintes, o padre alcançou seu intento, apesar desta última obra só ter vindo a público no ano seguinte à sua morte, em 1672⁵⁶⁴.

Parece claro que um dos principais objetivos do padre ao publicar a “Vida” de Almeida, assim como trazer à luz os outros textos que pretendia, era propagandear, pela via literária, a grandiosidade de uma província que se destacaria por ser formada por muitos varões de “[...] Raras Virtudes e Singulares Exemplos [...]”, homens santos e mártires que “[...] honraram o Brasil com seu Sangue, derramando-o pela Fé em Cristo a mãos de Hereges [...]”, mas que era desconhecida do grande público.

De fato, Vasconcelos se mostra sempre ciente do prestígio e notoriedade que uma missão religiosa poderia obter a partir da ampla divulgação dos seus feitos e do elogio aos seus

⁵⁶³ VASCONCELOS, Simão de. Prólogo por advertência ao leitor. In: Idem. **Vida do Padre João de Almeida da Companhia de Jesus**. Lisboa: Oficina Craesbeeckiana, 1658, sem paginação. O destaque é nosso.

⁵⁶⁴ Nascido na cidade do Porto em 1597, no reino português, Simão de Vasconcelos veio ainda muito jovem para o Brasil, onde ingressou na Companhia de Jesus como noviço no colégio da Bahia, em 1616. Foi professor desta mesma instituição e lá confirmou seus três votos (pobreza, castidade e obediência) e fez seu quarto voto (de obediência ao papa) em 1636. O padre fez parte da embaixada da Restauração enviada a Lisboa em 1641 pelo vice-rei do Brasil, marquês de Montalvão, e ocupou os cargos administrativos mais importantes da província, como os de reitor do colégio do Rio de Janeiro (1646-1654), vice-reitor do colégio da Bahia (1654-55), provincial (1655-58) e procurador geral do Brasil em Roma (1660-62). No fim da década de 1660, voltou ao colégio do Rio de Janeiro como reitor, onde morreu, em 1671. Cf. LEITE, Serafim. **HCJB**. Rio de Janeiro/Lisboa: INL, 1938-1950. t.9, p.177; RAMOS, Luís A. de Oliveira. Um jesuíta do Barroco (1596-1671). In: **Barroco**: Actas do II Congresso Internacional. Porto: Universidade do Porto, 2003, p.423-438. Além das três obras publicadas já mencionadas, e da reedição da parte introdutória da “Chronica” em 1668, sob o título “Notícias curiosas e necessárias das cousas do Brasil”, lhe é atribuída a autoria também do “Sermão que pregou na Bahia em o 1º. De Janeiro de 1659, na festa do nome de Jesu”, publicado em Lisboa pela oficina de Henrique Valente de Oliveira em 1663, e da “Continuação das maravilhas que Deus he servido obrar no Estado do Brasil, por intervenção do mui religioso e penitente servo seu, o venerável Padre João de Almeida, da Companhia de Jesu”, impresso na oficina de Domingos Carneiro em 1662. Seria um impresso in folio de 16 páginas. Cf. SANTOS, Zulmira Coelho dos. A literatura ‘hagiográfica’ no Brasil do tempo do Pe. Antônio Vieira: da ‘Chronica da Companhia de Jesu do Estado do Brasil e do que obrarão seus filhos nesta parte do Novo Mundo’ (1663) às biografias devotas de Simão de Vasconcellos. **Românica**, Lisboa, v.17, p.158, 2008.

integrantes, uma estratégia que a província brasileira não havia explorado até então. O padre, contudo, demonstra querer preencher essa lacuna através das suas obras, que deveriam servir “[...] a alguns de desengano, que erradamente teriam para si estar destituída de Homens Santos esta Província; pois até agora não viram que saísse à luz, nem se dessem ao Prelo suas Vidas [...]”⁵⁶⁵, como afirma na biografia de Almeida, escrita em 1655. Anos depois, quando preparou a sua última obra, a “Vida” de Anchieta, demonstrou a continuidade do seu propósito. Para Vasconcelos, era preciso dar notícias sobre a missão do Brasil, que se mostrariam igualmente excelentes as de quaisquer outras, pois se “[...] cotejadas com as que hoje vivem e se veneram, achar-se-á que eram somente relíquias em comparação de um corpo inteiro”⁵⁶⁶.

O objetivo propagandístico se justificava. Ao longo do primeiro século de presença jesuítica no Brasil, entre meados do século XVI e a década de 1650, cerca de trinta publicações, entre cartas e histórias que tratavam da missão brasileira, vieram à luz na Europa. A maioria delas eram obras coletivas, que traziam notícias de outras províncias também, sem um destaque específico para a do Brasil⁵⁶⁷. No contexto das províncias jesuíticas americanas, as escassas notícias sobre a província brasileira contrastavam com as frequentes publicações das províncias vizinhas, que passaram a divulgar as suas histórias e seus membros ilustres em virtudes e santidade na primeira metade do Seiscentos⁵⁶⁸. E, se considerarmos o cenário mais amplo das

⁵⁶⁵ VASCONCELOS, Simão de. Prólogo por advertência ao leitor. In: Idem. **Vida do Padre João de Almeida da Companhia de Jesus**. Lisboa: Oficina Craesbeeckiana, 1658, sem paginação.

⁵⁶⁶ Idem. Prólogo ao leitor. In: Idem. **Vida do Venerável Padre José de Anchieta da Companhia de Jesus**. Lisboa: João da Costa, 1672, sem paginação.

⁵⁶⁷ Entre os séculos XVI e XVII, as publicações ligadas às missões apostólicas católicas em territórios extra europeus assumiram, em grande parte, o formato de relações missionárias, isto é, sínteses informativas sobre as condições em que ocorriam a missão e os progressos da atividade apostólica. Inicialmente essas relações eram enviadas principalmente na forma de cartas ou avisos, notícias. Com o passar do tempo, sobretudo a partir dos Seiscentos, muitas das relações publicadas foram se apresentando mais elaboradas e assumindo um caráter histórico, cronístico e apologético. Cf. ROZZO, Ugo. Relazioni dei Missionari. In: Idem (org.). **Il libro religioso**. Milão: Edizioni Sylvestre Bonnard, 2002, p.215-219. Nas duas obras bibliográficas de referência que utilizamos sobre as publicações jesuíticas de temática missionária, os impressos se apresentam, em geral, ou no formato epistolar ou em narrativas de caráter histórico. Cf. CARAYON, Auguste. **Bibliographie historique de la Compagnie de Jésus**. Paris: Auguste Durand Libraire, 1864; SOMMERVOGEL, Carlos. **Bibliothèque de la Compagnie de Jésus**. Nouvelle Édition. Paris: Alphonse Picard; Bruxelas: Oscar Schepens, 1890-1900, 9 v. No século XVI, apenas uma carta vinda da província do Brasil foi publicada em separado. De autoria de Pero Rodrigues, então Padre Provincial, a “Annua do Brasil, sendo Provincial escrita em o primeiro de maio de 1597, ao Padre Assistente João Alvarez”, foi impressa em Lisboa, em 1598. Para além disso, notícias da missão brasileira apareceram em doze coletâneas de cartas oriundas das missões ultramarinas da Companhia, publicadas na segunda metade do Quinhentos. A província brasileira também figura em oito publicações de caráter histórico no mesmo período, porém todas edições da mesma obra, publicada em línguas diferentes, as “Historiarum indicarum”, de Giovanni Pietro Maffei, impressa pela primeira vez em 1588. Nos cinquenta anos seguintes, a empresa jesuítica brasileira apareceu em um número ainda menor de publicações coletivas: três coletâneas de cartas e avisos impressos entre 1627 e 1628, e em oito obras de caráter histórico, inclusive duas reedições do texto de Maffei. A “Chronica” escrita por Simão de Vasconcelos foi a primeira publicação que tratava exclusivamente da história da província jesuítica brasileira. Cf. CARAYON, op.cit., p.64-65; p.71; p.73; p.80-81; p.104; p.122; p.124; p.176-179.

⁵⁶⁸ Apesar de não termos notícia de publicações quinhentistas de caráter histórico que tratassem individualmente das províncias americanas da Companhia de Jesus, na primeira metade do século XVII, vinte e três obras do tipo

províncias ultramarinas da Companhia, a do Brasil praticamente desaparece em meio às centenas de publicações sobre as missões do Oriente, que inundavam o mercado editorial europeu desde o Quinhentos⁵⁶⁹. A enxurrada de impressos, entre coletâneas de cartas de missionários, histórias e relações, que descreviam as gentes e os costumes das Índias orientais, relatavam o sucesso retumbante e o avanço das conversões católicas, colaborou para difundir, dentro e fora da Companhia de Jesus, uma espécie de paradigma triunfante das missões apostólicas ultramarinas, encarnado pelas missões do Oriente⁵⁷⁰.

O elevado quantitativo de impressões sugere um interesse constante em temas ligados às Índias Orientais por parte de um público consumidor numeroso, entre o Quinhentos e o Seiscentos. Considerando aspectos materiais dessas publicações, esse paradigma parece ter alcançado uma difusão bastante considerável entre os católicos europeus de maneira geral. A maioria desses textos missionários foi impressa em línguas vernáculas e em formatos portáteis, o que facilitava a sua leitura, propiciava a sua circulação e barateava seu preço de mercado⁵⁷¹.

vieram à luz, principalmente sobre a missão no Peru. Neste período, a província peruana publicou dez obras, a maioria sobre os índios nativos e louvando o sucesso da obra missionária, inclusive através dos “Elogios y Catalogo de algunos varones insignes en santidad de la Provincia del Peru de la Compañia de Jesus”, texto impresso na Espanha em 1632. Cf. CARAYON, Auguste. **Bibliographie Historique de la Compagnie de Jésus**. Paris: Auguste Durand Libraire, 1864, p.180.

⁵⁶⁹ Em termos numéricos, é inegável que temas, notícias e personagens ligados às missões apostólicas do Oriente despertavam um interesse muito superior entre impressores, livreiros e o público consumidor europeu se comparados ao interesse que os mesmos tinham sobre as Índias Ocidentais, termo pelo qual a América também era conhecida. Entre as décadas de 1550 e 1650, mais de cento e cinquenta cartas e avisos, impressos individualmente ou em coletâneas, todos de autoria de missionários atuantes nas províncias e missões orientais da Companhia de Jesus (Goa, Malabar, Japão e China, e em missões em territórios persas e na Etiópia), foram publicadas na Europa em diversas línguas. No mesmo período, vieram a público mais de duzentas e sessenta obras de caráter histórico sobre essas missões. Cf. CARAYON, Auguste. *Missions d’Asie et d’Afrique*. In: Idem, op.cit., p.62-137.

⁵⁷⁰ A constituição do paradigma oriental missionário se iniciou por iniciativa dos próprios jesuítas ao atribuírem o epíteto de “Apóstolo do Oriente” a Francisco Xavier logo após a sua morte em 1552. Suas cartas e relatos sobre sua missão apostólica em várias partes do Oriente passaram a ser intensamente divulgados e glorificados na Europa pela via literária e iconográfica. A construção da imagem pública de Xavier como o missionário mais emblemático da época ganhou ainda mais força simbólica e popularidade com a beatificação e a canonização do jesuíta, em 1619 e em 1622, respectivamente. Alguns anos depois, em 1627, a beatificação de vinte e seis cristãos, entre eles três irmãos jesuítas japoneses, mortos em martírio apenas trinta anos antes, em Nagasaki, parece confirmar que o Oriente se consolidara como região missionária ultramarina mais prestigiosa também entre a liderança da Igreja de Roma. Cf. OSSWALD, Maria Cristina. S. Francisco Xavier, o “Apóstolo do Oriente”: estratégias de constituição dum culto na época Moderna (séculos XVI-XVII). **Revista Lusófona de Ciência das Religiões**, ano VII, n.13-14, p.327-342, 2008; SANTOS, Zulmira Coelho dos. Em busca do paraíso perdido: a Chronica da Companhia de Jesu do Estado do Brasil de Simão de Vasconcelos, S.J. In: CARVALHO, José Adriano de Freitas (dir.). **Quando os frades faziam História**. Porto: Centro universitário de História da espiritualidade, 2001, p.152; ALDEN, Dauril. **The making of an enterprise**. The Society of Jesus in Portugal, its Empire, and beyond: 1540-1750. Stanford: Stanford University Press, 1996, p.65.

⁵⁷¹ No período entre as décadas de 1550 e 1650, as publicações sobre o Oriente, tanto epistolar quanto de caráter histórico, eram feitas majoritariamente em formatos “in quarto” ou “in octavo”, cujo valor mais baixo de mercado em comparação às publicações “in folio” já explicamos no capítulo 2. Cf. CARAYON, Auguste. *Missions d’Asie et d’Afrique*. In: Idem. **Bibliographie Historique de la Compagnie de Jésus**. Paris: Auguste Durand Libraire, 1864, p.62-137; CHARTIER, Roger. Leituras e leitores “populares” da Renascença ao Período Clássico. In: CAVALLO, Guglielmo; CHARTIER, Roger. **História da leitura no mundo ocidental**. São Paulo: Editora Ática, 1999. v.2, p.121-128.

Mesmo o analfabetismo, condição predominante entre a população do velho continente, não impedia o conhecimento do conteúdo impresso, acessível por meio da leitura em voz alta, prática comum então⁵⁷². Ou seja, eram publicações que visavam atingir um público bem mais amplo que o eclesiástico e o acadêmico, fatia restrita da população europeia que dominava o conhecimento do latim e preferia obras em formato maior e mais pesado, normalmente “in folio”, que eram armazenadas em bibliotecas ou utilizadas para leituras públicas nas igrejas e classes, e cuja impressão, mais larga e de melhor qualidade, facilitava a consulta⁵⁷³.

Além da ampla circulação externa à Ordem, algumas das centenas de publicações sobre as missões orientais da Companhia também chegavam às suas províncias americanas. Pelas referências bibliográficas que o próprio Simão de Vasconcelos utiliza em suas três obras, escritas em meados do século XVII, ecoa, em certa medida, o sucesso editorial da literatura apologética e missionária sobre o Oriente, cujas publicações predominam em relação a notícias de outras províncias⁵⁷⁴. Ou seja, em meados do Seiscentos, tendo em mãos tantas dessas histórias, era visível para o jesuíta do Brasil a notoriedade e o destaque que os confrades atuantes nas províncias orientais haviam alcançado, ao menos dentro da Ordem. Em contraste, o silêncio quase absoluto de notícias sobre a província brasílica.

As consequências do sucesso da maciça propaganda apologética sobre as missões do Oriente se fizeram sentir não apenas na continuidade de numerosas impressões sobre o tema por todo o Seiscentos. A enorme divulgação prestigiante ecoou dentro da Companhia. Em

⁵⁷² Cf. BOUZA ÁLVAREZ, Fernando J. **Del escribano a la biblioteca**: la civilización escrita europea en la Alta Edad Moderna (siglos XV-XVIII). Madri: Editorial Síntesis, 1997, p. 31.

⁵⁷³ Cf. FEBVRE, Lucien; MARTIN, Henri-Jean. **The coming of the book**. The impact of printing, 1450-1800. Londres: NLB, 1976, p.88-90.

⁵⁷⁴ Entre as obras de autoria jesuítica citadas por Vasconcelos em suas três publicações, destacamos a “História das Índias Orientais” ou “Historiarum Indicarum”, do Padre Giovanni Pietro Maffei; a “História da Vida do P. Francisco de Xavier”, do Padre João de Lucena (primeira edição de 1600 em português); a “Historia de las misiones que han hecho los religiosos de la Compañia de Jesus en la Índia Oriental, y en los reynos de la China, y Japon”, do Padre Luiz de Guzmán (publicada entre 1601 e 1610); o “Tesouro Índico” ou “Societatis Iesu Thesaurus rerum indicarum...”, de Pedro Jarich (1615); “Varones ilustres de la Compañia de Jesús”, do Padre Eusebio Nieremberg (volumes publicados entre 1643-47); “Tabulis virorum illustrium Societatis”, do Padre Pierre d’Oultreman; a “Historica relación del Reyno de Chile, y de las Misiones, y ministerios que exercita en el la Compañia de Jesus”, do Padre Afonso de Ovalle (1646). Cf. BACKER, Alois de; BACKER, Augustin de. **Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus**. Liège: L. Grandmont-Donders, 1853-1861. 7v. A preponderância de obras sobre as missões orientais em relação às de outras áreas missionárias, entre as disponíveis nas bibliotecas dos colégios da Companhia no Brasil, parece ser confirmada pelo inventário dos livros pertencentes ao colégio jesuítico do Rio de Janeiro, feito em 1775. Apesar da listagem muitas vezes não indicar o título preciso ou o autor das obras arroladas, indica-se, ao menos, o tema. Assim, enquanto onze obras referentes ao Oriente e às missões lá realizadas figuram no inventário, indicadas por tópicos como “Relação anual da Índia”, “História do Japão”, “Vida do Padre Xavier”, “História da Ethiopia”, “Mártires do Japão”, “Cartas do Japão”, apenas quatro se referem à missão no Brasil: “Crônicas da Companhia do Brasil”, “Vida do Padre Anchieta”, “Vidas do Padre Azevedo” e “Canonização do Padre Azevedo”. A primeira se refere à obra do próprio Vasconcelos e as duas últimas provavelmente sobre o Padre Inácio de Azevedo e sobre o seu processo de canonização. Cf. AUTO de inventário e avaliação dos livros achados no Colégio dos Jesuítas do Rio de Janeiro e sequestrados em 1775. **Revista do IHGB**, v. 301, p. 212-259, out.-dez. 1973.

comparação às missões rurais, no interior da Europa, as missões em áreas de fronteira do catolicismo, entre hereges e infiéis eram muito mais atraentes para os futuros missionários: perigos de morte, serem os primeiros a levar a luz do evangelho a novas terras, converter e batizar muitas almas, alcançar o martírio. Em princípios do século XVII, muitos companheiros escreviam cartas ao Padre Geral, pedindo para serem enviados às missões do ultramar, as chamadas “*litterae indipetae*”. Nelas, os candidatos demonstram uma grande atração por viver entre gente bárbara, o desejo de passar por trabalhos árduos, de serem os primeiros a levar a luz do evangelho a novas terras, converter e batizar muitas almas, alcançar o martírio. As missões orientais, quase todas concentradas na Assistência portuguesa da Ordem, eram o destino preferido⁵⁷⁵. Ao que tudo indica, as notícias sobre o retumbante sucesso das conversões no Oriente, contadas aos milhares na primeira década seiscentista, e os martírios que marcaram a missão japonesa influenciaram, em alguma medida, a escolha dos candidatos⁵⁷⁶, bem como as publicações das cartas de Francisco Xavier, já considerado santo e venerável entre os jesuítas, mesmo antes de sua canonização, em 1622⁵⁷⁷. A literatura missionária também cultivou certas

⁵⁷⁵ A Assistência portuguesa da Companhia de Jesus era formada pelas províncias de Portugal, Brasil, Goa, Malabar e Japão, e pelas vice-províncias da China e do Maranhão. Apenas a província das Filipinas, localizada no sudeste asiático, era parte da Assistência hispânica. Cf. HAMY, P. Alfred. S.J. **Documents pour servir à l'histoire des domiciles de la Compagnie de Jesus dans le monde entier de 1540 a 1773**. Paris: Alphonse Picard Libraire, 1892, p.1. Tomamos como referência dois artigos da historiadora Camilla Russell, nos quais ela analisa oitocentas cartas indipetae de jesuítas italianos no período entre 1590 e 1615. Nelas, a grande maioria dos candidatos expressa o desejo de seguir para as Índias Orientais, principalmente para a China e para o Japão. Cf. RUSSELL, Camilla. Imagining the ‘Indies’: Italian Jesuit petitions for the overseas missions at the turn of the seventeenth century. In: DONATTINI, Massimo; MARCOCCI, Giuseppe; PASTORE, Stefania (coord.). **L’Europa divisa e i nuovi mondi**. Per Adriano Prosperi. Pisa: Edizioni della Normale, 2011. v.2, p.179-189; Idem. Vocation to the East: Italian Candidates for the Jesuit China Mission at the turn of the Seventeenth Century. In: ISRAELS, Machtelt; WALDMAN, Louis A. (ed.). **Renaissance Studies in honor of Joseph Connors**. Florença: Harvard University Press, 2013. v.2, p.313-327. Também nos serve de referência importante MALDAVSKY, Aliocha. Entre mito, equívoco y saber. Los jesuitas italianos y las misiones extraeuropeas en el siglo XVII. In: ZUPANOV, Inés, et alii [org.]. **Missions d’évangélisation et circulation des savoirs**. XVIe-XVIIIe siècles. Madri: Casa de Velázquez, 2011, p.41-58.

⁵⁷⁶ Baseado em cartas dos missionários, o Padre Fernão Guerreiro alardeava, na “Relaçam anual...” publicada em 1607, que haviam 750 mil cristãos convertidos no Japão em 1606. Atualmente, sabe-se que o número era um enorme exagero. Dauril Alden, sustentado por estudos contemporâneos, indica uma estimativa entre 250 e 300 mil japoneses convertidos ao cristianismo na primeira década do século XVII. Independentemente da precisão dos números, a divulgação do enorme sucesso alcançado pelas missões do Oriente parece ter resultado em grande prestígio das mesmas entre o público católico europeu, e funcionado como um fator de forte atração para os candidatos às missões ultramarinas, especialmente se estabelecermos a mesma relação entre a quantidade de publicações sobre a província do Brasil entre 1550 e 1650 e o número de missionários europeus que vieram para cá na primeira metade do Seiscentos, como veremos mais à frente. Cf. GUERREIRO, Fernão. **Relação anual das Coisas que fizeram os padres da C. de J. nas partes da Índia Oriental e em algumas outras da conquista deste reino nos anos de 1604, 1605, 1606 e 1607, e do processo de conversão e cristandade daquelas partes**; tirada das cartas dos mesmos padres que de lá vieram. Lisboa: Pedro Craesbeek, 1607. (apud ALDEN, Dauril. **The making of an enterprise**. The Society of Jesus in Portugal, its Empire, and beyond: 1540-1750. Stanford: Stanford University Press, 1996, p.131); MALDAVSKY, op.cit., p.44-46.

⁵⁷⁷ De acordo com Russell, os jesuítas candidatos ao ultramar, mesmo sendo, muito provavelmente, os maiores consumidores das publicações sobre as missões da Companhia, as quais liam nos colégios ou escutavam durante as refeições, pouco mencionam essas publicações em seus pedidos. Contudo, aqueles que o fizeram evidenciaram a existência dessa influência ao declararem terem se sentido chamados para as “Índias” ao ouvirem a leitura das

percepções sobre os povos do ultramar, que, igualmente, parecem ter pesado sobre as escolhas. A ideia de que iriam encontrar no Oriente gente, em parte, civilizada e culta, aparentemente preparada para receber o evangelho, se contrapunha à imagem dos povos nativos do Brasil ou do Paraguai, bárbaros selvagens, quase irracionais, condição que punha em dúvida a sua real capacidade de conversão⁵⁷⁸.

Na primeira metade do Seiscentos, além de muitos companheiros desejarem ir para o Oriente, os superiores em Roma e em Portugal também incentivaram muito mais o crescimento numérico e, conseqüentemente, um possível fortalecimento da ação missionária nas províncias orientais da Companhia do que no Brasil. Entre as décadas de 1600 e 1650, o governo geral enviou, via Lisboa, uma média anual de dez missionários para as missões do Oriente (Goa, Malabar, Japão e China), enquanto para o Brasil essa média era de aproximadamente três por ano. O resultado do investimento diferenciado de pessoal nas Índias Orientais e Ocidentais pode ser atestado no quantitativo de membros das províncias. A brasileira se manteve praticamente estável, variando entre 160 e 170 membros no período, enquanto as orientais abrigaram entre 460 e 530 jesuítas⁵⁷⁹.

A decisão dos superiores em Roma, de enviarem por ano mais missionários para o Oriente do que para o Brasil pode estar ligada ao fato de a região abrigar áreas de missão variadas e distantes entre si, enquanto a província brasílica formava apenas uma única unidade missionária, concentrada, sobretudo, no litoral atlântico. Essa explicação, contudo, parece superficial e insuficiente. O retumbante sucesso da evangelização no Oriente, principalmente no Japão, concretizada em milhares de novos convertidos contabilizados em princípios do século XVII, e largamente publicizado, contrastava com as notícias que chegavam do Brasil

cartas de Xavier ou de cartas do Japão. Cf. RUSSELL, Camilla. Imagining the 'Indies': Italian Jesuit petitions for the overseas missions at the turn of the seventeenth century. In: DONATTINI, Massimo; MARCOCCI, Giuseppe; PASTORE, Stefania (coord.). **L'Europa divisa e i nuovi mondi**. Per Adriano Prosperi. Pisa: Edizioni della Normale, 2011. v.2, p.182.

⁵⁷⁸ Cf. RUSSELL, op.cit., p.179-182; MALDAVSKY, Aliocha. Entre mito, equívoco y saber. Los jesuitas italianos y las misiones extraeuropeas en el siglo XVII, in ZUPANOV, Inés et al. (org.) **Missions d'évangélisation et circulation des savoirs**. XVIe-XVIIIe siècles. Madri: Casa de Velázquez, 2011, p.46. Um indício importante, em meados do Seiscentos, da permanência da dúvida entre os jesuítas europeus da real possibilidade de conversão do gentio americano é a longa e detalhada defesa da condição humana e racional dos índios do Brasil que Simão de Vasconcelos faz no segundo livro da introdução da "Chronica", defesa que retoma, de forma sintética, na "Vida" de Anchieta ao apresentar o território onde se localizava a província: "[...] dos naturais desta região [...] vivem à maneira de feras selvagens montanhesas [...]. Viviam neles tão apagada a luz da razão, que chegou a pôr-se em dúvida de alguns se eram homens racionais ou não. [...] Verdade é que há entre eles algumas nações mais racionáveis e dóceis, que, convertidos à nossa santa fé, converteram também os costumes bárbaros da sua gentildade em polícia verdadeiramente cristã, como noutros lugares veremos". (VASCONCELOS, Simão de. **Vida do Venerável Padre José de Anchieta da Companhia de Jesus**. Porto: Lello & Irmão Editores, 1953, p.18-20).

⁵⁷⁹ A evolução do quantitativo de membros nas províncias da Assistência portuguesa da Companhia e a média de missionários enviados nas primeiras décadas do século XVII para as províncias do Brasil e de Goa se encontram nas Tabelas 1 e 2, no apêndice C, ao final desta tese.

entre fins do Quinhentos e a primeira metade da centúria seguinte. Nesse período, além de comparativamente escassas, as notícias sobre a missão brasileira não eram muito animadoras.

Em 1588, quando foi impressa as “*Historiarum Indicarum*”, de Gian Pietro Maffei, uma das primeiras grandes obras de caráter histórico sobre a Companhia, encomendada pela Cúria Geral justamente para divulgar e glorificar a ação missionária da Ordem no ultramar português, as páginas dedicadas à missão do Brasil tratam basicamente dos costumes dos índios⁵⁸⁰. Isto é, nos primeiros momentos da construção da autoimagem pública da Companhia como uma ordem apostólica universal e triunfante, processo que se intensificou nas décadas seguintes, a província brasílica não figurava como uma área de atuação que se destacasse pelo sucesso missionário. Segundo o próprio Maffei, a obra teria sido escrita a partir das informações recebidas diretamente das missões. A declaração parece ser pertinente. As cartas de missionários, que deveriam informar os confrades europeus sobre as iniciativas e o progresso da conquista evangelizadora no Brasil, eram raras. Mesmo as cartas ânuas pouco tratavam das aldeias e das conversões. A maioria dos relatos e cartas, manuscritos e enviados do Brasil, produzidos pelos jesuítas que ali viviam ou pelos visitantes da província, que visavam informar seus superiores em Lisboa e em Roma, quase não abordavam o tema das conversões e dos aldeamentos, ou apresentavam uma visão bastante pessimista sobre as condições e a eficácia do trabalho missionário, atestando mais fracassos que sucessos da iniciativa⁵⁸¹.

A comunicação esparsa e pouco entusiasmada sobre a empresa missionária do Brasil à hierarquia da Ordem teve raras exceções entre os anos 1580 e 1650⁵⁸². Algumas delas vieram da pena de Pero Rodrigues. Além de escrever a biografia de Anchieta, na qual dedica diversas páginas a descrever e elogiar as atividades missionárias e os próprios companheiros, o então provincial também redigiu, em 1599, uma longa carta ao Padre Geral Aquaviva, na qual trata

⁵⁸⁰ Cf. CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. **Operários de uma vinha estéril**. Os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil (1580-1620). Bauru: Edusc, 2006, p.411-412.

⁵⁸¹ Tomamos como exemplo a “*Información de la Provincia del Brasil*”, de 1585, do Padre Fernão Cardim, secretário do visitador da província, Padre Cristóvão Gouveia; a “*Informação do Brasil e do Discurso das aldeias e mau tratamento que os Índios receberam sempre dos Portugueses e ordem de El Rei sobre isso*”, escrita em 1584 pelo Padre Luís da Fonseca, reitor do colégio da Bahia; e a “*Relação do Brasil*”, de 1610, escrita pelo Padre Jácome Monteiro, secretário de outro visitador da província, o Padre Manoel de Lima. Os três relatos são textos descritivos e de caráter histórico que visavam informar o Padre Geral e os superiores em Lisboa, inclusive o procurador da província, sobre as origens e o desenvolvimento das atividades missionárias dos padres do Brasil. De maneira geral, guardadas as devidas diferenças das conjunturas em que foram produzidos e dos posicionamentos particulares dos autores sobre a província, os três textos apresentam circunstâncias que dificultam a realização efetiva da catequese (como a imensidão de um território desconhecido e dificilmente penetrável, mal dominado pelos portugueses, a selvageria do gentio, o implacável desejo dos lusos em escravizarem continuamente os indígenas, epidemias e fomes que assolavam as aldeias, entre outros), e acabam atestando o fracasso da evangelização no Brasil. Cf. *Ibid.*, p.57-p.61; p.116-120.

⁵⁸² As poucas notícias dadas pelos do Brasil sobre a atividade missionária nesse período aparecem na forma de cartas, endereçadas majoritariamente ao Padre Geral ou ao seu assistente português. Cf. LEITE, Serafim. **HCJB**. São Paulo: Edições Loyola, 2004. v.3, tomos VIII e IX (Escritores I e II).

somente das missões catequéticas junto aos indígenas nos últimos cinco anos, compondo um relato laudatório à província⁵⁸³.

Frente ao pouco conhecimento sobre a missão brasílica, tida como pouco fértil na evangelização do gentio, com resultados que pareciam pouco expressivos e pouco consistentes, e que enfrentava constantes dificuldades de ordem física e política para se consolidar, não é estranho que tanto os candidatos às missões ultramarinas quanto o próprio governo geral da Ordem não se entusiasmassem tanto pelo Brasil e priorizassem as províncias do Oriente. Daquelas chegavam constantemente inúmeras notícias e testemunhos do sucesso da conversão, da dedicação heroica dos missionários, de martírios, considerados provas da completa devoção dos apóstolos da Companhia à missão evangelizadora⁵⁸⁴. Ou seja, províncias cujas missões serviam muito bem à Ordem para se fortalecer e glorificar junto à Igreja de Roma e aos católicos europeus em geral, e perante os seus opositores na Europa⁵⁸⁵.

O grande prestígio das províncias orientais, em parte oriundo das muitas dezenas de publicações europeias sobre os triunfos dos jesuítas na conversão, também repercutia fora da Companhia, na forma de apoio material à mesma. De fato, desde fins do Quinhentos, quando as notícias e cartas sobre as missões ultramarinas passaram a ser impressas com maior frequência e circularem fora da Companhia, a publicística missionária jesuíta já funcionava como campanha informativa e propagandística, dirigida, inclusive, aos governantes, nobres e setores mais abastados e influentes do mundo católico europeu. O objetivo era obter o apoio financeiro e político na pia empresa no ultramar⁵⁸⁶.

Dauril Alden apresenta um dado interessante que parece reforçar a nossa hipótese sobre a relação direta entre o quantitativo de publicações sobre uma província ou missão religiosa

⁵⁸³ Além de Rodrigues, um companheiro contemporâneo a ele, o Padre Luís Figueira, escreveu, em 1609, a também muito elogiosa “Relação da missão do Maranhão”, dirigida aos confrades europeus. O relato edificante conta a penosa e fatídica missão ao interior de Pernambuco, em direção ao Maranhão, que resultou na trágica, mas gloriosa morte por martírio do Padre Francisco Pinto. Cf. CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. **Operários de uma vinha estéril**. Os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil (1580-1620). Bauru: Edusc, 2006, p.469-472.

⁵⁸⁴ Cf. CYMBALISTA, Renato. A Companhia de Jesus nos séculos XVI-XVIII: uma comunidade global de mártires. In: XXVIII SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, Florianópolis, 2015. **Anais eletrônicos**. Disponível em <http://www.snh2015.anpuh.org/site/anaiscomplementares#R>. Acesso em: 08 Ago. 2016.

⁵⁸⁵ No século XVII, um dos objetivos da publicística missionária da Companhia era consolidar a sua preponderância nas missões orientais, já que não era mais a única ordem religiosa a realiza-las. Desde os últimos anos do Quinhentos, franciscanos, dominicanos e agostinianos passaram a realizar missões catequéticas no Oriente, muitas vezes nas mesmas áreas onde os jesuítas já atuavam, constituindo uma concorrência bastante incômoda, que a Companhia tentou, sem sucesso, rechaçar. Cf. ALDEN, Dauril. **The making of an enterprise**. The Society of Jesus in Portugal, its Empire, and beyond: 1540-1750. Stanford: Stanford University Press, 1996, p.132; CAMENIETZKI, Carlos Ziller. **O Paraíso Proibido**. A censura ao paraíso brasileiro, a Igreja portuguesa e a Restauração de Portugal entre Salvador, Lisboa e Roma. Rio de Janeiro: Editora Multifoco, 2014, p.30-31.

⁵⁸⁶ Cf. MALDAVSKY, Aliocha. Entre mito, equívoco y saber. Los jesuitas italianos y las misiones extraeuropeas em el siglo XVII. In: ZUPANOV, Inés, et al. (org.). **Missions d'évangélization et circulation des savoirs**. XVIe-XVIIIe siècles. Madri: Casa de Velázquez, 2011, p.43-44.

ultramarina da Companhia, o grau de prestígio, interno e externo, da mesma, e os benefícios, materiais e simbólicos, que podem decorrer desse prestígio. Alguns patrocínios foram concedidos ao longo do Seiscentos a algumas empresas missionárias realizadas na Assistência lusitana da Ordem por parte de representantes da nobreza europeia não-portuguesa. Ou seja, gente que, a princípio não tinha relações de proximidade com aqueles territórios e nem com os habitantes dos mesmos, logo não teriam razões específicas para beneficiar uma ou outra região. Curiosamente, todas as benesses foram dirigidas às missões e províncias da região oriental, isto é, Goa, Malabar, Japão e China. Nenhuma ao Brasil⁵⁸⁷.

Na década de 1650, Simão de Vasconcelos sabia bem que a província brasileira não se destacava como espaço de grandes sucessos missionários ou de varões notáveis em comparação a outras províncias jesuíticas do ultramar. E percebia o prestígio e a importância que as províncias orientais possuíam nos reinos católicos europeus. Não só porque a maioria dos missionários queria e partia de Lisboa para Goa, para o Japão ou para a China, como porque a própria província brasileira abrigava diversas obras sobre os feitos dos companheiros no Oriente, e nenhuma sobre a missão dos jesuítas no Brasil. É em busca desse prestígio, interno e externo à Companhia, que Vasconcelos escreve.

Nas três obras, a apologia à província é feita por meio de um discurso de caráter histórico elaborado de modo a destacar e legitimar a excelência dos integrantes e o sucesso da atuação jesuítica na América Portuguesa. Na “Vida” de João de Almeida, o discurso laudatório começa logo na seção introdutória da obra, na forma de um “Breve Catálogo dos Varões Insignes da Companhia de Jesus que floresceram em Virtude na Província do Brasil”. Trata-se de uma longa lista de sessenta e quatro nomes de jesuítas atuantes na província entre 1549 e 1655, que começa com Manoel da Nóbrega e termina com João de Almeida, este identificado, logo no início do prólogo como herdeiro de Anchieta. O “Breve Catálogo” parece constituir uma espécie de genealogia da missão brasileira, composta por uma linhagem de religiosos ilustres em virtudes e em santidade, iniciada com o líder da primeira missão e perpetuada por “[...] Varões Ilustres em Virtude e Piedade [...] que serviram como de Exemplos as Perfeições, que em sua Alma

⁵⁸⁷ Em uma pequena tabela, Dauril Alden aponta os nomes de oito nobres de diferentes partes da Europa, como Bavária, Áustria, Colônia, Nápoles e Castela, e as respectivas quantias monetárias doadas anualmente tanto para as províncias orientais de maneira geral, quanto para o treinamento de noviços a serem enviados para lá, para o sustento de certo número de missionários e para as instalações físicas das províncias. Considerando que, para um nobre austríaco, por exemplo, o Brasil era tão distante e exótico quanto o Sudeste asiático, nos parece que a escolha de direcionar as doações para as províncias do Oriente responde, em alguma medida, à intensa divulgação do triunfo apostólico da Companhia na região. Cf. ALDEN, Dauril. **The making of an enterprise**. The Society of Jesus in Portugal, its Empire, and beyond: 1540-1750. Stanford: Stanford University Press, 1996, p.355.

debuxou o Padre Almeida”⁵⁸⁸. Apesar de ser apresentado como santo e protagonista da biografia, João de Almeida aparece em último na listagem, como se fosse o mais recente herdeiro de uma estirpe de missionários de grande distinção e, ao mesmo tempo, um representante do grupo, que reúne as mesmas virtudes “[...] de todos os demais acima referidos”⁵⁸⁹.

Da mesma forma, Vasconcelos introduz a biografia de José de Anchieta advertindo o leitor que “[...] não é só este grande P.[padre] [...], senão que são tantos os Varões ilustres que nesta Província acabaram a vida com fama pública de santidade e exemplos raros [...]”⁵⁹⁰. No correr do texto, o Padre Simão apresenta brevemente a história de alguns outros companheiros que se destacaram na missão brasileira pelo martírio ou pelo apostolado, como os doze discípulos de Anchieta, que, “[...] destros na língua e destros no espírito, mandados ora a uma ora a outra aldeia, quais apóstolos de Cristo [...]”⁵⁹¹, foram doutrinados pelo dito santo e “[...] repartidos por vários sertões e partes do Brasil, ajudaram a converter muita parte da gentildade dele [...]”⁵⁹².

Ou seja, tanto na biografia de Anchieta quanto na Almeida, apesar da condição de santidade canonizável que atribui aos protagonistas, Vasconcelos os apresenta como exemplares mais destacados e perpetuadores da excelência missionária que caracteriza a província de maneira geral. Nesse sentido, as muitas manifestações de santidade atribuídas aos dois biografados funcionam, no discurso do jesuíta, não apenas como provas para processos de canonização, mas também como elementos para fortalecer a propaganda positiva da província, pois exemplificariam a “[...] fecundidade desta Província em produzir grandes Varões [...]”⁵⁹³.

⁵⁸⁸ VASCONCELOS, Simão de. Prólogo por advertência ao leitor. In: Idem. **Vida do Padre João de Almeida da Companhia de Jesus**. Lisboa: Oficina Craesbeeckiana, 1658, sem paginação.

⁵⁸⁹ Idem. Breve Catálogo dos Varões Insignes da Companhia de Jesus que floresceram em Virtude na Província do Brasil. In: VASCONCELOS, op.cit., sem paginação.

⁵⁹⁰ No “Prólogo ao leitor” da “Vida” de Anchieta, Vasconcelos não apenas explicita o objetivo propagandístico de suas obras, como declara ser Anchieta apenas um representante da excelência dos missionários do Brasil: “Advirto aqui aos leitores, que não é só este grande P.[padre] aquele cujas excelências andam diminutas pelo orbe, senão que são tantos os Varões ilustres que nesta Província acabaram a vida com fama pública de santidade e exemplos raros, que se assim como andam suas notícias despedaçadas por vários autores, houvera nelas a mesma diligência, sairão a luz grandes tomos e histórias tão peregrinas, que puderam ilustrar a Companhia [...]”. (VASCONCELOS, Simão de. Prólogo ao leitor. In: Idem. **Vida do Venerável Padre José de Anchieta da Companhia de Jesus**. Lisboa: João da Costa, 1672, sem paginação).

⁵⁹¹ Idem. **Vida do Venerável Padre José de Anchieta da Companhia de Jesus**. Porto: Lello & Irmão Editores, 1953, p.32.

⁵⁹² Os companheiros apresentados como discípulos de Anchieta são Pedro Correia, Manuel de Chaves, Gregório Serrão, Afonso Brás, Diogo Jácome, Leonardo do Vale, Gaspar Lourenço, Vicente Rodrigues, Brás Lourenço, João Gonçalves, Antônio Blasques e Manuel de Paiva. Ibid, p.38-50.

⁵⁹³ VASCONCELOS, Simão de. Prólogo por advertência ao leitor. In: Idem. **Vida do Padre João de Almeida da Companhia de Jesus**. Lisboa: Oficina Craesbeeckiana, 1658, sem paginação.

Na “Chronica”, o elogio coletivo é mais facilmente perceptível. A longa e detalhada narrativa histórica sobre a instalação e o desenvolvimento da missão jesuítica no Brasil em seus primeiros vinte anos (1549-1570) está coalhada de pequenas biografias apologéticas sobre os seus primeiros integrantes. Apesar de o destaque ser dado a Manoel da Nóbrega, apresentado como líder e representante maior do empenho missionário nos primeiros tempos da província, os discursos elogiosos distribuídos ao longo do texto sobre alguns dos seus companheiros resulta em um painel laudatório que indica o objetivo de louvar o conjunto dos membros da missão⁵⁹⁴.

Tratando-se de obras apologéticas à missão brasileira, é natural que os seus membros sejam caracterizados como extremamente virtuosos. Contudo, tanto na “Chronica” quanto nas biografias, os elogios superlativos são associados geralmente à intensa e vitoriosa atividade de catequese e subjugação dos nativos, que aparece como predominante na missão. Por isso, a maioria dos companheiros retratados nas obras são caracterizados como exemplos de varões apostólicos fervorosos, inclusive, é claro, João de Almeida e José de Anchieta⁵⁹⁵.

Foi notável o fruto que fez o irmão Antonio Rodrigues: cativava os índios com sua boa graça, penetrava o sertão trinta e quarenta léguas [...]. Aqui tratou com grande quantidade de índios, fez-lhe igreja, catequizou-os e converteu a muitos, vivendo entre eles três ou quatro anos [...]; a estes pregava dos bens e males da outra vida, com tanta eloquência, por suas mesmas frases e uso de falar do sertão (coisa que este gentio mais venera) que suspendia os corações e era estimado e crido de todos. [...] Na instrução dos filhos dos índios foi extremado: ensinava-lhes por sua mesma língua a polícia de que eram capazes, e a volta da doutrina cristã, ler, escrever, cantar e tanger instrumentos [...]. Feito sacerdote [...] foram sem número os trabalhos e perigos da vida que padeceu em amansar aqueles feros corações; reduziu grandes bandos das brenhas do sertão à igreja de Deus, domesticou seus bárbaros costumes [...].

⁵⁹⁴ Ao longo dos três primeiros livros que compõem a “Chronica”, Vasconcelos informa tanto sobre a chegada de novos missionários quanto sobre a morte de alguns deles na província, circunstância que aproveita para apresentar breves elogios biográficos dos primeiros membros da missão. Salvador Rodrigues, Leonardo Nunes, Pedro Corrêa, João de Sousa, Domingos Pecorela, João Aspilcueta Navarro, Bartolomeu Adão, Matheus Nogueira, Diogo Jacome e Antônio Rodrigues são os missionários e companheiros de Nóbrega que ganham mais destaque na narrativa, além de José de Anchieta. Cf. VASCONCELOS, Simão de. **Crônica da Companhia de Jesus do Estado do Brasil**. Petrópolis: Editora Vozes, 1977. 2v.

⁵⁹⁵ “[...] caminhava um dia desta aldeia para outra a pé descalço e por caminhos ásperos, em companhia do Padre Jerônimo Soares, quando, levado de espírito, brotou nestas palavras: ‘Padre Soares, alguns desejam que os colha a morte recolhidos em algum colégio ou residência, para passar aquele transe último com maior ânimo, ajudados de seus irmãos; porém, eu vos digo que não há gênero de morte melhor que deixar a vida por estes montes e por estas alagoas, por obediência a socorrer os próximos’. Ó, sentimentos de missionário verdadeiro! [...] Toda a vida de José foi exemplo de missões gloriosas [...] desentranhando por algumas sete ou oito vezes as brenhas e conduzindo à igreja de Deus almas sem conto [...]”. (VASCONCELOS, Simão de. **Vida do Venerável Padre José de Anchieta da Companhia de Jesus**. Porto: Lello & Irmão Editores, 1953, p.291). A repetição do exemplo usado por Rodrigues em sua biografia para caracterizar a enorme devoção de Anchieta à tarefa missionária indica a continuidade na província da figura de Anchieta como representante da exemplaridade do missionário do Brasil.

A ele, enfim, se atribui grande parte da conversão de cinquenta mil almas e formação de todas as aldeias que se assentaram naquelas partes [...] ⁵⁹⁶.

Por meio das três publicações, Vasconcelos construía e propagandeava uma imagem da província brasileira que se caracterizava por ser integrada por grandes missionários de índios e onde a catequese dava largos frutos, se contrapondo às notícias vagas ou pessimistas dadas no passado. Buscava, assim, alçar a província ao grupo das missões mais prestigiosas da Companhia. O elogio, contudo, não é genérico. A narrativa é construída de modo a realçar e louvar as especificidades do missionário atuante no Brasil e da missão catequética realizada na província. A maioria dos religiosos retratados nas três obras, por exemplo, eram excelentes “línguas”, conhecimento que era aprendido na província e que é apresentado como muito importante para o sucesso da catequese. Não por acaso o domínio da língua nativa é uma característica tão elogiada em Anchieta, tanto na “Chronica” quanto em sua biografia, bem como o aprendizado da mesma pelos companheiros ⁵⁹⁷.

Além disso, ao contar as histórias de alguns dos integrantes da província, Vasconcelos os apresenta no exercício da missão tal como era realizada ali, isto é, indo aos sertões para catequizar, convivendo com o gentio, convencendo-o a se aproximarem ou virem morar nas aldeias sob a tutela dos padres, que não só os evangelizam, mas também os educam e os civilizam. Enquanto representantes mais destacados dos missionários do Brasil, João de Almeida e José de Anchieta encarnam essas especificidades ⁵⁹⁸.

⁵⁹⁶ VASCONCELOS, Simão de. **Crônica da Companhia de Jesus do Estado do Brasil**. Petrópolis: Editora Vozes, 1977. v.2, p.230-231.

⁵⁹⁷ “[...] alcançou da fala dos que o ouviam a maior parte da língua do Brasil, que brevemente aperfeiçoou, com tal excelência que pôde reduzir aquele idioma bárbaro a modo e regras gramaticais, compondo arte dela, tão perfeita que, [...] foi dada à impressão e tem servido de guia e mestra daquela faculdade aos que depois vieram. E dela há lição particular em alguns colégios da província”. (Idem. **Vida do Venerável Padre José de Anchieta da Companhia de Jesus**. Porto: Lello & Irmão Editores, 1953, p.30).

⁵⁹⁸ “Foi recebido daquela Gente com extraordinário alvoroço, [...] foi entrando com eles pela terra dentro e visitando suas grandes aldeias, e desfaziam-se os pobres índios em festejá-lo, e ele se desfazia em praticar-lhes de Deus, do Bem e do Mal, e da outra Vida com tal fervor e eficácia, que com não ser dos melhores línguas, os convenceu em breves sermões, a tudo quanto quis [...]. Com estes dois meios principalmente, de oração e pregação, converteram os Apóstolos de Cristo a todas as gentes; [...]. Da mesma maneira se havia o nosso Apóstolo novo na conversão de sua Gentilidade. [...] convenceu aqueles corações, por natureza ferros, instruindo-os no conhecimento de Deus, e Redentor dos homens, e a muitos deles persuadindo-os a deixar Pátria, parentes, comodidades, costumes tão antigos e tudo o que tinham e irem-se após ele a fazerem-se cristãos, e buscar a Igreja de Deus, como com efeito fizeram [...]”. (Idem. **Vida do Padre João de Almeida da Companhia de Jesus**. Lisboa: Oficina Craesbeeckiana, 1658, p.137-138); “Duas sortes há de missões: Umas se fazem correndo as aldeias dos índios já batizados ou catecúmenos, reduzidos a elas e doutrinados aí pelos padres. Outras se fazem caminhando ao interior das brenhas cem, duzentas e mais léguas, trazendo delas bandos de bárbaros, para torná-los exército de Cristo. [...] Para uma e outra sorte de missões referidas, teve José espírito dado do Céu”. (VASCONCELOS, Simão de. **Vida do Venerável Padre José de Anchieta da Companhia de Jesus**. Porto: Lello & Irmão Editores, 1953, p.162-165).

Ou seja, se por um lado a apologia feita por Simão de Vasconcelos em suas obras pode ser compreendida como uma tentativa de dar alguma notoriedade a uma província pouco prestigiada dentro de uma ordem missionária, por outro, é também uma forma de exaltar as particularidades da província brasileira, isto é, as competências e virtudes específicas dos seus missionários e a forma própria, e bem-sucedida, de se realizar a missão entre o gentio brasílico.

Para fortalecer a capacidade persuasiva do seu discurso apologético, Vasconcelos se utiliza de alguns recursos retóricos estratégicos. Um deles é construir a sua narrativa assentada na perspectiva historiográfica da “*historia magistra vitae*”, isto é, como experiência do passado que se projeta e serve como exemplo para e sobre o presente⁵⁹⁹. Com o fim de autorizar o seu discurso por meio da experiência vivida, direta, Vasconcelos usa como fonte de informações, na biografia de João de Almeida, o testemunho de sua própria convivência com o padre, e na “*Chronica*” e na “*Vida*” de José de Anchieta, cartas e escritos deste último⁶⁰⁰.

A caracterização de João de Almeida como discípulo e herdeiro de Anchieta, bem como a lista de varões ilustres no “Breve Catálogo”, que os enumera entre 1549, quando a missão brasileira começou, até a época de Almeida, morto em 1653, e o destaque dado aos outros discípulos de Anchieta em sua biografia, evidenciam a estratégia discursiva baseada na exemplaridade de um passado que se projetaria no presente. Buscam convencer sobre a perpetuação da excelência dos missionários da província ao longo do tempo.

A narrativa elogiosa e triunfante sobre as práticas missionárias adotadas e bem-sucedidas no passado, sobre os papéis desempenhados pelos jesuítas para o proveito de todos na formação e no funcionamento da sociedade luso-brasileira, e sobre as qualidades e virtudes dos membros da Companhia, além de edificar os companheiros no presente, deveria justificar a ideia de continuidade daqueles exemplos no presente e, assim, gerar disposições favoráveis

⁵⁹⁹ De acordo com Guilherme Amaral Luz, “A História deve ser pensada, no caso jesuítico, como um instrumento retórico de propaganda, o que, na tradição do gênero, é possibilitado pela figura do *exemplum*. Nesse sentido, é útil lembrar com Hartog, que a História, compreendida no campo da Retórica, ‘não significa [...] que dispense a exigência de verdade; pelo contrário, ela se afirma com *‘lux veritatis’*. O mais importante, no entanto, é que essas verdades formem uma coletânea de *exempla*, podendo ser úteis como ‘mestre da vida’”. (LUZ, Guilherme Amaral. Os passos da propagação da fé: o lugar da experiência em escritos jesuíticos sobre a América quinhentista. **Topoi**, Rio de Janeiro: Sette Letras, n.6, p.110, 2003).

⁶⁰⁰ “No ano de 1650, e na mesma cidade do Rio de Janeiro, estava tolhido o P. Simão de Vasconcelos da Companhia de Jesus, de um acidente de ar, ou humor maligno [...]: durando as ditas aflições, entra o P. João de Almeida no cubículo do sobredito padre junto à noite e diz-lhe assim: ‘Padre meu, V.R. tenha fé, que lhe hei de fazer um remédio, com o qual se há de achar logo são, sem ser necessária outra medicina’. [...] lançou-se a seus pés, e lhe disse: P. João, eu estou são de todo”. (VASCONCELOS, Simão de. **Vida do Padre João de Almeida da Companhia de Jesus**. Lisboa: Oficina Craesbeeckiana, 1658, p.192-193).

entre os leitores e ouvintes, pertencentes ou não à Companhia, em relação à província jesuítica brasileira, seus membros e sua política de atuação própria⁶⁰¹.

Em suma, Simão de Vasconcelos constrói em suas obras uma história gloriosa sobre a missão brasileira, das origens aos seus dias coevos, para prestigiá-la no presente, e para convencer os seus leitores de que o desprestígio não se devia à falta de sucesso na empreitada ou à ausência de membros excepcionalmente virtuosos e exemplares, mas simplesmente à escassez de notícias sobre a província.

O Padre Vasconcelos, no entanto, mostra-se ciente de quais eram os elementos mais prestigiantes presentes na literatura missionária jesuítica até então. Não era o aldeamento dos índios do Brasil. Eram, por exemplo, os martírios sofridos na pregação da palavra de Cristo e a figura do santo missionário mais propagandeado pela Companhia na época, Francisco Xavier⁶⁰². Por isso, visando notabilizar a província brasileira dentro e fora da Ordem, e valorizar as suas especificidades, Vasconcelos insere tais elementos em suas obras e os associa aos missionários do Brasil. Assim, os heróis de seus três textos, isto é, José de Anchieta, João de Almeida e Manoel da Nóbrega, são equiparados a Xavier em seus feitos e virtudes, e, consequentemente, a importância da missão realizada no Brasil é igualada à realizada no Oriente⁶⁰³.

⁶⁰¹ Cf. LUZ, Guilherme Amaral. Os passos da propagação da fé: o lugar da experiência em escritos jesuíticos sobre a América quinhentista. **Topoi**, Rio de Janeiro: Sette Letras, n.6, p.106-107, 2003.

⁶⁰² Desde fins do século XVI, o martírio de missionários mortos na propagação ou na defesa da fé católica vinha se consolidando como elemento de prestígio interno na Ordem, e de autopropaganda da Companhia nas sociedades católicas europeias e nas áreas de combate ao protestantismo. Através das narrativas de martírios de missionários em diferentes locais do mundo, visuais e escritas, os jesuítas procuravam associar a imagem pública da Companhia ao próprio Cristo, se investir de certa aura de santidade e atestar publicamente a sua total devoção ao apostolado cristão. Um exemplo emblemático da importância dos mártires na imagem propagandeada pelos jesuítas é o lugar de destaque que ocupam tanto nos “Tableaux des personnages signalés de la Compagnie de Jésus”, de 1623, quanto na “Imago Primi Saeculi”, de 1640, obras importantes de autocelebração da Companhia, analisadas no capítulo 2. Cf. CYMBALISTA, Renato. A Companhia de Jesus nos séculos XVI-XVIII: uma comunidade global de mártires. In: XXVIII SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, Florianópolis, 2015. **Anais eletrônicos**. Disponível em <http://www.snh2015.anpuh.org/site/anaiscomplementares#R>. Acesso em: 08 Ago. 2016. No caso das províncias do Oriente, especialmente a do Japão, as histórias e relações sobre os martírios lá sofridos pelos missionários fizeram um enorme sucesso entre os católicos europeus e foram amplamente explorados pela propagandística jesuítica. De acordo com Carayon, das aproximadamente cento e seis publicações europeias que saíram entre 1600 e 1650 especificamente sobre a missão japonesa da Companhia, setenta e quatro delas tratavam de martírios. Cf. CARAYON, Auguste. Missions d’Asie et d’Afrique. In: Idem. **Bibliographie Historique de la Compagnie de Jésus**. Paris: Auguste Durand Libraire, 1864, p.62-137.

⁶⁰³ “[...] foi tão grande o número de almas que converteu e batizou, que é comparado este apóstolo do Brasil com o grande apóstolo do Oriente, o S. Padre Francisco Xavier [...]”. (VASCONCELOS, Simão de. **Vida do Venerável Padre José de Anchieta da Companhia de Jesus**. Porto: Lello & Irmão Editores, 1953, p.403); “Por amor de um soldado lascivo sabemos que tomou o Zelo de um Xavier Apóstolo da Índia uma cruel e rigorosa disciplina. Por este tentado da lascívia, toma Almeida outra até derramar sangue. Qual destas fosse mais necessária, se a com que Xavier curou da habitual, ou se a com que Almeida curou da atual lascívia? Se a com que se refreou um Homem soldado, ou se a com que se refreou um homem sacerdote? deixo aos que bem entendem. O certo é que ambos estes casos brotaram de um mesmo Espírito, e um e outro Zelador do Próximo, e ambos eles conseguiram o mesmo efeito”. (VASCONCELOS, Simão de. **Vida do Padre João de Almeida da Companhia de Jesus**. Lisboa: Oficina Craesbeeckiana, 1658, p.318-319); “[...] o Padre Manuel da Nóbrega, fundador e primeiro Apóstolo da Província

No caso dos martírios, havia pouco a se apresentar. Por isso, o Padre Simão lança mão da sua retórica hiperbólica e procura explorá-los amplamente. A narrativa do caso do martírio dos irmãos Pedro Correia e João de Sousa, mortos em 1554 em uma missão junto aos índios carijós, por exemplo, é repetida nas três obras⁶⁰⁴, e o caso do Padre Francisco Pinto, martirizado em uma missão em direção ao Maranhão em 1608, é contado em detalhes na “Vida” de Anchieta⁶⁰⁵. No entanto, é na “Chronica” que o jesuíta explora o elemento de maneira mais extensa para engrandecer a província. Preenche quase todo o quarto livro narrando “[...] a história notável do martírio insigne dos 40 mártires da Companhia de Jesus do Brasil, Inácio de Azevedo, e seus companheiros, com breve suma de suas vidas”⁶⁰⁶. Liderados pelo ex-visitador, os trinta e nove missionários nunca chegaram a pisar em terras brasileiras antes de serem mortos por calvinistas franceses na viagem para o Brasil. Vasconcelos, contudo, se apropria do episódio na tentativa de caracterizar a província brasileira como tão digna de admiração e prestígio quanto as europeias e as orientais, pois seus mártires também morriam no combate aos hereges protestantes e também eram numerosos⁶⁰⁷.

Em suma, enquanto obras de caráter histórico e apologético sobre a província brasileira da Companhia, as duas biografias e a crônica podem ser compreendidas como partes de um projeto discursivo e propagandístico único, cujo objetivo principal era, através da construção de uma certa memória sobre a província, divulgar uma imagem triunfante da missão jesuítica do Brasil, baseada principalmente na excelência excepcional de seus membros, excepcionalidade representada pelos santos, mártires e missionários que participaram da sua

do Brasil [...], em o mundo todo foi conhecida sua santidade; ao menos pela empresa que tomou em seus ombros, igual a de um Xavier: ficando partida entre dois varões apostólicos a conversão da gentildade do mundo; a Xavier ficou a do Oriente; a Nóbrega a do Ocidente”. (Idem. **Crônica da Companhia de Jesus do Estado do Brasil**. Petrópolis: Editora Vozes, 1977. v.2, p.208-209).

⁶⁰⁴ Na biografia de João de Almeida, o caso do martírio de Pedro Correia e João de Sousa aparece no capítulo 2 do livro 3; na “Chronica” aparece no livro primeiro; e na “Vida” de Anchieta aparece no capítulo 7 do livro 1.

⁶⁰⁵ Vasconcelos dedica o quinto capítulo do quarto livro da “Vida” de Anchieta ao caso e faz, a nosso ver, uma narrativa propositalmente impactante, visando glorificar não só o Padre Pinto, mas sobretudo a província brasileira: “Ao estrondo da peleja, saiu o Padre Francisco Pinto da pobre choupana, em que rezava suas horas canônicas e, procurando reduzir com palavras brandas e amorosas os corações daquela gente fera, eles, com furor e braveza, acometeram ao servo do Senhor e descarregaram sobre sua cabeça, com um pau grosso e pesado, cruéis pancadas repetidas até fazer-lhe em pedaços, quebrando-lhe os queixos, tirando-lhe os olhos e partindo-lhe o casco em diversas partes, sinal entre eles do maior ato de vingança contra seus inimigos; e desta maneira ficou o corpo deste grande varão e mártir do Senhor, lançado em terra, envolto em seu sangue, exposto a aves e feras”. (VASCONCELOS, Simão de. **Vida do Venerável Padre José de Anchieta da Companhia de Jesus**. Porto: Lello & Irmão Editores, 1953, p.239).

⁶⁰⁶ VASCONCELOS, Simão de. **Crônica da Companhia de Jesus do Estado do Brasil**. Petrópolis: Editora Vozes, 1977. v.2, p.150.

⁶⁰⁷ “E tu, ó Companhia de Jesus do Brasil, com razão podes prezar-te de tão insignes filhos, cujos nobres procedimentos te honraste, e com cujo sangue cresceste”. (Ibid, p.191).

história, e no elogio ao tipo de atuação dos jesuítas na América Portuguesa⁶⁰⁸. A nosso ver, a construção e a divulgação deste tipo de discurso foi uma das estratégias utilizadas pelo Padre Vasconcelos para tentar fortalecer a província e os seus modos de operar perante interlocutores internos e externos à Companhia de Jesus, como veremos.

⁶⁰⁸ Devemos a nossa compreensão das obras de Simão de Vasconcelos como partes de um projeto discursivo e ideológico único ao artigo da professora Zulmira dos Santos. A análise mais aprofundada da relação deste projeto discursivo único com a conjuntura no qual ele foi elaborado, contudo, não foi feita. Assim sendo, esperamos contribuir com a nossa análise para a historiografia sobre as obras literárias de Simão de Vasconcelos. Cf. SANTOS, Zulmira Coelho dos. A literatura 'hagiográfica' no Brasil do tempo do Pe. António Vieira: da *Chronica* da Companhia de Jesu do Estado do Brasil e do que obrarão seus filhos nesta parte do Novo Mundo (1663) às biografias devotas de Simão de Vasconcellos. *Românica*, Lisboa, v.17, p.151-166, 2008. Curiosamente, apesar de não terem sido publicadas respeitando a ordem cronológica dos eventos narrados, visto que a "Vida" de João de Almeida trata de um período posterior ao da "Chronica" e ao da biografia de Anchieta, mas foi publicada primeiro, as três obras cobrem o arco temporal entre a criação da província brasileira e meados do Seiscentos, quando Vasconcelos escrevia. Isto é, a "Chronica" aborda o período entre 1549 e 1570, respectivamente os anos da instalação da missão jesuítica do Brasil e da morte de Manoel da Nóbrega, seu primeiro provincial; a "Vida" de Anchieta inclui este período, mas avança até 1597, ano da morte do biografado; e a "Vida" de Almeida apresenta a missão brasileira ao longo da primeira metade do século XVII, até 1653, quando o protagonista morreu.

4.3. Discursos históricos e hagiográficos como estratégia de fortalecimento da província: os diálogos internos da obra de Simão de Vasconcelos

A nosso ver, um dos alvos da narrativa apologética de Vasconcelos eram os companheiros que desejavam rumar para as missões ultramarinas, especialmente os que se encontravam na província lusitana, que teriam acesso mais rápido e mais fácil às obras, publicadas no reino luso e na língua local. Contando a história da missão e dos missionários do Brasil, o autor apresenta a história de varões exemplares, excepcionais em virtudes e em santidade, empenhados na árdua, mas vitoriosa conversão do gentio. Reproduzindo uma carta de Anchieta aos irmãos enfermos em Portugal, Simão de Vasconcelos ressalta que eram justamente as condições particulares da terra e da missão ali desenvolvida que favorecia a robustez das virtudes e do compromisso apostólico dos seus integrantes.

[...] finalmente, caríssimos, sei dizer que se o Padre Miram quiser mandar-nos a todos os que andais opilados e meio doentes, a terra é muito boa e ficareis muito sãos. [...]; também vos digo, caríssimos irmãos, que não basta qualquer fervor para sair de Coimbra, senão que é necessário trazer alforje cheio de virtudes adquiridas, porque de verdade os trabalhos que a Companhia tem nesta terra são grandes, e acontece andar um irmão entre índios, seis e sete meses, no meio da maldade e seus ministros, e sem ter outro com quem conversar senão com eles, donde convém ser santo para ser irmão da Companhia. Não digo mais, senão, que aparelheis grande fortaleza interior e grandes desejos de padecer, de maneira que ainda que os trabalhos sejam muitos vos pareçam poucos; fazei um grande coração porque não tereis lugar para estar meditando em vossos recolhimentos [...]⁶⁰⁹.

Buscando fazer frente à percepção que circulava entre os companheiros na Europa, de que era na evangelização do Oriente que cumpririam sua missão com maior glória espiritual, o jesuíta procura convencer de que o Brasil exigia os missionários mais virtuosos e dedicados justamente porque as condições específicas da missão assim o exigiam. Desta forma, além de elogiar os companheiros e a forma como a missão era realizada, Vasconcelos pinta o ingresso na província como uma oportunidade para os confrades europeus de alcançar grande fortalecimento das suas virtudes cristãs, fosse através do convívio com os companheiros ou na

⁶⁰⁹ VASCONCELOS, Simão de. **Vida do Venerável Padre José de Anchieta da Companhia de Jesus**. Porto: Lello & Irmão Editores, 1953, p.56-57.

tarefa missionária. O autor esperava, assim, seduzir os candidatos ao ultramar a escolherem o Brasil como destino, e não as províncias orientais⁶¹⁰.

Ampliar a quantidade de membros de uma província, principalmente com companheiros vindos da Europa, certamente colaborava para aumentar a visibilidade e o prestígio da mesma dentro da Ordem, pois haveria mais gente tanto para realizar mais ações missionárias como para dar notícias das mesmas aos confrades no Velho Mundo. De fato, a questão da ampliação do número de membros na província era uma pauta da liderança provincial identificável em meados do Seiscentos. A despeito das regras institucionais da Ordem ou da autorização da Cúria Geral, que só permitia o ingresso de quatro noviços por ano na província, os governos da missão brasileira admitiram, entre 1655 e 1663, um número de candidatos locais muito superior ao previsto. Ao invés dos trinta e seis novos companheiros, doze por triênio, conforme as normas da Companhia, cinquenta e sete foram admitidos, sendo que vinte e seis ingressaram durante o governo de Simão de Vasconcelos (1655-1658)⁶¹¹.

Na ata da Congregação provincial realizada em 1660, há uma insistência no tema da ampliação da presença física da Companhia no Brasil. Pedia-se o aumento do número de admissões de luso-brasileiros por ano, que se enviasse mais missionários da Europa, e que se pudesse admitir também candidatos de origem indígena⁶¹². As justificativas apresentadas eram

⁶¹⁰ A expectativa de Simão de Vasconcelos de atrair para a província companheiros da Europa através da divulgação de suas obras apoloéticas parece ser confirmada pelo Vigário Geral da Companhia, em 1662. Em sua resposta ao pedido de envio de missionários europeus para o Brasil, feito pela congregação da província em 1660, João Paulo Oliva diz que tomou providência para atender à demanda, mas recomenda que se dê mais notícias sobre a província, sobre o fervor espiritual de seus membros, sobre o zelo das almas, sobre seus fundadores, sobre os exemplos de virtudes e milagres, como os de Inácio de Azevedo e de Anchieta, com o fim de atrair companheiros de outras nações, que não demonstravam grande desejo de ir para o Brasil: “[...] Porró quod spectat ad maiorem numerum sociorum ex aliis quoque nationibus designandum, oportebit, ut postulato plenius respondeam, prius intelligi à nobis, ac Melius informari de fervore spiritus vestri, quem instauratum iri spero in ista Prov.a erga Missiones, nampet audio, et quidem non sine magno animi mei dolore ardor ille quem accepistis a primis istius Prov.ae P.P. ac fundatoribus, zelo animarum praeditis, caeteris quae virtutum exemplis et miraculis prodigiosis, Azevedio, Anchieta tt. aliquantulum emaruit, quo fit ut plurimum detractum sit e opinione quam exterae nationes conceperant de Brasiliensibus Missionibus, ad quas propterea pauci admodum hor tempore mitti desiderant, in quae deximentum istuis Prov.a et salutis animarum”. (RESPONSA R.P. Vicarii Generalis Joannis Pauli Olivae ad Postulata Congregationis Provinciae Brasiliensis habitae anno 1660. In: ARSI, **Congr.**75, f.370r).

⁶¹¹ No governo de Baltazar de Sequeira (1658-1662) e no primeiro ano de provincialato de José da Costa (1662-1663), dezoito e treze novos integrantes, respectivamente, foram admitidos. Cf. CAMENIETZKI, Carlos Ziller. **O Paraíso Proibido**. A censura ao paraíso brasileiro, a Igreja portuguesa e a Restauração de Portugal entre Salvador, Lisboa e Roma. Rio de Janeiro: Editora Multifoco, 2014, p.63.

⁶¹² Desde a realização das primeiras missões ultramarinas da Companhia, já havia grande ceticismo entre os missionários europeus quanto às qualificações intelectuais e morais dos mestiços e dos brancos criados nos territórios conquistados. Ainda no século XVI, o governo romano da Ordem adotou a política de proibir o ingresso de mestiços e não recomendar a admissão de candidatos brancos que vivessem há muito tempo em território colonial. A Cúria Geral entendia que a estes faltavam vontade e capacidade de se dedicar ao trabalho apostólico da Companhia e de obedecer aos votos religiosos, principalmente o da castidade. Ao longo da primeira metade do Seiscentos, os padres Gerais mantiveram a proibição do ingresso de mestiços e limitaram a entrada na Companhia de brancos nascidos nas colônias a doze por triênio. Cf. ALDEN, Dauril. **The making of an enterprise**. The Society of Jesus in Portugal, its Empire, and beyond: 1540-1750. Stanford: Stanford University Press, 1996, p.258-261.

bastante plausíveis. O impedimento ao ingresso na Ordem pelo critério da ascendência indígena, estabelecido desde as primeiras missões no ultramar, gerava grande constrangimento aos padres do Brasil, visto que a gente principal da terra, inclusive integrantes do governo colonial, cuja maioria tinha, em algum grau, sangue indígena, queria que seus filhos entrassem na Companhia⁶¹³. Além disso, faltavam operários para atender a tantos nativos e à gente cristã, e os quatro que ingressavam anualmente não compensavam os que eram perdidos para outras missões ou por outros motivos⁶¹⁴. A explicação não era infundada. De fato, a população cristã que vivia no Brasil em meados do Seiscentos estava um tanto desamparada em termos de assistência religiosa e espiritual. O progressivo encolhimento do clero secular, efeito colateral de conflitos europeus, favoreceu a ampliação da atuação pastoral e da orientação espiritual dos jesuítas na América Portuguesa e, conseqüentemente, da sua influência social, principalmente nas já bastante povoadas cidades litorâneas, onde se concentrava a população de origem lusa⁶¹⁵.

As demandas da congregação jesuítica, no entanto, não se relacionam somente à necessidade de mais gente para a realização da missão religiosa, ou à busca por maior visibilidade e prestígio dentro da Ordem, mas também ao interesse da alta hierarquia da província em fortalecer a Companhia na conjuntura específica que vivia na América Portuguesa. A preponderância missionária dos jesuítas na conversão, inserção e controle da população indígena na sociedade luso-brasileira, que viera se consolidando desde fins do século XVI, estava seriamente comprometida nas capitâneas do Sul, desde 1640, e no Maranhão, a

⁶¹³ “6m. Ut dispensetur cum iis, qui suam ad Indos aliquo modo referunt originem, quoad aliquem prefixum sanguinis Indici gradum ad hoc ut in societatem à P.Provinciali possint admitti [...]”. (ARSI, **Congr.**75, f.357v). Encontra-se traduzida parte da justificativa da congregação para a admissão de mestiços em CAMENIETZKI, Carlos Ziller. **O Paraíso Proibido**. A censura ao paraíso brasileiro, a Igreja portuguesa e a Restauração de Portugal entre Salvador, Lisboa e Roma. Rio de Janeiro: Editora Multifoco, 2014, p.157.

⁶¹⁴ “4m. Ut augeatur numerus Recipiendorum, et non sit ad quatuor tantum coarctatus singulis annis. Ratio est, quia desunt socii, et cum alii decedant, alii ex pellantur, quorum vices minimè reddere possunt quaterni, Provincia non stabit uno deficiet, et ruet”. (ARSI, **Congr.**75, f.357r).

⁶¹⁵ A situação de crescente escassez de padres seculares na América Portuguesa em meados do século XVII era fruto da conjuntura europeia. A independência portuguesa de Castela, feita por um grupo ligado ao duque de Bragança em 1640, não fora reconhecida pela Santa Sé, o que, em termos práticos, significava a não nomeação pontifícia dos bispos indicados pelo rei de Portugal. Conseqüentemente, na década de 1660 apenas um bispo português reconhecido por Roma estava vivo, o bispo de Targa, D. Francisco de Sottomaior, o que não era suficiente para ordenar padres que suprissem as necessidades religiosas da população de Portugal e de seus territórios ultramarinos. A reorganização do corpo secular da igreja católica no império português só ocorreu após o fim da Guerra da Restauração, em 1668. Cf. CAMENIETZKI, Carlos Ziller. O Papa, os Bispos e os Reis. A restauração da independência política de Portugal e o problema da Igreja Lusitana (1640-1668). In: AGNOLIN, Adone, et.al. (org.). **Contextos Missionários**: religião e poder no Império Português. São Paulo: Editora Hucitec, 2011, p.115. Segundo Ziller, na década de 1660, a cidade de Salvador contava com cerca de vinte mil moradores. Cf. Idem. **O Paraíso Proibido**. A censura ao paraíso brasileiro, a Igreja portuguesa e a Restauração de Portugal entre Salvador, Lisboa e Roma. Rio de Janeiro: Editora Multifoco, 2014, p.59.

partir dos anos 1660. Além de terem sofrido expulsões, ameaças e restrições à sua atuação missionária nessas regiões, havia ainda a concorrência de outras ordens religiosas⁶¹⁶.

Assim, ampliar numericamente a presença dos jesuítas na América Portuguesa, inclusive com gente mestiça, era uma forma de fazer frente ao crescimento de outras ordens religiosas, que aparentemente não impunham tais restrições e atuavam nas missões junto aos índios e na assistência à população cristã. Além de concorrerem com a Companhia nestas atividades, ameaçavam o prestígio e influência social que os jesuítas usufruíam em algumas áreas da América Portuguesa, como na Bahia⁶¹⁷. Receber mais missionários também possibilitaria ocupar com mais vigor regiões onde a Ordem estava fragilizada, como São Paulo, para onde os padres voltaram em 1653, ou onde estavam sob ataque, como no Maranhão⁶¹⁸.

Aproveitar-se da escassez do clero secular e se fazer mais presente nas cidades, onde se concentravam as câmaras municipais, órgãos fundamentais no governo civil e militar local, bem como receber os filhos e parentes dos poderosos e governantes luso-brasileiros também eram motivações ligadas à conjuntura local que pareciam estar na origem dos pedidos pela ampliação do número de integrantes da província. Eram estratégias que poderiam fortalecer a Ordem,

⁶¹⁶ Os jesuítas foram expulsos da capitania de São Vicente em 1640, para onde retornaram em 1653, e do Estado do Maranhão e Grão-Pará em 1661, para onde puderam voltar em 1663. Em ambos os casos, a origem da expulsão esteve nos conflitos entre os padres e os moradores e câmaras locais sobre a legitimidade da escravidão indígena e a disputa pelo controle temporal dos nativos reduzidos nos aldeamentos. Em São Vicente, foi a oposição dos franciscanos aos jesuítas que se destacou. Aqueles teriam se colocado a favor dos moradores desde a explicitação do conflito e a expulsão da Companhia em 1640. O Padre Jacinto de Carvalhaes se refere a isso em carta ao Padre Geral Vitelleschi em setembro de 1640. ARSI, **Bras.** 3 (I), f.215-215v; QUESTÕES entre os franciscanos e os padres da Companhia de Jesus, em São Paulo, Lisboa, 14/maio/1650 – 23/abril/1749. In: Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, Seção de manuscritos, II-35, 21, 53, n. 11 cat. Mss. São Paulo, documentos 1, 2 e 3 (apud ZERON, Carlos Alberto Ribeiro de Moura. **A construção de uma ordem colonial nas margens americanas do império português**: discussões sobre o bem comum na disputa de moradores e jesuítas pela administração dos índios (XVI-XVIII). Tese de livre docência. São Paulo, 2009, p.85). No caso do Estado do Maranhão, mesmo com o retorno dos jesuítas em 1663, a administração temporal dos aldeamentos ficou a cargo de capitães leigos até 1680, quando a Coroa lusa voltou a entregá-la aos padres da Companhia. A catequese do gentio, no entanto, passou a ser feita também por franciscanos e pontualmente por carmelitas e mercedários. Cf. LEITE, Serafim. **HCJB**. São Paulo: Edições Loyola, 2004. v.2, t.4, p.38; RUBERT, Arlindo. **A Igreja no Brasil**: expansão missionária e hierárquica (século XVII). Santa Maria, RS: Pallotti, 1981. v.2, p.135-142.

⁶¹⁷ Nas demandas da congregação de 1660, ao justificarem o pedido de dispensa da restrição à admissão de gente com sangue indígena, é possível perceber a preocupação dos jesuítas com as implicações desta restrição na sociedade luso-brasileira, isto é, o comprometimento de seu prestígio junto às autoridades civis locais e a concorrência das outras ordens religiosas, que, por receberem os filhos mestiços, poderiam receber também os favores das autoridades locais. “[...]2a. quia sunt aliqui huiusce sanguinis viri Senatoria dignitate, et totius Brasiliae Prefectura illustres, qui volunt ut filii sui in societatem adscribantur, cum tamen intelligant ad stomam pro dispensatione recurrendum fore, ita erubescunt, ut filios à societate amoveant. [...] 5a. quia saepius detinentur scholastici valde habilis et sanguinem Indicum vix attingentes, qui exspectandae dispensationis taedio affecti ad alias religiones accedunt, ubi superiores et Provinciales agunt”. (POSTULATA Congregationis Provincialis Provinciae Brasiliae anni 1660. In: ARSI, **Congr.** 75, f. 357r).

⁶¹⁸ No Catálogo de 1660, onde constam cento e setenta e oito membros da Companhia no Brasil, apenas onze se encontravam na capitania de São Vicente, sete no colégio de Santo Inácio, na vila de São Paulo, e quatro no colégio de São Miguel, na vila de Santos. ARSI, **Bras.** 5 (I), f.225-f.228. Trataremos dos episódios de expulsão e retorno dos jesuítas de São Vicente e do Maranhão mais adiante.

pois favoreciam a aproximação dos jesuítas com autoridades e lideranças civis e militares, cujo apoio era muito importante em um cenário tão desfavorável.

As demandas por mais companheiros, inclusive através da livre entrada de gente nascida na terra e/ou com sangue indígena, eram parte de uma pauta da liderança provincial orientada para a ampliação de sua autonomia de decisão e funcionamento, autonomia que permitiria adaptações às regras gerais da Companhia que fortalecessem a província, tanto no contexto específico da sociedade luso-brasileira, quanto dentro da própria Ordem. De fato, adaptações das normas institucionais e estratégias missionárias próprias, desenvolvidas na América Portuguesa, eram praticadas e defendidas pelos religiosos da Companhia no Brasil há muito tempo⁶¹⁹. Em 1646, a questão da autonomização reapareceu na lista de demandas da congregação provincial. Pedia-se que não se enviassem visitantes, provinciais ou reitores de Portugal, mas que estes cargos, os mais altos na hierarquia provincial, fossem ocupados por gente da província. Parece claro que os companheiros do Brasil não queriam intromissões externas na condução de sua empresa missionária⁶²⁰. A dispensa da restrição ao ingresso dos que tinham sangue indígena também foi demandada. Os pedidos foram negados pela Cúria Geral⁶²¹.

Em 1660, a liderança da província voltou às mesmas questões na congregação reunida na Bahia, e as ampliou. Demandava uma série de adaptações às regras gerais que visavam atender seus interesses e dar mais visibilidade e prestígio à província, dentro e fora da Ordem. Pedia-se, como vimos, a ampliação do corpo missionário do Brasil de diversas formas, inclusive insistindo na permissão do ingresso daqueles de origem indígena. Também se demandava

⁶¹⁹ Carlos Zeron e Charlotte de Castelnau-L'Estoile chamam a atenção para as manifestações de um processo de autonomização missionária crescente da província brasileira em princípios do Seiscentos. Alguns indícios desse movimento seriam a insistência na manutenção de soluções específicas para a realização da missão, como o autofinanciamento e o sistema de aldeamentos, mesmo frente à oposição da Cúria e de seus visitantes, e a permissão concedida pelo governo da Ordem em 1622 à solicitação que as visitas fossem feitas por um religioso da própria província e não externo. Cf. CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de; ZERON, Carlos Alberto de M. R. Une mission glorieuse et profitable. Reforme missionnaire et économie sucrière dans la province jésuite du Brésil au début du XVIIe. siècle. In: **Revue de synthèse**. Les Jésuites dans le monde moderne. Nouvelles approches. Paris: Centre international de synthèse, n. 2-3, p. 335-358, 1999.

⁶²⁰ A demanda por maior autonomia administrativa em relação à província portuguesa também parecia estar ligada a um clima de desconfiança e insatisfação por parte dos do Brasil quanto aos negócios que as duas províncias mantinham entre si. O descontentamento continuou e reapareceu nas demandas da congregação de 1660. “11m. Ut revideantur et recognoscantur dubia Rationum (vulgo Contas) inter Provinciam Lusitanam et Brasilicam. [...] 12m. Ut socius P.Procuratoris residentis olispone habeat peculiarem librum, in quo singula etiam scribat; ita ut nihil admittatur in expensis, iusi id tam ex libro P.Procuratoris, quam ex libro socii concorditer constet”. (POSTULATA Congregationis provincialis Provinciae Brasilicae anni 1646 et simul responsa. In: ARSI, **Congr.** 71, f.270v).

⁶²¹ Cf. POSTULATA Congregationis provincialis Provinciae Brasilicae anni 1646 et simul responsa. In: ARSI, **Congr.** 71, f.270r.

novamente certa independência administrativa em relação à Assistência portuguesa⁶²². As justificativas giram em torno do descaso, manipulações e atitudes prejudiciais aos interesses dos do Brasil tomadas pelos superiores da província lusa e pelo assistente em Roma. Mas a demanda por um procurador próprio, residente na Cúria romana da Ordem e incumbido de tratar exclusivamente dos assuntos da província brasílica, sugere que os do Brasil também queriam obter maior visibilidade e um apoio mais efetivo do governo geral à sua empresa e aos seus interesses na América Portuguesa.

É fundamental lembrar que, na Congregação provincial de 1660, Simão de Vasconcelos não só participou como foi eleito procurador da província, incumbido de levar as demandas ali aprovadas ao governo romano da Companhia. Ou seja, mais do que concordar com a pauta autonomista, ele a defendia e o fez perante a mais alta hierarquia da Ordem.

De fato, a busca pelo fortalecimento da missão jesuítica do Brasil tal como era realizada, meta principal dessa pauta, orientou tanto as ações como os escritos do Padre Simão. Face às negativas às demandas de 1646 e aos problemas que a província vinha enfrentando em suas relações com os companheiros do reino e na realização da empresa missionária no Brasil, Vasconcelos procurou cativar a boa vontade da Cúria Geral através de suas obras.

[...] este Servo de Deus, a palavra que deixara dada àqueles seus índios dos Patos, quando deles se ausentara, de tornar a residir com eles; lembrava-se [...] da eloquência com que pediam padres; da *necessidade urgente, que deles tinha aquela tão estendida Gentilidade*; e revolvendo em seu pensamento essas coisas, os olhos se lhe desfaziam em lágrimas, e o coração em desejos. Por outra parte, eram grandes as dificuldades, porque era o lugar muito remoto, metido no sertão, [...] os impedimentos notáveis, pois os índios senhores de si naquela sua terra, sem sujeição nem direção de portugueses, representava-se muito dificultoso haverem de deixar seus costumes bárbaros, seus ritos gentílicos, [...] só ao querer e mandado de *dois padres homens sós*, sem poder, sem exemplo de outros cristãos, e sem medo de jurisdição alguma que os houvesse de constranger em casos necessários [...]. E sobretudo, que não perseverando a Residência, tornariam os já batizados às suas primeiras gentilidades, pois não havia naquelas partes quem os obrigasse ao contrário, nem ainda lhes aconselhasse o que era bem⁶²³.

⁶²² Além de pedirem um procurador próprio para a província que residisse em Roma, os padres do Brasil requisitavam novamente que não se enviasse visitador português e que os juízes que arbitrassem questões sobre a província brasílica não fossem portugueses, pois estes julgavam em causa própria. Por exemplo, na segunda demanda: “2m. Ut concedantur huic Provinciae Iudices alterius Provinciae et non ex Lusitania ad decidendam litem de quadraginta dubbus aureorum millibus, quae Patres Lusitani petunt à nostra Provincia. Ratio est, quia ex vi iuris partes in causa propria iudices esse non possunt [...]”. (POSTULATA Congregationis Provincialis Provinciae Brasiliae anni 1660. In: ARSI, **Congr.**75, f. 357r).

⁶²³ VASCONCELOS, Simão de. **Vida do Padre João de Almeida da Companhia de Jesus**. Lisboa: Oficina Craesbeeckiana, 1658, p.160-161, grifo nosso.

Na biografia de Almeida, Vasconcelos já aponta para a falta de missionários para realizar a catequese e a tutela religiosa e civil de uma “[...] tão estendida Gentilidade [...]”⁶²⁴, a qual, caso não fosse subjugada legalmente em aldeamentos administrados pelos jesuítas, não seria convertida de fato. Narrando, em meados dos anos 1650, as missões empreendidas por João de Almeida e seus companheiros, o Padre Simão procura convencer tanto sobre a necessidade de mais missionários para trabalhar em um território tão vasto e de gentio tão numeroso, quanto sobre a adequação do modelo missionário praticado pela Companhia no Brasil e a excelência dos varões formados na província, como era o caso do próprio Almeida⁶²⁵. Divulgar a imagem de uma vinha vasta e promissora em termos de conquista espiritual, mas desassistida, composta pelos herdeiros espirituais e em virtudes dos primeiros grandes líderes da missão, como Nóbrega e Anchieta, visava sensibilizar, ainda que dissimuladamente, a Cúria romana sobre a questão da admissão de mais missionários, inclusive de origem local. E mobilizar os confrades em Portugal a embarcarem para o Brasil.

Tal caracterização da missão brasileira, ao nosso ver, estava articulada, portanto, a demandas pré-existentes da liderança provincial, explicitadas na ata da congregação de 1660, isto é, a ampliação do quantitativo de integrantes da província, o livre ingresso dos da terra e certa autonomia em relação às normas gerais da Ordem. De fato, em seu discurso, Simão de Vasconcelos defendia os seus posicionamentos práticos quanto ao funcionamento da missão brasileira. No mesmo ano que finalizou a biografia de Almeida, em 1655, o padre iniciou o seu provincialato, durante o qual ampliou bastante o quantitativo de membros da província, recebendo, inclusive, muitos que eram nascidos no Brasil⁶²⁶. A atitude, seguida pelos dois provinciais subsequentes, indica a relevância da questão para a liderança da província. Ou seja, os discursos e as ações diretas de Vasconcelos eram estratégias diferentes, mas coordenadas e

⁶²⁴Ibid., p.160.

⁶²⁵ De acordo com o texto de Vasconcelos, João de Almeida ingressou como noviço na Companhia em 1592, no colégio da Bahia. No ano seguinte foi enviado para o Espírito Santo para completar seu noviciado. Lá conheceu José de Anchieta, superior da casa e aldeias administradas pelos jesuítas na capitania. A partir deste encontro, Vasconcelos constrói a representação de Almeida como discípulo de Anchieta em espírito e virtudes, e como herdeiro do seu apostolado taumatúrgico no Brasil: “Porém, mais acudia ao espírito, porque neste fez resolução de imitar os exemplos do Mestre, no qual só considerava uma oficina de todas as perfeições. Observava todas as suas ações, via o Mestre em oração contínua feito um fogo de amor divino, passando em vela os dias e noites, [...]. Via o Mestre um espelho da pobreza e da obediência [...]. Sem paixões, como se vivera sem carne [...]. Via-o feito uma fragoa de zelo para todos os próximos, servindo a todos de dia e de noite, por chuva e por sol, por povoados e desertos. [...] será tão grande que por ventura iguale o Mestre, e que venha a ser outro segundo José, e outro segundo Apóstolo da América e Taumaturgo deste novo Mundo”. (Ibid., p.29-30). Apesar de se tratar de uma narrativa hiperbólica com fins de canonização, a caracterização de Almeida não deixa de constituir um bom exemplo da defesa feita pelo autor da excelência dos missionários formados no Brasil.

⁶²⁶ Cf. RAMOS, Luís A. de Oliveira. Introdução. In: VASCONCELOS, Simão de. **Notícias curiosas e necessárias das cousas do Brasil**. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2001, sem paginação.

dirigidas para o mesmo fim: fortalecer os jesuítas no Brasil, fosse recebendo na Companhia os filhos da gente principal da terra, fosse aumentando a sua presença física no território.

Na “Chronica”, a imagem projetada da província é a mesma, legitimada pelo discurso de caráter histórico. Apresentadas as dificuldades enfrentadas nos primeiros anos da missão entre o gentio no Brasil, as vitórias alcançadas são explicadas pela excelência e pela dedicação de seus membros, e pelas soluções particulares implementadas para viabilizar a empresa religiosa, principalmente o sistema de aldeamentos, a dupla tutela exercida pelos padres sobre os índios aldeados, o papel intermediário dos religiosos nas relações entre nativos e portugueses, e as alianças e colaborações entre as lideranças lusas e os jesuítas⁶²⁷. Vasconcelos usa, retoricamente, os exemplos bem-sucedidos do passado para defender a continuidade de tal autonomia no presente. Um exemplo interessante do diálogo, por vezes dissimulado, entre a narrativa sobre os anos 1550 e 1560 e a conjuntura vivida pelo autor, um século depois, é a breve passagem sobre a escassez de membros que sofria a província em seus primeiros anos. O problema teria sido resolvido, em parte, com a formação de alguns missionários ali mesmo⁶²⁸. E os resultados, no discurso de Vasconcelos, teriam sido excelentes. Cem anos depois, em meados do Seiscentos, em paralelo à elaboração da sua “Chronica”, Vasconcelos defendia de maneira explícita na congregação de 1660 o que dissimulava no texto: a possibilidade de admitir e formar quantos missionários a província julgasse necessário. Ainda que esse não seja o tema central da “Chronica”, dedicada sobretudo a defender outra solução particular, isto é, a política missionária desenvolvida e praticada no Brasil, o posicionamento do Padre Simão é sempre o mesmo. Ou seja, através do discurso histórico-apologético, já apresentado na “Vida” de

⁶²⁷ Segue um exemplo representativo do discurso elogioso na “Chronica” sobre as soluções missionárias particulares à província, pois apresenta tanto a ideia do aldeamento como solução missionária necessária, frente à cultura nativa específica do Brasil, e eficaz no processo civilizatório e evangelizador, quanto apresenta a aliança bem-sucedida dos padres com o poder temporal local. “Na casa da vila do Espírito Santo perseverava o Padre Brás Lourenço com a mesma satisfação, trabalho, e zelo, que nos anos passados. Era por extremo desejoso da conversão dos índios, e ofereceu-se-lhe neste tempo uma boa ocasião. Teve notícia que nas partes do Rio de Janeiro andavam em guerras cruéis duas nações deles, chamados uns Temiminós, outros Tamoios, que se destruíam e comiam uns aos outros: aproveitando-se da ocasião [...] tratou com o senhor, e governador da terra, que então era Vasco Fernandes Coutinho, que oferecesse agasalhado ao Principal dos Temiminós, que estava de pior partido [...]. Fez-se a embaixada, propondo-se-lhe prudentemente [...] quisesse agora descansar e tratar de vida mais quieta, e que para isso lhe oferecia suas terras, favor, e amparo, e o dos padres da Companhia, que também desejavam exercitar com eles o que com todas as nações do Brasil. Aceitou o Grande Gato o oferecimento [...]. Desta gente se formou uma populosa aldeia, onde pelo tempo em diante houve grande conversão de cristãos: e seu Principal o Grande Gato, além de perfeito cristão, foi [...] em seu trato pouco diferente de qualquer bem governado português”. (VASCONCELOS, Simão de. **Crônica da Companhia de Jesus do Estado do Brasil**. Petrópolis: Editora Vozes, 1977. v.1, p.277-278).

⁶²⁸ “[...] porque era necessário, sendo já o Brasil província de per si, haver estudos e criar sujeitos em tal número, que acudissem a tão diversas partes como as de que consta, todas necessitadas: às quais não poderia acudir com socorros bastante a de Portugal, vistas as empresas com que de presente se achava para várias partes do mundo”. (Ibid., p.251).

Almeida, ele elogia as singularidades da missão brasileira e, assim, defende a autonomia de decisões que está na origem das mesmas.

Tendo publicado a sua biografia sobre João de Almeida em 1658, a qual fora aprovada para impressão no ano anterior pelo Padre Geral, Vasconcelos partiu, em 1661, para Roma como procurador levando, junto com as demandas da congregação, uma cópia manuscrita da “Chronica”, a ser licenciada pelo então Vigário Geral João Paulo Oliva, substituto do adoentado Padre Geral Goswino Nickel⁶²⁹. O jesuíta do Brasil talvez contasse com a prévia propaganda positiva feita pela “Vida” de Almeida sobre a província na Cúria romana, que ali circulara apenas alguns anos antes. Com a nova obra, Vasconcelos poderia reforçar a boa impressão e, assim, favorecer a aprovação da pauta que levava consigo.

A impressão da “Chronica” foi autorizada pelo Padre Oliva em 1662, mas o discurso apologético não sensibilizou de todo o Vigário Geral para as demandas e interesses da província brasílica. A flexibilização das normas da Ordem foi bastante limitada. Apesar de ter atendido aos pedidos de envio de missionários da Europa para o Brasil, e de mandar um visitador não português, Oliva não autorizou a permanência de um procurador da missão brasileira em Roma, nem o aumento de admissões por ano, e concedeu o ingresso na província de apenas dois candidatos de origem indígena por triênio⁶³⁰. O fortalecimento da Companhia na sociedade luso-brasileira e a consolidação de uma certa autonomia, objetivos que parte da liderança provincial esperava alcançar com aquelas demandas, não encontraram eco junto à Cúria comandada por Oliva. O Vigário Geral agia no sentido de manter a província brasileira submetida à hierarquia e às normas comuns da Ordem. De fato, apesar de ter autorizado o ingresso de mestiços, em suas instruções secretas ao visitador designado para ir ao Brasil, João Paulo Oliva o orientou a evitar que nascidos na terra e descendentes de indígenas fossem admitidos, e pediu o empenho do mesmo no envio de padres europeus para a província⁶³¹.

Além das recusas do Vigário Geral, o grupo que defendia a pauta autonomista e a política missionária herdada dos tempos de Nóbrega, do qual Simão de Vasconcelos era membro bastante ativo, sofreu outro revés mais grave: a visita do Padre Jacinto de Magistris, enviado pelo Padre Oliva. Os atritos começaram antes mesmo da chegada do visitador ao Brasil,

⁶²⁹ Vista a incapacidade do Padre Geral, Goswino Nickel, eleito em 1652, de exercer a função, João Paulo Oliva o substituiu enquanto Vigário Geral desde 1661. Com a morte de Nickel em 1664, Oliva se tornou prepósito Geral. Cf. SCHMITT, Ludovicus. *Synopsis historiae Societatis Jesu*. Louvain: Typis ad Sancti Alphonsi, 1950, p.630-631.

⁶³⁰ Cf. RESPONSA R.P.Vicarii Generalis Joannis Pauli Olivae ad Postulata Congregationis Provinciae Brasiliensis habitae anno 1660. In: ARSI, *Congr.* 75, f.369r-371r.

⁶³¹ Cf. CAMENIETZKI, Carlos Ziller. *O Paraíso Proibido*. A censura ao paraíso brasileiro, a Igreja portuguesa e a Restauração de Portugal entre Salvador, Lisboa e Roma. Rio de Janeiro: Editora Multifoco, 2014, p.57.

envolvendo inclusive Vasconcelos. Ainda em Lisboa, Magistris censurou uma parte da “Chronica”, com o aval do governo romano da Companhia, quando a obra já começava a circular impressa⁶³².

Quando chegou a Salvador, os problemas entre o visitador e os confrades da província foram muito mais intensos. Magistris recriminou a flagrante desobediência das regras quanto ao número de admissões de locais por triênio, criticou a qualidade intelectual dos formados no colégio da Bahia e dos estudos ministrados aos noviços ali, censurou o comportamento dos padres do Brasil. Estes se mostravam indisciplinados, desonestos, insubordinados, sem vigor missionário ou vontade de seguir para as missões. Eram inclinados aos vícios e não às virtudes, inclusive à quebra do voto de castidade. Em suma, para o visitador, da parcela dos integrantes da província brasílica com que teve contato em Salvador, poucos serviam à missão apostólica jesuítica⁶³³. As críticas se dirigiam sobretudo aos padres e irmãos nascidos na terra e aos criados e formados no Brasil, cujos costumes tendiam a serem corrompidos e a moral, frágil. Para o visitador todas essas características negativas seriam explicadas por causas naturais, isto é, pela localização geográfica da América Portuguesa e, conseqüentemente, pela influência dos astros naquela terra, que seria maligna. Quem nascia ou era criado ali sofria os efeitos maléficos da natureza sobre a moral e os costumes e se degenerava. Logo, não podia ser admitido na Companhia⁶³⁴. O posicionamento crítico do visitador sobre esta questão, em concordância com a Cúria romana, e sobre outras características e práticas que ele havia observado na capital do Brasil, acabou resultando na sua expulsão pelos próprios subordinados. A iniciativa de retirar Magistris de seu cargo partiu de um grupo de professores mais antigos, inclusive Simão de

⁶³² Não nos deteremos na questão da censura à “Chronica” de Vasconcelos pelo Padre Visitador, cuja análise ampla e competente já foi feita pela historiografia recente. Cf. CAMENIETZKI, Carlos Ziller. *O Paraíso Proibido*. A censura à Chronica de Simão de Vasconcelos em 1663. In: FIGUEROA, Luis Milliones; LEDEZMA, Domingo (org.). **El saber de los jesuítas, historias naturales y el Nuevo Mundo**. Madrid: Iberoamericana, 2002, p.109-134; Idem. **O Paraíso Proibido**. A censura ao paraíso brasileiro, a Igreja portuguesa e a Restauração de Portugal entre Salvador, Lisboa e Roma. Rio de Janeiro: Editora Multifoco, 2014. cap.2. Além da censura, Magistris tomou decisões bastante desfavoráveis à província brasileira, no entendimento de seus membros. Ordenou que a província pagasse suas dívidas às províncias de Portugal e do Japão, limitou o comércio que os jesuítas do Brasil faziam com Portugal, bem como proibiu que o procurador da província em Lisboa tratasse dos negócios de gente de fora da Companhia, mesmo sendo ilustres. As ordens não apenas limitavam a autonomia da província brasileira, como comprometiam as suas relações políticas e econômicas no Brasil. Cf. LEITE, Serafim. **HCJB**. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1949. t. 7, p.35.

⁶³³ Carlos Ziller faz uma análise bastante rica das diversas questões implicadas na visita e nos posicionamentos de Jacinto de Magistris sobre a província do Brasil, destacando o contraste entre a percepção do visitador e da própria Cúria sobre como uma missão religiosa deveria se dar e a percepção sobre a mesma questão por parte da maioria dos padres da província que se encontravam em Salvador, entre eles, Simão de Vasconcelos. Cf. CAMENIETZKI, Carlos Ziller. **O Paraíso Proibido**. A censura ao paraíso brasileiro, a Igreja portuguesa e a Restauração de Portugal entre Salvador, Lisboa e Roma. Rio de Janeiro: Editora Multifoco, 2014. cap.2.

⁶³⁴ Cf. CAMENIETZKI, Carlos Ziller. **O Paraíso Proibido**. A censura ao paraíso brasileiro, a Igreja portuguesa e a Restauração de Portugal entre Salvador, Lisboa e Roma. Rio de Janeiro: Editora Multifoco, 2014, p.64-66.

Vasconcelos, e foi efetivada pelo provincial José da Costa, que, após votação, tornou público o afastamento do visitador⁶³⁵.

Apesar da brevíssima visitação, abreviada pela deposição após três meses da chegada de Magistris, o episódio possibilita que se identifique com alguma clareza a divisão interna que separava os jesuítas residentes no colégio da Bahia nos anos 1660 e, conseqüentemente, os posicionamentos gerais do grupo ao qual Vasconcelos se filiava. Os padres que se alinharam ao visitador e foram contra a sua deposição já haviam se manifestado contra a admissão de naturais da terra na congregação de 1660, e reafirmaram sua posição junto a Magistris⁶³⁶. Partilhavam da visão negativa do visitador sobre a província, marcada pelo desgoverno, pela desobediência a Roma e pela influência perniciosa do clima e dos astros na moral e no caráter de boa parte dos confrades do Brasil. A postura de Jacinto de Magistris e de seus apoiadores se mostrou problemática exatamente por ir contra o que o grupo de Vasconcelos entendia como estratégias de adaptação e acomodação da Companhia no Brasil, estratégias que viabilizavam a missão religiosa, postura adotada pelas lideranças da província desde a época de Nóbrega⁶³⁷. O que era criticado como desgoverno e descaminho espiritual pelo visitador era defendido como estilo próprio dos jesuítas do Brasil, ajustado aos costumes locais⁶³⁸. Em meados do Seiscentos, o aumento de admissões locais era a adaptação entendida como necessária pela maioria dos superiores da província, com o fim de solucionar questões coevas e preservar a política de atuação junto a nativos e cristãos que a Companhia operava desde fins do Quinhentos. O grupo de Simão de Vasconcelos, como o próprio já demonstrara na biografia de Almeida e na “Chronica”, defendia a manutenção da política indigenista baseada em descimentos e em aldeamentos dirigidos pelos jesuítas, onde deveriam continuar exercendo funções e poderes

⁶³⁵ Entre os que votaram a favor da deposição, além de Simão de Vasconcelos, estavam os Padres Jacinto de Carvalhais, Manuel da Costa, João Luiz, Agostinho Luiz, Barnabé Soares. Além destes, vários outros padres se mostraram claramente contrários ao visitador, como Gaspar de Araújo, Domingos de Abreu, João da Costa, Domingos Barbosa, Ignácio Faya, Antônio de Oliveira, entre outros padres e irmãos. Cf. LEITE, Serafim. **HCJB**. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1949. t. 7, p.38-39.

⁶³⁶ Estamos nos referindo aos Padres Sebastião Vaz e Belchior Pires, além de João de Paiva, que, apesar de não ter estado na congregação de 1660, se posicionou contra a deposição do visitador. Cf. LEITE, op.cit., p.39.

⁶³⁷ Estamos nos referindo principalmente às características particulares da política missionária adotada pelos jesuítas do Brasil desde fins do século XVI, como o envolvimento em atividades produtivas e comerciais com fins de financiar a missão, a fixação de missionários entre os índios aldeados e a administração civil dos mesmos pelos religiosos, a abreviação da formação escolástica dos missionários vista a escassez dos mesmos, e o emprego de coadjutores temporais na liderança de missões ao interior e nos aldeamentos, por conta do domínio da língua geral. Tais adaptações foram criticadas constantemente pelos Padres Gerais desde o generalato de Francisco Borgia. Cf. ZERON, Carlos Alberto. **Linha de Fé**. A Companhia de Jesus e a Escravidão no processo de formação da sociedade colonial (Brasil, séculos XVI e XVII). São Paulo: Edusp, 2011, p.57-135.

⁶³⁸ Em carta ao Vigário Geral, o Padre Inácio Faya comenta que “[...] o Visitador só decide as coisas da Província com os Padres Melchior Pires e Sebastião Vaz, invertendo antigos costumes e introduzindo novidades contra o direito, o estilo da Companhia e aquele dos outros visitantes”. (ARSI, **Fondo Gesuitico**, 721, II, p.60 [apud CAMENIETZKI, Carlos Ziller. **O Paraíso Proibido**. A censura ao paraíso brasileiro, a Igreja portuguesa e a Restauração de Portugal entre Salvador, Lisboa e Roma. Rio de Janeiro: Editora Multifoco, 2014, p.71])

tanto religiosos quanto civis sobre os nativos. Ao mesmo tempo, o padre também já defendera, através da construção da figura de João de Almeida, a atuação efetiva dos jesuítas nas vilas e cidades, na orientação religiosa e moral dos portugueses⁶³⁹.

Em tempos de grande crescimento dos centros urbanos e da população cristã no litoral luso-brasileiro, em paralelo aos avanços territoriais para o interior, onde novas missões catequéticas eram instaladas pelos jesuítas, que tinham de lidar com oposições locais e concorrência de outras ordens religiosas, o grupo ao qual Vasconcelos se associava entendeu que a ampliação do número de membros era a melhor solução para enfrentar aqueles desafios e tentar manter suas atividades e modos de ação⁶⁴⁰.

A expulsão do visitador, apesar de ter sido duramente criticada pelo Padre Geral, resultou em punições brandas aos participantes, suspensas poucos anos depois⁶⁴¹. Logo após o retorno de Magistris para Lisboa, em princípios de 1664, Simão de Vasconcelos voltou a se ocupar do processo de canonização de José de Anchieta. Mesmo tendo tido cassados os seus

⁶³⁹ “Quem considerar o Zelo, com que penetrou os Sertões e as Brenhas mais escondidas, em busca de Almas da Gentilidade; o muito que por ali padeceu por elas, [...] o Ânimo invencível com que pretendia reduzir todas as Gentes, se lhe fosse possível, à Fé de Cristo, e verdadeiro conhecimento do Céu [...]. Quem considerar este grande Varão pelo recôncavo da vila de São Paulo, correndo as fazendas dos moradores a pé, [...] bradando pelas portas como Pregão do Céu: ‘ Se há quem confessar, quem catequizar, quem sacramentar, [...]’ [...] Não houve nunca, nessas grandes cidades do mundo, em uma Roma, ou em uma Lisboa, pregoeiro que assim andasse solícito, de rua em rua, e de porta em porta [...]”. (VASCONCELOS, Simão de. **Vida do Padre João de Almeida da Companhia de Jesus**. Lisboa: Oficina Craesbeeckiana, 1658, p.312-313); “O Branco, o Índio, o Senhor, o Escravo, o Pecador, o Justo, todos o achavam a cabeceira em suas doenças e trabalhos: todos estavam dentro naquele coração”. (Ibid., p.78).

⁶⁴⁰ A alternativa de ampliar a quantidade de membros da província para solucionar problemas decorrentes da conjuntura na América Portuguesa em meados do século XVII é uma hipótese de Carlos Ziller com a qual concordamos e na qual nos baseamos. Cf. CAMENIETZKI, Carlos Ziller. **O Paraíso Proibido**. A censura ao paraíso brasileiro, a Igreja portuguesa e a Restauração de Portugal entre Salvador, Lisboa e Roma. Rio de Janeiro: Editora Multifoco, 2014, p.152-160; p.237-238. Porém, não nos parece, como o historiador defende, que conciliar a tarefa missionária junto aos nativos à tarefa pastoral e apostólica junto aos moradores das cidades fosse uma questão enfrentada pelos jesuítas do Brasil somente a partir dessa época. A própria caracterização de Anchieta feita por Pero Rodrigues em sua biografia, escrita no início do século XVII, enfatiza a conciliação dessas tarefas e faz de Anchieta um representante dessa política de atuação própria dos do Brasil, que ia se configurando como tutelar, tanto em relação aos indígenas quanto em relação aos moradores, ainda que a noção de tutela fosse aplicada de maneiras diferentes. No caso dos indígenas aldeados, a tutela exercida pelos padres tinha caráter jurídico, ou seja, de sujeição moderada e representação dos direitos civis daqueles considerados “menores”. No caso dos moradores, entendemos o termo em seu sentido mais lato e contemporâneo. Isto é, o amparo e assistência espiritual, religiosa e física que os religiosos ofereciam traziam consigo a atuação orientadora dos padres para certos valores e comportamentos morais e políticos, os quais acreditavam que todos os cristãos deveriam seguir. Vasconcelos volta a defender essa política de atuação ampla e tutelar através da figura de Anchieta, como veremos adiante. Sobre a noção jurídica de tutela usada nos Seiscentos cf. ZERON, Carlos Alberto. **Linha de Fé**. A Companhia de Jesus e a Escravidão no processo de formação da sociedade colonial (Brasil, séculos XVI e XVII). São Paulo: Edusp, 2011. p.142-143.

⁶⁴¹ As punições dos principais promotores da deposição chegaram ao Brasil provavelmente já em 1665, em carta do Padre Geral datada de outubro de 1664. Consistiam na suspensão dos direitos de voz ativa e passiva e de ocupar cargos superiores na administração da província. Em meados de 1667, as penas de Vasconcelos, Jacinto de Carvalhaes, José da Costa e mais dois confrades foram levantadas pelo novo visitador, Padre Antônio Gonçalves, vista a admissão pelos mesmos da irregularidade cometida. Cf. LEITE, Serafim. **HCJB**. Rio de Janeiro: INL, 1949. t.7, p.39; p.59.

direitos de fala e de elegibilidade para cargos superiores, o Padre Simão, incumbido pelo próprio João Paulo Oliva de acompanhar o processo sobre o “non cultu” de Anchieta na Bahia, deu início, junto às autoridades eclesiásticas locais, aos procedimentos jurídicos. Pouco depois, como já vimos, Vasconcelos começou também a preparar uma nova biografia devota sobre o confrade, com o propósito de fortalecer o seu processo na Santa Sé e a campanha canonizadora. Escrita em português, a “Vida” deveria fomentar a fama de santidade do companheiro, no Brasil e no reino, e chegar ao procurador da província em Lisboa e aos representantes da Assistência portuguesa em Roma, que poderiam repassar informações úteis à causa para o procurador geral da Companhia.

No entanto, é difícil considerar que Simão de Vasconcelos, tendo estado no centro daquela grave crise hierárquica entre os do Brasil e a Cúria romana, e tendo sempre se utilizado de suas obras literárias para se posicionar sobre questões contemporâneas importantes, tenha se furtado a fazê-lo na “Vida” de Anchieta. Apesar das punições terem sido razoavelmente leves, o episódio da expulsão trouxe consequências bastante desfavoráveis à província brasílica na sua relação com o governo geral. Além de o visitador ter pintado uma imagem um tanto negativa da província aos olhos da Cúria, ao desqualificar boa parte dos seus membros e, por conseguinte, desqualificar a formação missionária oferecida no Brasil e o trabalho apostólico ali realizado, a sua deposição comprometeu a credibilidade da liderança da missão brasileira junto à alta hierarquia romana da Ordem. Os sintomas da falta de confiança e da intolerância à insubordinação por parte do Geral se manifestaram em medidas que limitaram a autonomia da província. Ainda em 1664, o governo interino da missão brasileira foi entregue ao Padre João de Paiva, apoiador de Magistris e contrário à sua deposição. O recado era claro: o governo romano não toleraria desobedientes. No ano seguinte, Oliva enviou um novo provincial para o Brasil, um português do reino, privando os da província de escolherem seu próprio líder. Designou também um novo visitador, outro luso. O Padre Geral não apenas contrariava claramente as demandas autonomistas dos do Brasil, ao encaminhar superiores portugueses, como se mostrava disposto a endurecer o controle e a fiscalização direta sobre a província através de um novo visitador⁶⁴².

É nesse cenário que Vasconcelos escreve a sua biografia do companheiro canonizável, a qual inicia da seguinte maneira:

⁶⁴² O novo provincial e o novo visitador indicados para o Brasil pelo Padre Oliva eram os Padres Gaspar Álvares e Antônio Gonçalves, respectivamente. Chegaram a Salvador em janeiro de 1666. Cf. LEITE, Serafim. **HCJB**. Rio de Janeiro: INL, 1949. t.7, p.47; p.53.

[...] Puseram em dúvida os Doutos se podia a virtude da criação produzir espíritos mais generosos que a virtude da geração, e seguiram muito a parte negativa: Porque a virtude da geração (diziam) é do sangue, e a da criação é do leite; e mais rigoroso é o sangue, que o leite para gerar espíritos grandes. [...] Porém que tenha mais força o leite que o sangue, a criação que a geração, a fim de produzir no filho espíritos generosos, ensina-o a experiência, razão e autores mais graves: Porque o leite é sangue já cozido, preparado e com qualidades mais eficazes que o sangue, segundo Aristóteles, Alberto Magno, Abulense e comum dos autores. Segue-se logo que com mais eficácia influi o leite da criação na semelhança das condições, costumes e inclinações boas ou más do menino criado, que o sangue do ventre, a geração⁶⁴³.

O trecho, contido na dedicatória da biografia, se dirige formalmente ao coronel Francisco Gil de Araújo, a quem o jesuíta oferece a obra. Contudo, não parece coincidência que o autor faça um elogio ao homenageado, nascido e criado no Brasil, utilizando o mesmo tipo de argumentação da filosofia natural utilizada pelo visitador De Magistris para desqualificar os jesuítas nascidos e os criados na terra⁶⁴⁴. A mensagem, apesar de dissimulada em metáforas, era precisa e dirigida aos confrades europeus e ao governo geral: ao contrário do que informara o visitador, o que definia a retidão do caráter e da moral era a criação do sujeito e não onde ele havia nascido. Ou seja, a despeito de algumas teorias filosóficas e contra possíveis impressões negativas que a expulsão do visitador pudesse ter deixado sobre a província, Simão de Vasconcelos procurava defender a qualidade moral dos companheiros do Brasil.

É bem provável que as negativas às demandas da congregação de 1660, as concessões parciais do governo geral, e provavelmente insatisfatórias, além da desastrosa visita do Magistris e as consequências sentidas nos anos seguintes tenham colaborado para que, na biografia de Anchieta, Vasconcelos retomasse a apologia à província e à sua identidade missionária através da história de vida e da representação idealizada e santificada de Anchieta.

De fato, na maior parte dos livros da biografia, o Padre Simão localiza Anchieta frequentemente em missões itinerantes e em visitas a aldeias, ainda que as mesmas sirvam, por vezes, apenas como cenário para a narrativa de suas maravilhas e milagres. A representação de

⁶⁴³ VASCONCELOS, Simão de. Dedicatória ao Senhor Coronel Francisco Gil d'Araújo. In: Idem. **Vida do Venerável Padre José de Anchieta da Companhia de Jesus**. Lisboa: João da Costa, 1672, sem paginação.

⁶⁴⁴ Em carta datada de dez de julho de 1663, Jacinto De Magistris, já em Salvador, escreve ao Vigário Geral Oliva sobre os da província brasileira: “Desde os tempos de S. Francisco Xavier temos a experiência de que os que nascem sob este céu são inadequados, para não dizer contrários, ao nosso Instituto ou pela malignidade do Sol, ou pela fraqueza do influxo dos astros, ou ainda pela educação ruim, coisas que vêm naturalmente, como se fossem misturadas ao leite. Considero que se deve ter cautela não apenas com os nascidos nas Índias, mas também com aqueles que foram trazidos da Europa ainda muito jovens, crianças, e que a experiência ensina serem frágeis de costumes e de moral. Eles são facilmente contaminados pelos vícios locais; não raro, com o passar do tempo, quando ficam adultos, tornam-se em tudo semelhantes aos nascidos na terra”. (ARSI, **Bras.** 3 (II), f.35r. [apud CAMENIETZKI, Carlos Ziller. *O Paraíso Proibido. A censura ao paraíso brasileiro, a Igreja portuguesa e a Restauração de Portugal entre Salvador, Lisboa e Roma*. Rio de Janeiro: Editora Multifoco, 2014, p.64])

Anchieta construída pelo autor é a de um santo missionário de índios, identidade que teria caracterizado o companheiro por toda a sua vida e que o autor reafirma constantemente ao longo da obra⁶⁴⁵. A ênfase no caráter missionário do pretenso santo funcionava, por um lado, como contraponto à imagem negativa pintada por Magistris sobre os missionários do Brasil. É na caracterização do protagonista como missionário que é possível perceber o diálogo de Vasconcelos com as críticas reportadas pelo visitador à Roma. O autor destaca a enorme devoção de Anchieta ao seu apostolado junto aos índios, entre os quais vivera e morrera, imagem que se contrapõe à falta de vigor e interesse dos companheiros do Brasil nas missões, de acordo com o visitador. Além disso, o santo confrade é apresentado como um missionário excepcionalmente virtuoso, tanto que seria impossível separar as suas práticas das suas virtudes, pois “[...] Cada virtude nele é um prodígio prático moral”⁶⁴⁶, e dotado de santidade, pois “Onde quer que estava, por onde quer que ia em suas missões, em seus caminhos, parecia trazia vinculada a onipotência divina à sua presença, à sua boca, às suas mãos [...] para obrar prodígios”⁶⁴⁷. Tendo vindo muito jovem para o Brasil, Anchieta ingressara na atividade catequética e pastoral sem completar os seus estudos, que foram breves, considerado o tempo de formação de um jesuíta⁶⁴⁸. Isso não o impediu, contudo, de ter sido “[...] um perfeito sacerdote de teologia moral e especulativa, assim era versado, e com tanta certeza e facilidade aquietava e desembaraçava almas de confessados e súditos [...]”⁶⁴⁹.

⁶⁴⁵ Ao narrar a chegada de Anchieta ao Brasil, diz Vasconcelos: “[...] saiu em terra o nosso navegante para apóstolo de um novo mundo, sol da América, luz da gentildade [...], exemplar de missionários”. (VASCONCELOS, Simão de. **Vida do Venerável Padre José de Anchieta da Companhia de Jesus**. Porto: Lello & Irmão Editores, 1953, p.22). Anos depois, quando o companheiro foi superior em São Vicente, conta o Padre Simão que: “[...] havia uma quantidade de índios, uns que viviam em aldeia e outros em diversas fazendas de portugueses, [...] uns e outros necessitados do pasto da verdadeira doutrina de Cristo, porque viviam à lei da natureza e segundo os ritos de sua gentildade [...]. Todo este trato [...] eram os empregos de José e suas particulares missões, a ganhar para Deus as almas daqueles bárbaros [...]”. (Ibid., p.168). Quando acabou seu provincialato, Anchieta voltou às missões com os companheiros “[...] para o ajudar na doutrina dos índios, com os quais me dou melhor que com os portugueses, porque aqueles vim buscar ao Brasil e não a estes [...]”, diz o protagonista na narrativa de Vasconcelos. (Ibid., p.290). Já no fim de sua vida, conta o biógrafo que “[...] ia sentindo José abaladas e próximas à ruína seu fraco corpo [...]. Depôs a carga imoderada do tropel de negócios de seu ofício e retirou-se à sua amada aldeia de Reritiba, como a jazigo que havia de ser de sua morte e como oficina mais própria da conversão dos índios, por cujo respeito dera vale ao mundo, pátria, parentes e colégios da Europa”. (Ibid., p.327).

⁶⁴⁶ Ibid., p.135.

⁶⁴⁷ VASCONCELOS, Simão de. **Vida do Venerável Padre José de Anchieta da Companhia de Jesus**. Porto: Lello & Irmão Editores, 1953, p.199.

⁶⁴⁸ Tanto Pero Rodrigues quanto Simão de Vasconcelos nos informam em suas biografias que Anchieta completou seus estudos de Gramática no colégio da Companhia em Coimbra, curso que costumava durar três anos, e ingressou no curso de Filosofia, que deveria ser cumprido também em três anos, mas não parece tê-lo completado quando embarcou para o Brasil. Já na província, por causa da falta de professores, foi incumbido por Nóbrega para ministrar classes de gramática, e não avançou para o curso de Teologia, como previa a formação jesuítica praticada até então. Cf. RODRIGUES, Francisco. **A Companhia de Jesus em Portugal e nas missões** – esboço histórico, superiores, colégios, 1540-1934. Ed. Porto: Apostolado da Imprensa, 1935; VASCONCELOS, op.cit., p.9-12; p.29-30.

⁶⁴⁹ Ibid., p.138.

Em suma, utilizando alguns dos elementos apontados por Magistris como características extremamente negativas da missão brasileira, como o convívio prolongado dos missionários com a gente da terra, que os desvirtuaria e afrouxaria a sua disciplina e dedicação, principalmente os que vieram jovens, como Anchieta, e a preparação escolar dos da província, considerada insuficiente para realizar de maneira adequada a missão, o Padre Simão narra a vida do protagonista. Tendo vivido por décadas entre gentios e luso-brasileiros, e frequentado por poucos anos o colégio da Companhia em Coimbra, José de Anchieta é louvado como exemplo maior de virtudes, de dedicação à catequese e à salvação espiritual do próximo, um interlocutor da vontade divina e operador de maravilhas. Vasconcelos procurava, assim, esvaziar as críticas do visitador, que já tinham ecoado de maneira significativa junto ao governo geral da Ordem e resultado em algumas medidas restritivas à autonomia da província.

Na verdade, a representação apologética e santificada do Anchieta missionário ao passo que combatia a imagem negativa transmitida pelo visitador sobre a província, também defendia a sua autonomia. As características e o percurso biográfico de Anchieta, tal como Vasconcelos os apresenta, deveriam convencer que as singularidades da província, como a admissão de noviços locais, a residência entre os índios ou a brevidade da formação acadêmica, não comprometiam em nada a eficiência da missão catequética nem as competências e virtudes que um missionário da Companhia deveria apresentar. E mais: a identidade missionária própria dos do Brasil, formada por saberes e fazeres próprios à realidade local, não desafinava daquela universal, voltada para a salvação espiritual de si e do próximo e para a maior glória de Deus, auto-imagem propagandeada pela Cúria Geral e pelos companheiros europeus.

Tendo em mãos obras de autopropaganda importantes para a Ordem, como os “Tableaux des personnages signalés de la Compagnie de Jésus” e a “Gloriosa Coroa de esforçados religiosos da Companhia de Jesu...”, o Padre Vasconcelos sabia, apesar de ser o típico jesuíta urbano, professor, administrador e confessor de autoridades, que divulgar a província brasileira como essencialmente dedicada à missão evangelizadora de índios era a melhor forma de dotá-la de mais prestígio dentro da Ordem e junto ao governo geral⁶⁵⁰. Nesse sentido, a ênfase no caráter missionário da santidade de Anchieta é parte fundamental do discurso propagandístico que estrutura a biografia. Além disso, a representação do confrade como “[...] apóstolo do Brasil [...]”, comparável ao “[...] grande apóstolo do Oriente, o S. Padre Francisco Xavier [...]”, queria demonstrar que os companheiros do Brasil se conformavam de maneira gloriosa à identidade

⁶⁵⁰ Vasconcelos cita a “Gloriosa Coroa de esforçados religiosos da Companhia de Jesu mortos pela fé católica nas conquistas dos reinos da Coroa de Portugal”, escrita pelo confrade Padre Bartolomeu Guerreiro, na “Chronica” e os “Tableaux...” na biografia de Anchieta.

missionária e universal da Companhia⁶⁵¹. Aliás, de acordo com a lógica discursiva do Padre Simão, a missão brasileira, tal como era realizada, não deveria ser alvo de censuras, punições ou restrições, mas de glória e elogios, pois que fora abençoada pelo próprio Deus através da presença e atuação de um santo. Sendo assim, o caráter autonomista da província, representado de forma dissimulada por um companheiro canonizável, não deveria ser visto como um problema.

⁶⁵¹ VASCONCELOS, Simão de. **Vida do Venerável Padre José de Anchieta da Companhia de Jesus**. Porto: Lello & Irmão Editores, 1953, p.403.

4.4. As publicações literárias de Vasconcelos como estratégia de intervenção e fortalecimento da Companhia na América Portuguesa (décadas de 1650 – 1670)

Vimos que a elaboração e a publicação das obras de Simão de Vasconcelos entre os anos 1650 e 1670 tinham como um de seus objetivos dialogar com dinâmicas internas à Companhia de Jesus, e alcançar maior prestígio e autonomia para a província dentro da Ordem. No entanto, se o discurso retórico de caráter histórico deveria prestigiar e legitimar a atividade missionária da província para interlocutores internos, demonstrando que, desde as suas origens, a missão no Brasil era formada por varões excepcionalmente virtuosos, mártires e santos totalmente devotados ao apostolado cristão, também deveria justificar a continuidade de um tipo de política de atuação junto a índios e a portugueses que é representada como bem-sucedida e favorável a todos. Nesse sentido, a interlocução interna que os textos do Padre Vasconcelos buscam se coaduna com outras interlocuções, que diziam respeito a questões e dinâmicas vividas pela Companhia de Jesus na sociedade luso-brasileira seiscentista.

Em sua escrita, Simão de Vasconcelos exalta, justifica e defende um determinado modo de atuação dos jesuítas no Brasil, que foi se constituindo desde a chegada do grupo de Nóbrega e que, em meados do século XVII, já era o “modus operandi” comum dos da província. Tal política consistia, por um lado, no exercício de uma política missionária específica, baseada principalmente na fixação dos missionários em aldeamentos, no controle da catequese e inserção civil do gentio, no autofinanciamento da missão, e na participação direta dos religiosos na elaboração e aplicação da legislação indigenista na América Portuguesa⁶⁵². Por outro lado, a atuação da Companhia se caracterizava por uma inserção ativa dos religiosos no funcionamento da sociedade luso-brasileira em suas diferentes dimensões: na vida pastoral e religiosa, em atividades culturais, na educação escolar, na orientação moral e em questões políticas.

De fato, a participação ampla e profunda dos jesuítas em todos os aspectos da vida em sociedade na América lusa, tal como se verificava no período mais importante da atuação institucional e da produção literária de Vasconcelos (entre as décadas de 1640 e 1660), decorreu de duas circunstâncias interligadas. Por um lado, das escolhas missionárias tomadas ainda na época de Nóbrega, por outro das configurações locais que se apresentaram aos jesuítas desde a sua chegada, e a partir das quais a ocupação portuguesa foi se desenvolvendo. Isto é, face às

⁶⁵² Cf. ZERON, Carlos Alberto. **Linha de Fé**. A Companhia de Jesus e a Escravidão no processo de formação da sociedade colonial (Brasil, séculos XVI e XVII). São Paulo: Edusp, 2011, p.316-360.

características culturais dos povos nativos, à inexistência de estruturas urbanas ou rurais prévias de ocupação, ou de governo religioso ou político que organizasse o território e sua população, e frente ao plano de ocupação dos portugueses, baseado na exploração rentável da terra e do gentio, Nóbrega, Anchieta e seus seguidores desenvolveram e adotaram práticas missionárias que julgaram ser mais bem adaptadas àquelas circunstâncias, práticas que lhes permitissem realizar de maneira efetiva o trabalho de evangelização. A política missionária que foi se constituindo pressupunha a preponderância da atuação dos jesuítas em um processo evangelizador e civilizador do gentio. Buscados no interior, os milhares de nativos americanos que não eram mortos ou não conseguiam escapar, eram subjugados e fixados em aldeamentos relativamente próximos às vilas que se formavam no litoral, administrados pelos religiosos. Ali viviam sob a tutela espiritual e temporal dos padres, que se arrogaram a tarefa de conduzir o processo civilizatório e cristianizador e de mediar a inserção social dos indígenas, utilizados pelos portugueses como mão-de-obra em atividades produtivas, obras públicas e como força militar⁶⁵³. A política missionária da Companhia no Brasil também incluiu a participação dos padres na elaboração e aplicação de leis indigenistas, uma vez que entendiam que moradores e autoridades civis desrespeitavam os direitos naturais dos índios ao escraviza-los indiscriminadamente e, por conseguinte, desrespeitavam as leis divinas das quais aqueles se originavam⁶⁵⁴. Face à escassez de recursos materiais e a problemas relativos ao acesso e rentabilização dos recursos disponibilizados pela Coroa lusa para a realização da missão, os jesuítas do Brasil acabaram também por se envolver em atividades produtivas, comerciais e financeiras, sob a justificativa de sustentarem e, posteriormente, ampliarem a missão⁶⁵⁵. Assim sendo, em meados dos Seiscentos, a maneira específica como o trabalho missionário era realizado pelos membros da Companhia com o gentio e com a população aldeada na América Portuguesa, que aqui estamos chamando de política missionária, implicava na participação direta dos jesuítas em diversas dimensões da vida da sociedade luso-brasileira.

⁶⁵³ Cf. CAMENIETZKI, Carlos Ziller. **O Paraíso Proibido**. A censura ao paraíso brasileiro, a Igreja portuguesa e a Restauração de Portugal entre Salvador, Lisboa e Roma. Rio de Janeiro: Editora Multifoco, 2014, p.32-37.

⁶⁵⁴ No capítulo, 1 analisamos a adesão dos jesuítas à interpretação teológico-política tomista, que se baseia principalmente nas relações (hierárquicas) entre a vontade divina, as leis naturais e as leis humanas positivas. Em síntese, toda lei humana, para ser justa e legítima, deveria ser oriunda da lei natural e estar de acordo com a moral cristã, ambas decorrentes da vontade divina. Cf. SKINNER, Quentin. **As fundações do pensamento político moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p.425-429.

⁶⁵⁵ A participação no comércio interno e externo da América Portuguesa e os arrendamentos de terras e imóveis eram algumas das atividades econômicas nas quais os jesuítas participavam, além da produção agrícola, da manufatura de açúcar e da atividade pecuária em suas propriedades fundiárias Cf. ZERON, Carlos Alberto de M.R. Três documentos relacionados à extinção da Companhia de Jesus. In: KARNAL, Leandro; NETO, José Alves de Freitas. (org.). **A escrita da memória**: interpretações e análises documentais. São Paulo: Instituto Cultural Banco Santos, 2004, p.233-234.

Por outro lado, na medida em que a população de origem portuguesa, mestiça ou não, ia se multiplicando e ocupando mais densamente o litoral, erguendo vilas e cidades, ocupando e cultivando terras, os religiosos da Companhia de Jesus também foram ampliando sua atuação nesses espaços e se ocupando dessa gente. Através de suas casas, colégios e missões itinerantes, os jesuítas, assim como outras ordens religiosas, passaram a atender cada vez mais às necessidades pastorais e espirituais e prestar orientação moral à população luso-brasileira, vista a insuficiência de representantes do clero secular, a incipiência das instituições eclesiásticas no território e as grandes distâncias entre os núcleos de ocupação⁶⁵⁶. Por conta das atividades desenvolvidas em seus colégios, em Salvador, no Rio de Janeiro e em Olinda, principalmente, os jesuítas também atuaram, com crescente importância, na educação escolar dos jovens luso-brasileiros, frequentadores dos seus colégios, e na vida cultural e comercial citadina. Foram, assim, consolidando seu espaço como professores, confessores, pregadores e conselheiros de prestígio, em questões morais e políticas, cotidianas ou extraordinárias⁶⁵⁷.

No entanto, ao longo da primeira metade do século XVII, os jesuítas da América Portuguesa enfrentaram grandes resistências a essa política de atuação em diferentes partes do território. O principal problema consistia na grande influência e participação dos religiosos em quaisquer questões ligadas aos indígenas, fosse gentio, fossem aldeados, ou seja, na política missionária praticada pela Companhia. Os conflitos entre jesuítas e moradores normalmente resultavam das prerrogativas legais obtidas pelos padres quanto aos indígenas, como o controle civil dos aldeados, e das restrições legais e morais representadas pelos religiosos à exploração

⁶⁵⁶ Um exemplo importante da fragilidade da estrutura do clero secular ao longo do século XVII é a diocese da Bahia. Única no território da América Portuguesa até 1676, quando o pontífice criou as dioceses do Rio de Janeiro e de Olinda, o bispado ficou vacante com muita frequência, tendo sido o período entre 1649 e 1672 o mais longo. Cf. RUBERT, Arlindo. **A Igreja no Brasil: expansão missionária e hierárquica (século XVII)**. Santa Maria, RS: Pallotti, 1981. v.2, p.13-70; CAMENIETZKI, Carlos Ziller. **O Paraíso Proibido**. A censura ao paraíso brasileiro, a Igreja portuguesa e a Restauração de Portugal entre Salvador, Lisboa e Roma. Rio de Janeiro: Editora Multifoco, 2014, p.147-149.

⁶⁵⁷ Carlos Ziller destaca os múltiplos papéis que o colégio da Companhia em Salvador desempenhava na vida da cidade nos anos 1660, a maioria dos quais já desempenhava havia décadas. Funcionava como centro cultural, ao abrigar a maior biblioteca do Brasil à época, formar intelectuais, promover encontros e eventos artísticos e literários e observações astronômicas, por exemplo. Também funcionava como botica, onde se produzia e comercializava muitos medicamentos. Era ainda um espaço político de grande importância na cidade, onde autoridades civis costumavam se abrigar e realizavam-se reuniões de lideranças locais. Cf. CAMENIETZKI, Carlos Ziller. **O Paraíso Proibido**. A censura ao paraíso brasileiro, a Igreja portuguesa e a Restauração de Portugal entre Salvador, Lisboa e Roma. Rio de Janeiro: Editora Multifoco, 2014, p.35-36; p.90. As informações fornecidas por Serafim Leite nos permitem assumir que o colégio da Companhia no Rio de Janeiro, dotado de botica, hospital, livraria e classes inferiores e superiores (de Filosofia), desempenhava um papel bastante semelhante naquela cidade ao daquele da Bahia. Cf. LEITE, Serafim. **HCJB**. São Paulo: Edições Loyola, 2004, v.2, t.6, p.419-426.

do trabalho do índio e ao seu cativo, em uma sociedade onde o mesmo era visto como extremamente necessário⁶⁵⁸.

A mediação dos jesuítas na questão indígena e o sistema de aldeamentos passaram a ser vistos e denunciados em algumas áreas da América Portuguesa como empecilhos ao desenvolvimento econômico e ao sustento material da população de origem lusa, uma vez que a mão-de-obra nativa era utilizada amplamente, tanto nas atividades produtivas quanto na defesa e conquista do território⁶⁵⁹. Na medida em que a população luso-brasileira, seus empreendimentos econômicos e a ocupação do território foram crescendo, a procura pela força de trabalho indígena também cresceu. Por conseguinte, a tensão em torno dos dispositivos de controle jesuítico sobre o gentio e os aldeados aumentou na mesma proporção. Para manter sua política missionária em uma sociedade fortemente dependente do trabalho indígena, os jesuítas tiveram de lançar mão de concertos locais mais flexíveis⁶⁶⁰. Contudo, nem sempre os acordos funcionavam.

A mão-de-obra nativa era adotada especialmente em regiões onde a mesma se apresentava como a solução mais acessível e economicamente mais interessante. Em meados dos Seiscentos, essa situação conflituosa havia se deslocado das margens das vilas e cidades do litoral, onde a população de origem indígena já estava integrada, fosse como livre, aldeada ou escrava, para as novas fronteiras da expansão lusa, a norte, no Estado do Maranhão e Grão-Pará, e a sul e a noroeste da capitania de São Vicente⁶⁶¹. Não por acaso, foi justamente nestas áreas que os missionários da Companhia enfrentaram as críticas e os ataques mais violentos na

⁶⁵⁸ Cf. ZERON, Carlos Alberto; RUIZ, Rafael. A força do costume, de acordo com a *Apologia pro Paulistis* (1684). In: ALMEIDA, M.; VERGARA, M. (org.). **Ciência, história e historiografia**. São Paulo: Via Lettera, 2008, p.360.

⁶⁵⁹ Exemplos da ampla utilização da mão-de-obra escrava indígena ao longo dos séculos XVI e XVII eram os numerosos plantéis de escravos índios em regiões como São Vicente e Maranhão, além do tráfico interno, por exemplo entre a região norte e o nordeste, cujos engenhos foram abastecidos de escravos índios ao longo do século XVII pelo Estado do Maranhão e Grão-Pará. Cf. MONTEIRO, John. **Negros da terra**. Índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, p.78. Stuart Schwartz nos apresenta outros exemplos interessantes: entre 1595 e 1626 os índios, escravos ou forros, foram o elemento fundamental da força de trabalho baiana; em 1589, havia no nordeste trinta e seis mil índios aldeados e dezoito mil escravos, sendo que destes, apenas três ou quatro mil africanos, perfazendo a mão-de-obra escrava nativa a esmagadora maioria. Cf. SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos Internos**: engenhos e escravos na sociedade colonial: 1550 – 1835. São Paulo, Companhia das Letras, 1988, p.61; p.72.

⁶⁶⁰ Em resposta aos levantes em toda a América Portuguesa causados pela lei de 1609, que determinava a plena liberdade dos índios, a lei de 1611 retomou os títulos legítimos de escravidão e dividiu a gestão dos aldeamentos entre religiosos e moradores. No entanto, um acordo entre o provincial da Companhia e autoridades locais tornou possível o equilíbrio de interesses e evitou novas contendas: em troca do reconhecimento do trabalho escravo indígena, os padres mantinham a gestão espiritual e temporal dos aldeamentos. Cf. ZERON, Carlos Alberto. **Linha de Fé**. A Companhia de Jesus e a Escravidão no processo de formação da sociedade colonial (Brasil, séculos XVI e XVII). São Paulo: Edusp, 2011, p.351-352; p.366-367.

⁶⁶¹ Cf. CAMENITZKI, Carlos Ziller. **O Paraíso Proibido**. A censura ao paraíso brasileiro, a Igreja portuguesa e a Restauração de Portugal entre Salvador, Lisboa e Roma. Rio de Janeiro: Editora Multifoco, 2014, p.35.

época e acabaram sendo expulsos. Em 1640, de São Vicente, e em 1661, do Maranhão. Ambos os episódios nos interessam, pois entendemos que as obras literárias de Simão de Vasconcelos foram elaboradas e publicadas também para intervirem nesse cenário desfavorável aos jesuítas do Brasil.

Os distúrbios que ocorreram nas capitanias do sul em 1640 envolvendo os jesuítas, e que acabaram resultando na sua expulsão da capitania de São Vicente, foram consequências da combinação infeliz de dois fatores, um mais circunstancial e outro conjuntural⁶⁶². O primeiro se trata da publicação de um breve papal que excomungava quem reduzisse os índios à escravidão ou os privasse de seus próprios bens. Em uma sociedade organizada sobre os preceitos da Igreja Católica Romana, mas onde o cativo indígena era prática comum, aquele breve, cuja emissão foi atribuída à interferência dos jesuítas, gerou reações violentas. A irritação da maioria da população e dos membros das câmaras locais resultou na expulsão dos padres da capitania de São Vicente em julho de 1640. No Rio, face à ameaça de violência física e de expulsão por parte dos moradores, os jesuítas tiveram de recuar. Além de renunciarem à publicação do breve, foram coagidos a abrir mão da administração temporal das aldeias, restringindo suas atividades ao campo religioso⁶⁶³.

O decreto papal, contudo, não foi a causa principal dos motins e rebeliões populares que marcaram o ano de 1640 nas capitanias do sul. Foi o estopim de uma situação conjuntural, de tensão e descontentamento pré-existent e latentes entre os jesuítas e os moradores e suas representações civis. Tanto no Rio de Janeiro quanto em São Vicente, as décadas anteriores haviam testemunhado reclamações, oposições públicas e acusações enviadas ao rei pelas câmaras locais contra a política missionária dos jesuítas⁶⁶⁴. Apesar disso, os padres e irmãos

⁶⁶² Eram chamadas de capitanias do sul Espírito Santo, Rio de Janeiro e São Vicente. Cf. RIBEIRO, Monica da Silva. Divisão governativa do Estado do Brasil e a Repartição do Sul. In: XII ENCONTRO REGIONAL DE HISTÓRIA (ANPUH), 2006, Rio de Janeiro. **Anais** Disponível em <http://www.rj.anpuh.org/resources/rj/Anais/2006/conferencias/Monica%20da%20Silva%20Ribeiro.pdf>,. Acesso: 05 Jul. 2016.

⁶⁶³ O decreto papal “*Commissum Nobis*”, de 22 de abril de 1639, foi formulado a pedido dos jesuítas da Província do Paraguai e válido para as Índias Ocidentais. O portador da decisão pontifícia para o Brasil foi o procurador da província jesuítica paraguaia, o Padre Francisco Dias Taño, que desembarcou em terras cariocas em abril de 1640. Cf. AGUILAR, Jurandir Coronado. **Conquista espiritual**: a história da evangelização na Província Guairá na obra de Antônio Ruiz de Montoya, S.I. (1585-1652). Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2002, p.311-313; p.315-319.

⁶⁶⁴ Um texto crítico, tornado público e enviado à corte em 1640, é um testemunho importante da oposição da câmara do Rio de Janeiro. Chamado pelos padres de “*Libelo Infamatório*”, o texto traz as mesmas acusações que eram feitas aos padres desde os tempos de Gabriel Soares de Sousa, sempre no sentido de sublinhar o contraste entre os maus serviços, espirituais e temporais, prestados pelos religiosos, no tocante aos interesses dos portugueses e do reino, e os moradores, apresentados como vassalos leais ao rei e, que, portanto, deveriam ser autorizados a manterem a população indígena sob seu controle. Cf. LEITE, Serafim. **HCJB**. Rio de Janeiro: INL, 1938-1950. t.6, apêndice C, p.572-588. A disputa travada entre os jesuítas e as câmaras da capitania de São Vicente, particularmente a de São Paulo, deixou seus registros em 1612, 1632 e 1633. Nesses anos, a câmara da vila de São Paulo determinou que a gestão temporal dos aldeamentos reais ficaria nas mãos de capitães leigos, e

mantiveram sua atuação tanto religiosa quanto política junto aos índios, aldeados ou não, e junto aos moradores. A continuidade da participação dos padres da Companhia em questões morais e políticas, inclusive naquelas com fortes implicações econômicas, como era o caso das condições restritas de acesso e uso da mão-de-obra nativa, alimentou o descontentamento raivoso que estourou no Rio de Janeiro e em São Vicente com a publicação do breve papal.

Apesar do recuo em 1640, os jesuítas continuaram na briga e se mobilizaram para tentar reassumir plenamente os espaços que haviam perdido nas capitanias do sul. Expulsos das vilas de São Paulo e São Vicente, os padres, contudo, não abandonaram de todo a dupla gestão das aldeias da capitania do Rio nem suas missões de descimento de nativos do interior. Enquanto reitor e integrante do colégio da Companhia no Rio de Janeiro, entre 1646 e 1654, Simão de Vasconcelos participou ativamente desse movimento de resistência e procurou interferir naquela conjuntura crítica. Atuou tanto no sentido de manter a política missionária da Ordem, promovendo, inclusive, descimentos e a ampliação de aldeamentos, quanto no de pressionar e buscar o apoio das autoridades lusas e de seus superiores para reprimirem o desrespeito dos moradores e câmaras municipais à atuação espiritual e temporal dos religiosos junto aos indígenas⁶⁶⁵. Em São Vicente, a situação era mais espinhosa. Mesmo tendo conseguido voltar oficialmente à capitania em 1653, o retorno dos jesuítas não ocorreu sem perdas graves para os religiosos em termos de poder político e influência social⁶⁶⁶. No ano seguinte, Vasconcelos foi como visitador a São Paulo e mediu a negociação de algumas controvérsias entre grupos de moradores, colaborando assim para consolidar um retorno pacífico da Companhia àquela vila⁶⁶⁷.

os jesuítas deveriam se limitar à doutrina espiritual dos nativos. Cf. LEME, Pedro Taques de Almeida Paes. *Expulsão dos Jesuítas e causas que tiveram para ela os Paulistas desde o ano de 1611 até o de 1640*, em que os lançaram fora de toda a capitania de São Paulo e São Vicente. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo**, São Paulo: Tipografia El Diario Espanhol, v. 3, p.58-63, 1898.

⁶⁶⁵ Entre 1647 e 1648, quando era reitor do colégio do Rio, Vasconcelos organizou e enviou missionários para o interior da região centro-norte da capitania do Rio de Janeiro, à beira da serra dos Órgãos, a fim de trazerem mais nativos para a aldeia de São Pedro, criada e administrada pelos padres da Companhia desde 1617, e localizada na área da cidade de Cabo Frio. Por ordem real e do novo Padre Provincial Belchior Pires, as aldeias reais do Rio de Janeiro foram retomadas pelos padres em 1649. Cf. LEITE, Serafim. **HCJB**. Rio de Janeiro: INL, 1938-1950. t.6, p.101-103; p.120-126.

⁶⁶⁶ A transação “amigável”, celebrada em São Vicente em 1653 entre oficiais das câmaras de São Vicente e de São Paulo, vereadores, juiz, procuradores dos moradores e os padres da Companhia, determinava que estes seriam restituídos parcialmente dos bens que lhes tivessem sido tomados em 1640 e não recolheriam em suas casas ou fazendas os escravos índios dos moradores, lícitos ou ilícitos, mas os entregariam a seus donos; também não aplicariam o determinado pelo breve papal de 1639 quanto à liberdade do gentio ou à excomunhão; e abdicariam da proteção temporal dos nativos. Cf. ZERON, Carlos Alberto Ribeiro de Moura. **A construção de uma ordem colonial nas margens americanas do império português: discussões sobre o bem comum na disputa de moradores e jesuítas pela administração dos índios (XVI-XVIII)**. Tese de livre docência – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH)/Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009, p.83-87.

⁶⁶⁷ Cf. LEITE, Serafim. **HCJB**. São Paulo: Edições Loyola, 2004. v.2, t.6, p.522-523.

É justamente nesses primeiros anos da década de 1650 que o Padre Simão redige a sua biografia sobre o companheiro João de Almeida, missionário muito ativo na região sul da América Portuguesa. Apesar de só ter sido impressa em 1658, a “Vida” de Almeida já estava pronta pelo menos desde 1654⁶⁶⁸. A obra, como já demonstramos, se utiliza da trajetória de vida sobretudo do protagonista, mas também de alguns de seus companheiros, para fazer um grande elogio à política missionária praticada na província, proveitosa, em termos espirituais, materiais e políticos, tanto para nativos quanto para moradores. Assim que a teve pronta, Vasconcelos procurou agilizar a sua publicação.

De fato, as datas das licenças e da impressão das três obras literárias do padre e o conteúdo das dedicatórias constituem indícios importantes de que este procurava intervir em dinâmicas políticas contemporâneas por meio da publicação de suas obras. Verificadas as datas, podemos assumir que foram produzidas pouco tempo antes de virem a público. Assim, parece-nos que o padre não apenas desejava divulgar o seu discurso, mas que havia a preocupação em fazê-lo assim que tivesse seus textos prontos. Essa presteza nos sugere que Vasconcelos respondia e buscava intervir em demandas e questões que lhe eram contemporâneas e relevantes⁶⁶⁹.

⁶⁶⁸ Em missiva de novembro de 1655 para o Padre Geral, Simão de Vasconcelos dá a entender que sua biografia sobre João de Almeida já estava pronta desde o ano anterior, quando parece ter enviado uma cópia a Roma para correções. Em 1655, portanto, volta a escrever ao Geral informando que as alterações já haviam sido feitas e pedindo que não demorasse em conceder a licença para impressão. “Com esta remeto a V.P. uma via das aprovações dos revisores da vida do venerável Pe. João de Almeida, na qual tanto que vi a comissão, e ordem de V.P. dada em 15 de Jan[ei].ro de 1655, pus logo a última mão e a acabei, e aperfeiçoei como pude, mas cuido sairá à luz sem vergonha nossa. O que agora peço a V.P. é seja servido tanto que estas aprovações chegarem, remeter logo sua última licença para se imprimir o volume à Lisboa à mão do P. Antonio Vaz [...]”. (ARSI, **Bras.**26, f.5r). As datas da dedicatória, das aprovações e licenças para impressão, concedidas entre 1655 e 1657, confirmam que a “Vida do Padre João de Almeida da Companhia de Jesus” já estava pronta em 1655, apesar de só ter saído a lume em 1658. Tivemos acesso à cópia da primeira edição da biografia na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro (Seção de Obras Raras).

⁶⁶⁹ Consideremos o percurso entre a finalização e a publicação das outras duas obras de Vasconcelos. A “Chronica” tem suas aprovações e licenças datadas entre 1661 e 1662, tendo sido publicada em 1663. Apesar de não haver uma indicação precisa, é bastante provável que Vasconcelos já a estivesse preparando nos anos 1650, talvez em paralelo à redação da biografia de Almeida, pois diz no “Prólogo por advertência ao leitor” desta última: “[...] como para que sirva este Breve Epílogo, que faço de suas Vidas, como de Preâmbulo a Chronica que cedo se estampará desta Província [...]”. A elaboração do texto deve ter ficado suspensa durante o tempo em que o Padre Simão governou a província (1655-1658), quando dificilmente teria tido tempo para fazê-lo, e retomado logo a seguir. Uma vez pronta, rapidamente veio a público. Poucos anos depois, em 1668, Vasconcelos mandou imprimir apenas a parte introdutória da “Chronica”, as “Notícias curiosas”. Neste ano, a “Vida do venerável Padre José de Anchieta” parece já ter sido finalizada, como o próprio autor declara na dedicatória das “Notícias”: “[...] porque de novo ofereço a V.M. o presente livro, depois de lhe dedicar já outro, em que escrevo a vida do Venerável Padre Joseph de Anchieta, que em breve se dará à estampa [...]”. (VASCONCELOS, Simão. **Notícias curiosas e necessárias das cousas do Brasil**. Lisboa: Oficina de João da Costa, 1668. In: BNP, microfilme F.R. 452). As licenças e aprovações da biografia de Anchieta, contudo, só foram concedidas entre 1670 e 1671, ano da morte do Padre Simão. A obra foi publicada no ano seguinte. Verificamos as datas das licenças e aprovações em cópias das primeiras edições da “Chronica” e da “Vida” de Anchieta na Biblioteca Pública do Estado do Rio de Janeiro e na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro (Seção de Obras Raras) respectivamente.

Considerando, portanto, a conjuntura vivida pela Companhia de Jesus nas capitanias do sul entre os anos 1640 e 1655, e o tipo de inserção de Vasconcelos na mesma, nos parece claro que a elaboração da biografia de Almeida e a mobilização do autor para publicá-la o quanto antes no reino constituiu mais uma ação do Padre Simão em defesa da política de atuação dos jesuítas no Brasil. De fato, a atuação em debates e disputas políticas pela via escrita era um modo de ação comum entre os diversos grupos de interesse ativos na América Portuguesa. Desde o Quinhentos, senhores de engenho, comerciantes, membros de câmaras municipais, autoridades civis, militares e eclesiásticas, religiosos, entre outros grupos, procuravam participar e interferir por escrito em favor de suas demandas nos debates travados na corte portuguesa e na corte ibérica⁶⁷⁰. A resposta ao chamado “Libelo Infamatório”, preparada e enviada à corte lusa pelo Padre Francisco Carneiro para se contrapor às acusações feitas aos jesuítas, e também enviadas ao reino, pelos camaristas do Rio de Janeiro no contexto dos distúrbios de 1640, é apenas um exemplo de que os embates e concertos entre os grupos políticos atuantes entre Portugal e Brasil ocorriam de muitas formas, inclusive por meio da escrita. A partir da elaboração e publicação de sua primeira biografia, Simão de Vasconcelos se engajou nesse tipo de atuação. Tanto na América Portuguesa quanto na Europa, o seu fazer político passou a ocorrer essencialmente de duas formas: pela ação direta e pelo texto escrito.

A dedicatória da “Vida” de João de Almeida reforça nossa hipótese. A biografia foi oferecida

Ao Senhor Salvador Correa de Sá e Benevides, dos Conselhos de Guerra e Ultramarino de Sua Majestade, Comendador das comendas de S. Salvador e S. João de Cacia: Alcaide Mor da cidade de S. Sebastião do Rio de Janeiro: Administrador das Minas Austrais do Brasil: Governador, Capitão geral e Restaurador dos Reinos d’Angola e Coronel d’um terço dos d’esta corte de Lisboa e seu Defensor da parte Marítima.

[...] como bem se viu quando naqueles fatais motins do Rio de Janeiro interpôs V.S. Pessoa e Poder porque se enfreiasse a soltura, com que o povo arremeteu as últimas violências contra nós, por causa das letras que em favor da liberdade dos índios e contra a injustiça de alguns interessados Sua Santidade expedira e os nossos executavam. Julgou o amor e prudência de V.S. das armas para defesa dos seus religiosos, que amava, sem ofensa dos súditos que governava [...].

Encomendando ao Bom P. João d’Almeida, objeto desta História, o negociar com Deus no Rio de Janeiro o despacho, que teve em Angola. Ele persuadiu a V.S. a apressada partida do Rio de Janeiro contra os pareceres de muitos e ainda interesses de V.S. enchendo a V.S. de tão firmes esperanças de vitória como de coisa que o padre tinha já despachado com Deus. Com este e muitos

⁶⁷⁰ Tratamos dessa “guerra de informações” ou “guerra de tintas”, travada entre jesuítas e grupos contrários à sua política de atuação, como senhores de engenho e alguns governadores, ao longo das últimas décadas do século XVI e na primeira década do século seguinte no capítulo 1.

outros casos particulares [...] mostrou o Padre João de Almeida quanto à sua conta tinha o usar de sua valia com Deus para as felicidades de V.S.⁶⁷¹.

A dedicatória relembra o favorecimento e a grande estima que a família Sá sempre havia demonstrado para com a Companhia, desde a época de Mem de Sá, e destaca episódios como o da proteção de Salvador Correia de Sá aos padres nos motins que ocorreram no Rio de Janeiro em 1640 e o aconselhamento do Padre Almeida, que teria colaborado para a reconquista de Angola pelo general. De fato, a cooperação entre os jesuítas e a principal linhagem de mandatários e grandes proprietários de terras e escravos nas capitanias do sul era bem evidente desde o século XVI, e se mostrara bastante importante para os padres no Seiscentos⁶⁷².

Enquanto reitor do colégio do Rio de Janeiro, Simão de Vasconcelos reforçou a antiga e proveitosa aliança entre a família dos Sá e a Companhia de Jesus no Brasil. Em 1648, em apoio ao esforço de guerra de Portugal para a reconquista de Angola, comandado por Salvador Correia de Sá, o Padre Simão mobilizou recursos materiais da Ordem e a população da cidade para apoiar a empreitada, tendo recebido do mandatário terras ao norte da capitania para a constituição de fazendas e aldeamentos administrados pelo colégio⁶⁷³.

Ao oferecer a biografia a Salvador Correia de Sá, as intenções de Vasconcelos nos parecem claras. Se, por um lado, era expressão de uma prática comum entre os escritores da época com vistas a pedir ou reforçar a boa vontade, proteção ou apoio de potentados locais, por outro era uma forma de dar visibilidade àquela aliança. Ao apresentar a Companhia de Jesus sob a proteção de uma família muito importante e poderosa no reino e no Brasil, representada pela figura de Salvador Correia de Sá e Benevides, personagem de grande prestígio então e que ocupava cargos importantes no império atlântico português, como o autor faz questão de nomear, o Padre Simão procurava fazer frente aos adversários da Companhia na América

⁶⁷¹ VASCONCELOS, Simão de. Dedicatória. In: Idem. **Vida do Padre João de Almeida da Companhia de Jesus**. Lisboa: Oficina Craesbeeckiana, 1658, sem paginação.

⁶⁷² A aliança lhes assegurou não somente a intervenção protetora de Salvador Correia de Sá quando da tentativa de expulsão dos religiosos da Companhia pelos moradores e câmara do Rio de Janeiro em 1640, como a possibilidade de realizar sua política missionária no Rio de Janeiro com relativa tranquilidade. Em meados dos Seiscentos, o apoio dos Sá nas capitanias do sul foi reiterado várias vezes, como quando o então governador do Rio de Janeiro, Duarte Correia Vasqueanes, e Salvador Correia de Sá, ora integrante do Conselho Ultramarino, intervieram junto às autoridades do reino, em 1647, em favor do retorno dos padres à administração civil e eclesiástica das aldeias do Rio, ameaçada à época. Cf. BOXER, Charles R. **Salvador de Sá e a luta pelo Brasil e Angola (1602-1686)**. São Paulo: Editora Nacional / Editora da USP, 1973, p.139-141.

⁶⁷³ Em 1648, Salvador Correia de Sá e Benevides doou enormes extensões de terra ao norte de capitania do Rio de Janeiro, onde os jesuítas abrigaram centenas de índios goitacazes e formaram as fazendas de Campos Novos, Campos dos Goitacazes e Macaé. Cf. ASSUNÇÃO, Paulo de. **Negócios Jesuíticos**. O cotidiano da administração dos bens divinos. São Paulo: Edusp, 2004, p.188-189. Por outro lado, o auxílio material e humano na organização da armada para Angola em 1648 envolvia também interesses pragmáticos dos jesuítas, os quais, assim como muitos proprietários de terras e engenhos, queriam o retorno do tráfico negreiro no Atlântico Sul, interrompido pela conquista holandesa. Cf. BOXER, op.cit., cap.6.

Portuguesa, em especial os das capitanias do sul, área que fora ocupada e se desenvolvia desde o Quinhentos sob grande influência daquela família. Os episódios destacados na dedicatória, que exemplificam a aliança entre os jesuítas e Salvador de Sá, e que depois serão largamente desenvolvidos no quinto livro da obra, deveriam lembrar aos leitores no reino, logo no início da leitura, que os padres da Companhia desempenhavam um papel importante para a prosperidade da América lusa e contavam com o apoio e a proteção de gente poderosa, tanto na prática de sua política missionária, quanto em sua participação em questões políticas do território.

Assim, percebemos como Vasconcelos, no período em que esteve nas capitanias do sul, conjugou sua atuação por meio de alianças e ações diretas em determinadas circunstâncias à sua produção discursiva, ambas compondo seu modo de operar politicamente, visando defender e fortalecer a política de atuação dos jesuítas no Brasil, em tempos de grande contestação da mesma.

Quando a “Chronica” foi redigida e impressa, alguns anos depois, apesar da relativa estabilidade das relações entre jesuítas e moradores no sul da América Portuguesa, a Companhia enfrentava oposições e uma nova expulsão ao norte. Desde 1653, quando os padres da Companhia, liderados por Antônio Vieira, tentaram se instalar permanentemente no Estado do Maranhão e Grão-Pará, após anos de tentativas irregulares, houve conflitos com os moradores, com as câmaras municipais e com autoridades civis e religiosas locais. As causas eram muito semelhantes às dos conflitos que ocorriam no sul: os jesuítas eram acusados de promoverem leis que impunham a liberdade irrestrita dos nativos, como a de 1653, se opunham e denunciavam a falta de controle na aplicação dos títulos legítimos da escravidão indígena, e solicitavam a incumbência de assumirem a administração espiritual e temporal dos aldeados, a fim de efetivarem a catequese e promoverem a sua salvação. Apesar das queixas e denúncias contra os padres, a grande influência de Vieira na corte dos Bragança, principalmente sobre o rei, resultou positivamente para a política missionária jesuíta no Maranhão: em abril de 1655 uma nova provisão real foi publicada atribuindo aos missionários da Companhia a dupla gestão dos aldeamentos, a superintendência dos índios convertidos da região em suas tribos, e o controle das expedições de resgate. Com o apoio do novo governador do Estado do Maranhão, André Vidal de Negreiros, e apesar de seu curto governo, as missões jesuíticas se espalharam pelo norte da América Portuguesa e para além da linha de Tordesilhas⁶⁷⁴.

⁶⁷⁴ Cf. AZEVEDO, João Lúcio de. **História de Antônio Vieira**. São Paulo: Alameda, 2008. t.1. p.291-293; 318-321.

O conflito, contudo, persistia. Ainda em 1655, na corte lisboeta, altos funcionários do governo luso, capitães donatários e mercadores ligados aos negócios do Maranhão, tentavam influir para que se modificasse a lei recém promulgada, incluindo maiores possibilidades de sujeição do índio e menor preponderância dos religiosos⁶⁷⁵. Em poucos anos, a pressão para a revogação da jurisdição temporal dos jesuítas se transformou em revolta popular liderada por membros das câmaras de São Luís e de Belém do Pará. Em 1661, a revolta resultou na expulsão dos jesuítas do Estado do Maranhão⁶⁷⁶.

Cartas enviadas ao Padre Geral em 1655 e em 1657 demonstram que Simão de Vasconcelos, provincial na época, estava ciente, em alguma medida, do desenvolvimento da missão no Maranhão⁶⁷⁷. Certamente, quando esteve em Lisboa entre fins de 1662 e abril de 1663, o Padre Simão se inteirou melhor de todo o ocorrido no norte em 1661 e da má vontade do novo monarca, D. Afonso VI, para com os jesuítas⁶⁷⁸. O padre estava, então, empenhado na publicação da sua “Chronica”, uma narrativa de caráter histórico que fazia clara apologia à política missionária da Companhia no Brasil, e rebatia os ataques de moradores e autoridades locais⁶⁷⁹. Divulgá-la no reino pareceu a Vasconcelos o melhor a fazer naquela conjuntura

⁶⁷⁵ Cf. Ibid., p.321-322.

⁶⁷⁶ Expulsos, Antônio Vieira e seus companheiros voltaram para Lisboa. Do púlpito, o Padre Vieira rebateu as acusações feitas pelas câmaras e por autoridades coloniais do Maranhão sobre o monopólio jesuítico da mão-de-obra indígena para proveito particular da Companhia, e buscou mobilizar seus aliados para retornar ao Maranhão. Ibid., p.383-392.

⁶⁷⁷ Nessas cartas, Vasconcelos trata do envio de dois jesuítas para o Maranhão em 1655, da impossibilidade de atender ao pedido do Padre Antônio Vieira de deslocar mais missionários para lá, na medida em que eram necessários na missão do Brasil, e por isso pede o envio de outros da Europa. Cf. RAMOS, Luís A. de Oliveira. Introdução. In: VASCONCELOS, Simão de. **Notícias curiosas e necessárias das cousas do Brasil**. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2001, sem paginação

⁶⁷⁸ Em meados de 1662, a conjuntura política mudou radicalmente na corte lusitana. A rainha-regente, D. Luísa de Gusmão, foi retirada do poder pelo seu filho, D. Afonso VI, cujo governo se mostrou, desde o início, desfavorável aos jesuítas. Cf. CAMENIETZKI, Carlos Ziller. O Paraíso Proibido. A censura à Chronica de Simão de Vasconcelos em 1663. In: FIGUEROA, Luis Millions; LEDEZMA, Domingo (org.). **El saber de los jesuítas, historias naturales y el Nuevo Mundo**. Madri: Iberoamericana, 2002, p.109-134.

⁶⁷⁹ O trecho a seguir, retirado da “Chronica”, exemplifica bem a função combativa e defensiva do discurso de Vasconcelos ao tratar da política missionária da Companhia no Brasil, sempre questionada por autoridades e moradores, e deixa visível a fundamentação moral e jurídica na qual os padres se apoiavam: “O fundamento desta paixão, explicavam com a queixa seguinte. Se os padres (diziam eles) vêm a tratar das almas, por que não tratam delas, e do seu instituto somente? Por que se metem com os índios dos pobres? Por que lhes hão de tirar seu remédio? Querem que vão suas mulheres à fonte e rio? E que vindo de sua terra a senhorear o Brasil, fiquem iguais aos naturais dele? Parece digna de compaixão a queixa: porém a ela respondia o Padre Leonardo, desta maneira: Não vejo eu, senhores, coisa mais tocante a vossas almas, e a meu instituto, que esta de tirar-vos os índios mal havidos de casa. [...] Não julgastes então, que era obrigação vossa, e profissão minha, o tratar de repor estes índios em sua liberdade? Ninguém pode salvar-se sem restituir o alheio; pois se estes índios são seus por natural direito, sem que sejam restituídos a si mesmos, como podeis salvar-vos? Que título houve, que os fizesse vosso? O querer que o sejam? O cativá-los, contra sua vontade, sem agravo algum precedente? E não toca a meu instituto fazer convosco que restituais o que não é vosso, e trabalhar, que os que são roubados, tornem a ser seus [mesmos]? É tanto de meu instituto, tanto de direito divino, natural e humano, e tão digna empresa de religiosos peitos, que só por esta causa perderemos as vidas, eu e meus companheiros, e cuidaremos que então as ganhamos. Se por esta nos faltarem vossos favores, e se ocasionarem nossos trabalhos, afrontas e descréditos, então nos teremos por

desfavorável vivida pelos do Brasil nas últimas duas décadas, e agravada pela formação do novo governo. Assim como dedicá-la ao novo rei.

A Chronica de um Novo mundo por tantos anos esperada, em nenhum tempo podia sair à luz com mais felicidade, que no em que sai a reinar um Príncipe esperado para tantas venturas. [...] a este dedico a minha obra [...]. Aceitai o obséquio de um vassalo, que com igual verdade escreve o que foi e propõe o que espera. Aceitai mais por outra via, que não menos obriga: e é por ser Vossa Majestade sucessor dos Augustos, e sempre memoráveis Senhores Reis D. João Terceiro e Quarto: aquele, pai da Companhia; este, vosso e nosso. [...] Sabido é o zelo prudente, com que dispôs a leva espiritual de trinta e tantos sujeitos da Companhia de Jesus de diversas Províncias, para a conversão do Estado do Maranhão, de tão imenso número de almas, e nações infiéis, previndo esta de favores igualmente, e despesas reais. As mesmas foi servido fazer com os missionários do Brasil.[...]

Por todas essas razões referidas, justo era que se dedicasse a Vossa Majestade a Chronica primeira da Companhia de Jesus do Brasil: e junto com ela os ânimos de todos seus religiosos, agradecidos, prostrados e como admirados já de agora das idades douradas que esperam gozar⁶⁸⁰.

Ao evocar os favores e benesses dos reis predecessores, Vasconcelos pressionava explícita e insistentemente o novo monarca a manter o apoio material e político aos jesuítas no Brasil e no Maranhão, de onde a Ordem fora expulsa recentemente. O conteúdo e o tom da dedicatória indicam a preocupação, certamente não só de Vasconcelos, quanto ao tipo de relação que se estabeleceria nos próximos anos entre os padres da Companhia e o novo governo. Também apontam para o sentido político que a obra carrega em si, ainda que, por vezes, dissimulado. Afinal, trata-se de um discurso apologético sobre a política missionária dos jesuítas do Brasil, preparado e divulgado em um período de violentas contestações à mesma e oferecido a um novo monarca que não parecia muito afeito aos filhos de Inácio. Contudo, ganhar a boa vontade e o apoio do rei era fundamental para manter o tipo de atuação dos jesuítas nas missões, e o Padre Simão sabia disso. Por isso, ao apresentar na “Chronica” a história vitoriosa e triunfante dos primeiros tempos da missão brasileira, o padre destaca o sucesso da cristianização e civilização dos nativos e a importância da política missionária implementada na ocupação e exploração do território pelos portugueses⁶⁸¹. Vasconcelos esperava, assim, influenciar as autoridades portuguesas em favor da Companhia na América lusa.

ditosos”. (VASCONCELOS, Simão de. **Crônica da Companhia de Jesus**. Petrópolis: Editora Vozes, 1977.v.1, p.212).

⁶⁸⁰ VASCONCELOS, Simão de. À Magestade do muito alto e poderoso rei de Portugal. D. Afonso VI nosso Senhor. In:Idem. **Chronica da Companhia de Jesus do Estado do Brasil**. Lisboa: Henrique Valente de Oliveira, Impressor delRey N.S., 1663, sem paginação.

⁶⁸¹ De acordo com Carlos Zeron, a “Chronica” cria uma memória histórica sobre a ocupação e a pacificação do território brasileiro, baseada no paradigma de uma aliança vitoriosa “jesuítico-portuguesa”, formulado pela

A “Chronica”, contudo, não sensibilizou de todo o governo de Afonso. Em fins de 1663, o rei assinou uma provisão que aboliu a jurisdição temporal dos missionários da Companhia no Estado do Maranhão e Grão-Pará, e permitiu que todas as ordens religiosas participassem da jurisdição espiritual dos índios, acabando com o privilégio dos jesuítas. Estes também perderam o controle da iniciativa das entradas ao sertão, passada às câmaras, e perderam toda a interferência obrigatória que tinham nas mesmas e nas repartições dos índios. Permitiu-se que os padres da Companhia voltassem ao Maranhão, menos Vieira⁶⁸².

Poucos anos após o seu retorno de Lisboa, em 1663, Vasconcelos redigiu a sua biografia de José de Anchieta. O contexto era, então, bastante conflituoso nas relações entre algumas lideranças da província brasílica, inclusive ele mesmo, e a Cúria romana. Mas a conjuntura da missão na América Portuguesa também seguia problemática. Nesse sentido, não parece casual que Anchieta seja representado como um missionário ideal e exemplar, isto é, ativo, virtuoso, conhecedor da língua nativa e defensor da política missionária da Companhia, tal como Rodrigues o representara décadas antes⁶⁸³. Afinal, as oposições não haviam desaparecido desde então. De fato, apesar de passado mais de um século desde sua chegada ao Brasil, as recentes expulsões demonstravam que os jesuítas ainda precisavam se afirmar com vigor como missionários e agentes políticos⁶⁸⁴. E, assim como Rodrigues, Vasconcelos afirma tais papéis através da representação que constrói de Anchieta.

Nessa conjuntura, a dedicatória feita ao coronel Francisco Gil d’Araújo reforça o sentido político da biografia. Afinal, tratava-se de um grande proprietário de terras e engenhos, posteriormente donatário da capitania do Espírito Santo (1674-1687), pertencente a uma família de gente rica e importante na terra, ligada à atividade açucareira, e patronos da Ordem em Salvador⁶⁸⁵. Assim como fizera na biografia de João de Almeida, o Padre Simão exhibe na

primeira vez no poema de Anchieta “De Rebus Gestis Mendi de Saa”, e que visava demonstrar a eficácia da estratégia colonial encabeçada por D.João III e posta em prática pelo governador Mem de Sá em associação com os jesuítas. Cf. ZERON, Carlos Alberto. **Linha de Fé**. A Companhia de Jesus e a Escravidão no processo de formação da sociedade colonial (Brasil, séculos XVI e XVII). São Paulo: Edusp, 2011, p.436-437; p.446.

⁶⁸² Cf. AZEVEDO, João Lúcio de. **História de Antônio Vieira**. São Paulo: Alameda, 2008. t.1, p.403-418.

⁶⁸³ Da mesma forma que Rodrigues, Vasconcelos se utiliza retoricamente da narrativa sobre as missões e o apostolado de Anchieta e sobre episódios nos quais o mesmo participou, como a guerra contra os tamoios, para apresentar um discurso de valorização e defesa de alguns aspectos da política missionária jesuítica, como a mediação dos padres nas relações entre nativos e portugueses, e a oposição ao cativo ilegal dos indígenas. “Pregando na vila de Santos, disse do púlpito aos do governo e povo: eu sou cão da casa do senhor, não hei de deixar de ladrar: digo-vos da parte de Deus, que não deixeis sair deste porto uns dois navios, que estão de vergas de alto, para fazer viagem aos Patos, índios que estão de paz conosco e são amigos nossos, a cativá-los com suas costumadas e injustas traças [...]”. (VASCONCELOS, Simão de. **Vida do Venerável Padre José de Anchieta da Companhia de Jesus**. Porto: Lello & Irmão Editores, 1953, p.151).

⁶⁸⁴ Cf. ZERON, op.cit., p.444.

⁶⁸⁵ Empenhado na custosa reconstrução da igreja do colégio da Companhia em Salvador, Simão de Vasconcelos demonstrou toda a sua habilidade como articulador e negociador ao reunir um conjunto significativo de financiadores entre a elite governante e econômica da capitania baiana para levar à frente o seu projeto. O maior

dedicatória da “Vida” de Anchieta a relação protetiva entre a Companhia e um personagem da elite governante e econômica da América Portuguesa, sempre buscando reforçar esses laços e fortalecer seus posicionamentos nas questões em disputa através de apoiadores poderosos⁶⁸⁶.

Contudo, diferentemente da “Chronica”, cuja narrativa histórica é construída essencialmente em defesa da política missionária da Ordem, nas duas biografias devotas escritas por Simão de Vasconcelos, o autor se utiliza do discurso biográfico e hagiográfico para fazer um elogio à atuação orientadora, diretiva dos jesuítas na sociedade luso-brasileira de maneira geral, e não apenas na questão indígena. A caracterização de Anchieta e de Almeida, em suas respectivas biografias, tanto como representantes da política missionária da Companhia, quanto como santos canonizáveis dissimula esse modo de operar.

Determinava passar da vila de Santos secretamente para o porto dos índios chamados dos Patos, Manuel Veloso de Espinho. Era a missão muito arriscada em consciência e injusta, porque iam tirar de sua liberdade e com extorsões, gente que estava em paz com os portugueses e boa amizade. E por esta razão não ousava despedir-se de José, sendo amigo particular. Porém não se encobriu este intento seu ao que lidava em perpétuo zelo das almas. Buscou-o e disse-lhe: senhor amigo, não convém fazer a viagem que andais traçando porque não há de ter bom sucesso. Muito sentiu Manuel Veloso o ser descoberto seu pensamento ao padre, mas como estava empenhado e pôde mais o interesse do ganho que a ameaça do perigo, resolveu-se a partir às escondidas [...]. Assim o fizeram, levados do interesse, aqueles mal aconselhados mareantes [...], porque nem deles, nem da embarcação em que iam, houve mais notícia alguma, até o dia de hoje, havendo todos aqueles povos por coisa certa ser castigo, que o Céu lhe dera por sua incredulidade, à vista da resolução de José [...] do sucesso de Manuel Veloso, e do ditame de suas consciências [...]⁶⁸⁷.

A narrativa sobre a revelação e a censura de Anchieta ao morador em relação aos seus planos secretos e más consequências, apesar de ser um claro discurso de defesa do posicionamento da Companhia no debate sobre o cativo indígena, contrário à escravidão ilegítima, e de denúncia da continuidade das ilegalidades cometidas pelos moradores, também aponta para o entendimento do autor sobre a interferência dos jesuítas nesse debate. Para o

doador foi Gil de Araújo, mas muitos de sua família também foram benfeitores da nova igreja, a saber: Antônio da Silva Pimentel, Pedro Garcia de Araújo, Baltasar de Aragão de Araújo, e sua mulher, Catarina de Barros. Cf. LEITE, Serafim. **HCJB**. Rio de Janeiro: INL, 1938-1950, t.5, p.111-117.

⁶⁸⁶ “Este terceiro livro [...] é dedicado à vossa Nobreza, ó Coronel Magnífico, pelas razões que (como disse) conhecidamente em vós concorrem de Bem-feitor e *defensor da Companhia, público e secreto*. [...] de uma só vez, fez doação de trinta mil cruzados para edificação de um templo da Companhia de Jesus [...]. E não foi este o tanto maior, sendo tão grande; em mais estimamos outros cotidianos com que é notório, *defendeis a reputação e crédito nosso*, de mais estima que o dinheiro”. (VASCONCELOS, Simão. Dedicatória. In: Idem. **Vida do Venerável Padre José de Anchieta da Companhia de Jesus**. Lisboa: João da Costa, 1672, sem paginação, destaque nosso).

⁶⁸⁷ Idem. **Vida do Venerável Padre José de Anchieta da Companhia de Jesus**. Porto: Lello & Irmão Editores, 1953, p.155-156.

Padre Simão não se trata apenas de uma discussão de ordem jurídica, mas ainda da ordem da consciência e do comportamento moral dos luso-brasileiros. O morador é movido pelo “[...] interesse do ganho [...]”, pela ambição material, mas imoral, pois ia contra o direito de liberdade de outrem e expunha à “[...] ameaça do perigo [...]” a sua própria salvação espiritual, metaforizada no discurso como salvação física, em nome da qual o padre interfere e tenta dissuadi-lo. É esse tipo de interferência, de atuação tutelar e diretiva no funcionamento de uma sociedade católica que é dissimulada muitas vezes no discurso hagiográfico sobre José de Anchieta e João de Almeida, como este outro trecho também demonstra.

[...] porque encontrando-o [a Anchieta] certos homens e vendo a pressa com que ia, foram obrigados a perguntar-lhe para onde e a que caminhava. Respondeu ele: a Piratininga, que anda solto ali o diabo e abrasa em ódio dois homens principais; foi certo que não tivera novas, por cartas ou palavras, destas inimizades, nem algum as sabia na terra, confessado por boca do mesmo padre; donde tiraram consequência que fora avisado por Deus. Mostrou o modo milagroso porque naquele mesmo dia, caminhando a pé, fraco e achacoso e acompanhado de um rapaz pouco forte, andou quinze léguas, que há de distância, por caminhos tão ásperos; chegou duas horas antes de posto o sol, buscou os homens, compôs suas brigas, reprimiu o demônio, tornou a seu colégio e tudo num dia. Era tal a velocidade deste anjo em corpo ligeiro, que era fama pública que fora visto muitas vezes no mesmo dia juntamente nas vilas de S. Paulo e S. Vicente, em semelhantes ocasiões do serviço de Deus e das almas [...]⁶⁸⁸.

Por meio de uma revelação divina e do milagre de se deslocar por larga distância em pouco tempo, típicas manifestações da santidade católica, Anchieta age contra o demônio e em nome de Deus para salvar as almas de dois homens importantes da vila de São Paulo. Lido de forma não literal, o caso é mais um dos muitos exemplos apresentados, a princípio, apenas para comprovar a condição de santo do protagonista, mas nos quais Vasconcelos dissimula a sua defesa da interferência direta do jesuíta na vida moral e política da sociedade luso-brasileira.

Os dois trechos também exemplificam outro recurso retórico do qual o autor lança mão em várias ocasiões na biografia de Anchieta para reforçar seu elogio à atuação orientadora e, por vezes, diretiva que lhe parecia caber aos religiosos. Os que acataram a intervenção e orientação do padre foram beneficiados. Já os que a ignoraram, foram punidos com a morte. Para além do exagero retórico funesto, sublinhar as benesses decorrentes da participação política dos jesuítas no governo moral e político das gentes e da terra era uma forma não só de defender esse papel para a Companhia no Brasil como de rebater as velhas, mas constantes

⁶⁸⁸ VASCONCELOS, Simão de. **Vida do Venerável Padre José de Anchieta da Companhia de Jesus**. Porto: Lello & Irmão Editores, 1953, p.179.

acusações de moradores e autoridades locais de que os religiosos interferiam em questões e participavam de atividades não estritamente religiosas em benefício próprio e prejuízo de todos, dos gentios, dos luso-brasileiros e do rei. É com esse propósito que Simão de Vasconcelos inclui em suas biografias a participação dos protagonistas em episódios relevantes da história da América lusa, como a guerra contra tamoios e franceses no Rio de Janeiro, na biografia de Anchieta, e a reconquista de Angola, na de Almeida. A narrativa de caráter histórico justifica retoricamente a atuação diretiva e o papel de conselheiro político que os padres desempenham junto à população em geral e a autoridades importantes, como Mem de Sá e Salvador Correia de Sá. As vitórias e benefícios obtidos pelos lusos são apresentados como consequências desse tipo de participação⁶⁸⁹. Ou seja, ao contrário do que bradavam seus opositores, o jesuíta procurava convencer, por meio da narrativa das ações naturais e sobrenaturais de seus santos confrades, que a atuação da Companhia no governo moral e político da América Portuguesa era muito positiva tanto espiritualmente quanto materialmente para o Brasil e para o reino.

Isto posto, duas questões nos parecem fundamentais de serem respondidas. A primeira é por que Simão de Vasconcelos defende a inserção e a participação ativa dos jesuítas em questões morais e políticas da sociedade luso-brasileira. A segunda, e mais importante, é por que ele defende esse papel através da santidade de José de Anchieta e de João de Almeida.

A primeira questão pode ser respondida a partir da perspectiva que Vasconcelos tinha, como a maioria dos católicos de seu tempo, sobre a realidade física, social e espiritual em que vivia. Isto é, nas sociedades católicas seiscentistas ainda predominava o consenso de que o fim último da humanidade era a vida espiritual eterna. A concepção cristã do tempo era escatológica e estava posta a questão da imortalidade da alma em salvação ou em danação. Era, portanto, a vida espiritual, a dimensão interna, da alma que importava⁶⁹⁰. Deus teria predestinado os homens a serem salvos no juízo final e viverem espiritualmente em paz pelo resto da eternidade

⁶⁸⁹ “Chegou à Bahia e foi recebido de todos, como mereciam suas grandes partes, notórias já em todo o Brasil. Aqui contou este hóspede [Anchieta] ao governador Mem de Sá por extenso (como quem fora parte em tudo) o estado da guerra do Rio, as maravilhas que Deus tinha obrado por meio do capitão-mor Estácio de Sá e seus soldados. Porém, que era ele de parecer, que visto serem os inimigos inumeráveis e não poderem ser vencidos todos, senão muito devagar, com tão limitado poder era o nosso, que sua Senhoria (se é que desejava que a guerra se acabasse por uma vez) metesse novo cabedal e último poder de seu braço, porque com este lhe parecia que estava certa a vitória última. E poderíamos então fundar a cidade que Sua Alteza e todos pretendiam, afugentar de veras os tamoios para os sertões e presidir as praças marítimas. Toda esta prática de José agradou muito ao Governador [...]. E propôs logo dispor as coisas e preparar-se para ir em pessoa concluir tão grande empresa [...]”. (VASCONCELOS, Simão de. **Vida do Padre João de Almeida da Companhia de Jesus**. Lisboa: Oficina Craesbeeckiana, 1658, p.113). Como já comentamos, no quinto livro da biografia de João de Almeida, Vasconcelos desenvolve sua tese de que a reconquista do reino de Angola pelos portugueses em 1648, sob o comando do general Salvador Correia de Sá, foi fruto da orientação do padre jesuíta.

⁶⁹⁰ Cf. CARDIM, Pedro. Religião e Ordem Social. Em torno dos fundamentos católicos do sistema político do Antigo Regime. In: **Revista de História das Ideias**, Instituto de História e Teoria das Ideias. Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, v.22, 2001, p.133-174.

junto a ele. Por isso, por sua vontade, os homens teriam sido criados com uma consciência moral, na qual estariam impressos os preceitos morais divinos, que ordenaria que fizéssemos o bem e evitássemos o mal, condição para cumprirmos o nosso destino salvífico final. Organizados em sociedades e governos políticos, os homens deveriam garantir que os comportamentos, atividades e regras decorrentes daquele tipo de organização não os desviassem dos preceitos morais divinos e comprometessem, assim, a sua salvação espiritual⁶⁹¹. Contudo, pela nossa fragilidade moral, inerente à nossa natureza, precisaríamos do auxílio das escrituras, dos sacerdotes e da nossa consciência moral para compreender as leis divinas e segui-las. Caberia, portanto, aos religiosos, considerados mais aptos para interpretar e orientarem a justa aplicação dos preceitos divinos na sociedade civil, participarem ativamente na orientação e aconselhamento do povo cristão e dos seus governos seculares em quaisquer questões que dissessem respeito à segurança e a salvação espiritual dos mesmos⁶⁹². Em questões religiosas e morais, sobretudo, mas também em questões políticas e jurídicas. Essa interpretação teológico-política, adotada e desenvolvida pela Companhia de Jesus desde os Quinhentos, justificava o papel diretivo, de orientação dos eclesiásticos na vida cotidiana das sociedades⁶⁹³.

Tal interpretação, constituinte da teoria da “potestas indirecta”, já era adotada pelos jesuítas do Brasil desde o século XVI. Era o que justificava a sua política missionária e a defesa da atuação diversificada dos religiosos na construção e no funcionamento de uma sociedade luso-americana que seguisse os preceitos cristãos. E era a tese que estava na base intelectual das representações santificadas de José de Anchieta construídas por Simão de Vasconcelos e por Pero Rodrigues, sessenta anos antes⁶⁹⁴, ou seja, como a de um santo missionário que encarnava, ainda que de forma dissimulada, a política de ampla atuação diretiva, tutelar dos jesuítas junto a índios e portugueses em questões morais e políticas. A permanência dessa representação na província brasileira sugere a continuidade, entre a liderança provincial, visto que Rodrigues e Vasconcelos foram figuras importantes na hierarquia da Ordem no Brasil, do exercício e da defesa de uma política de atuação jesuítica baseada na teoria do “poder indireto”.

⁶⁹¹ Cf. SKINNER, Quentin. **As fundações do pensamento político moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p.436-439.

⁶⁹² Cf. Ibid., p.422-438; MOTTA, Franco. **Bellarmino**. Una teologia politica della Controriforma. Brescia: Morcelliana, 2005, p.363-375.

⁶⁹³ Cf. ZERON, Carlos Alberto. O debate sobre a escravidão ameríndia e africana nas universidades de Salamanca e Évora. In: CAMENIETZKI, Carlos Ziller; CAROLINO, Luís Miguel (orgs.). **Jesuítas, Ensino e Ciência**. Séculos XVI-XVIII. Casal de Cambra: Caleidoscópio, 2005, p.206-207.

⁶⁹⁴ Não nos estenderemos na análise da teoria do “poder indireto”, nem na análise da aplicação de seus princípios à realidade luso-americana pelos jesuítas, pois já o fizemos no capítulo 1, onde também demonstramos a relação dessa teoria com a representação de José de Anchieta construída pelo Padre Rodrigues.

Curiosamente, ambos os jesuítas biógrafos defenderam seus posicionamentos através da representação santificada de José de Anchieta.

4.4.1. A santidade como instrumento de fortalecimento da Companhia no Brasil

Do ponto de vista teológico, a santidade é a manifestação visível da presença de Deus no mundo, da sua onisciência e onipotência. O santo seria, portanto, instrumento, veículo de comunicação e de materialização do poder e da vontade divina. Seria através do santo, de suas ações virtuosas e principalmente de suas palavras proféticas, que Deus desvelaria aos homens a sua vontade. Ou seja, as ações e palavras atribuídas ao santo são compreendidas, pelos que acreditam na teologia cristã, como manifestações da vontade e do poder do próprio Deus no mundo⁶⁹⁵. Nas sociedades ibero-americanas seiscentistas, os principais valores, fundamentos e comportamentos da cultura católica eram seguidos de maneira geral pela população cristã e catequizada. A crença na existência de forças sobrenaturais que interferiam na vida humana, para o bem e para o mal, forças que estavam para além da capacidade de controle e conhecimento do homem comum, era real, assim como atribuir essas forças ao Deus cristão e as interferências à manifestação da sua vontade⁶⁹⁶. Fora em decorrência dessa crença, muito anterior ao cristianismo e presente também na cultura de vários povos não europeus, que a prática religiosa de devoção aos santos se desenvolveu⁶⁹⁷. Primeiro em terras europeias, muitos séculos antes, depois, na América, estimulada e justificada pelos religiosos por meio das suas pregações e práticas.

Assim sendo, tanto na Europa católica quanto em terras ibero-americanas, a santidade era alvo de devoção, de reverência, e as ações e palavras atribuídas a um santo ganhavam forte legitimidade social. Para uma ordem religiosa, ter um membro seu reconhecido pública e institucionalmente como santo era fonte de prestígio, de destaque e de influência nas sociedades

⁶⁹⁵ Cf. GAJANO, Sofia Boesch. **La santità**. Roma-Bari: Editori Laterza, 1999. Introdução; p.5.

⁶⁹⁶ Cf. GAJANO, Sofia Boesch. Santità e miracolo: un rapporto tormentato. In: FIUME, Giovanna (coord.). **Il santo patrono e la città**. San Benedetto il Moro: culti, devozioni, strategie di età moderna. Veneza: Marsilio Editori, 2000, p.360-361.

⁶⁹⁷ Sofia Gajano nos lembra que o culto ao panteão de divindades greco-romanas se assentava sobre o mesmo tipo de crença, assim como religiões orientais que existiram muitos séculos antes de Cristo, como o zoroastrismo persa e o hinduísmo. Cf. GAJANO, Sofia Boesch. **La santità**. Roma-Bari: Editori Laterza, 1999, p.6-8.

católicas. Por isso, era comum que as ordens utilizassem seus integrantes santificados como símbolos de identificação do grupo⁶⁹⁸.

Entre as décadas de 1640 e 1660, é possível perceber com alguma clareza a existência de um pequeno grupo de padres da alta hierarquia da província jesuítica brasileira que buscava canonizar alguns de seus integrantes com o fim de acrescentar prestígio e notoriedade à província⁶⁹⁹. As atas das congregações provinciais realizadas em 1646 e em 1660 são indícios da existência desse grupo e da contínua pressão que o mesmo fazia sobre a Cúria Geral para que esta se empenhasse na efetiva canonização não só de José de Anchieta, mas também na declaração oficial do martírio e na canonização de Inácio de Azevedo e de seus trinta e nove companheiros, bem como tentou emplacar o Padre João de Almeida como novo candidato da província aos altares⁷⁰⁰. Apesar de terem transcorrido quatorze anos entre as duas reuniões, a questão não saía do horizonte da liderança provincial nem perdera a sua importância. A coincidência de vários participantes das duas congregações, por si só, não é um indício de que todos estes se preocupassem necessariamente com esta pauta. Participavam porque eram professos antigos, e muitos ocupavam cargos de relevo na província⁷⁰¹. Contudo, ao cruzarmos esses nomes com os dos que participaram do novo processo informativo sobre a vida e os milagres de Anchieta, realizado em 1650 na Bahia, visando fortalecer a retomada do processo eclesiástico em Roma, temos uma pista mais consistente sobre esse grupo. No nosso entendimento, a participação nesse tipo de iniciativa indica o real interesse do religioso na

⁶⁹⁸ Cf. SALLMANN, Jean-Michel. *Sainteté et société*. In: GAJANO, Sofia Boesch (org.). **Santità, culti, agiografia**. Temi e prospettive. Roma: Viella, 1997, p.327-340.

⁶⁹⁹ Apesar de acreditarmos que também havia um grupo de confrades na província brasileira que apoiavam a iniciativa canonizadora de Pero Rodrigues e de Fernão Cardim com fins de prestigiar a missão, entre fins do Quinhentos e as duas primeiras décadas do século XVII, principalmente junto aos companheiros europeus e à Cúria romana, não temos elementos suficientes para afirmar quem eram seus integrantes.

⁷⁰⁰ A primeira solicitação da Congregação da Província do Brasil de 1646, o que demonstra a importância da questão, consistia justamente no pedido à Cúria Geral da Companhia para que pressionasse o papa a beatificar e canonizar Anchieta, bem como se empenhasse na canonização dos “mártires do Brasil”: “Et primum omnium propositum sancitum et stabilitum fuit, ut Congregati omnes submisserent, et sumis precibus obsecrare deberent a Sanctissimo D. N. Innocentio 10 ut P. Josephum Anchieta, et Beatum canonice declararet, et sanctorum numero dignaretur aggregare, quod et faciunt suppliciter et eni [...] petunt; [...] In super expostulant Congregati, ut Brasilienses Martires scilicet P. Ignatius de Azevedo, et socii eius in sanctorum numerum referantur, cum completi sint iam anni, quos Sancta Romana Ecclesia transactos disponit, ut de Sanctorum Canonizatione termo habeatur”. (ACTA Congregationis Proae Brasiliae habitae anno Dni MDc XXXXVI. In: ARSI, **Congr.**71, f.264v). A Congregação de 1660 retomou a solicitação e intensificou a pressão pedindo urgência na promoção das causas de Anchieta e de Azevedo e seus companheiros, além de pedir a divulgação dos feitos do venerável padre João de Almeida, provavelmente porque havia um grupo na província considerando lançar também a sua candidatura aos altares “9m. Ut urgeatur Beatificatio venerabilis P. Josephi Anchietae, et similiter nominatio nostrorum Martyrum Ignatii de Azevedo, et sociorum eius, et aliquo modo promoveantur res venerabilis Patris Joannis Almeidae”. (POSTULATA Congregationis Provincialis Provinciae Brasiliae anni 1660. In: ARSI, **Congr.**75, f.358v).

⁷⁰¹ Os Padres Belchior Pires, Baltasar de Sequeira, Sebastião Vaz, Manuel da Costa, Francisco de Avellar, Francisco dos Reis e João Luís estiveram presentes nas duas congregações. Cf. ARSI, **Congr.**71, f.264; Idem, **Congr.**75, f.355r.

efetivação da canonização do confrade. Assim, identificamos sete padres que participaram do processo de 1650 e de pelo menos uma das duas congregações: Antonio Forte, Francisco Carneiro, Manoel Fernandes, José da Costa, Baltasar de Sequeira, Belchior Pires e João Luís. Não se trata propriamente de um grupo que atuava conjuntamente em todas as demandas da província. De fato, vimos como Belchior Pires e José da Costa se opuseram a posicionamentos defendidos por Baltasar de Sequeira e João Luís na congregação de 1660, por exemplo. Contudo, no que tocava o interesse em promover a canonização de Anchieta e de outros companheiros como santos da província brasileira, o empenho parecia ser comum. A eles e a esse propósito se uniu Simão de Vasconcelos, cujo interesse na efetiva canonização desses confrades, com vistas a aumentar o prestígio da Companhia no Brasil e da província na Europa, esperamos ter conseguido demonstrar na análise de suas obras e de sua atuação como procurador.

Obter a santificação oficial de um ou mais membros pertencentes a uma ordem religiosa, ainda que apenas a beatificação, significava poder louvá-los publicamente em procissões, em pregações e celebrações em geral, estimular a devoção aos mesmos, e, conseqüentemente, fortalecer o grupo eclesiástico identificado ao novo santo em uma comunidade de crentes⁷⁰². As celebrações desse tipo de ocasião, quando promovidas pelos clérigos, não tinham apenas um significado religioso e espiritual, mas também político. A comemoração possibilitava, por exemplo, que fiéis, eclesiásticos e autoridades civis vivessem a mesma experiência religiosa de crença e devoção, o que reforçava os vínculos de pertencimento comunitário e a preeminência dos religiosos como agentes de coesão e de influência social⁷⁰³.

Em 1622, os jesuítas de Salvador já haviam utilizado simbolicamente a canonização de Inácio de Loyola e Francisco Xavier com fins de prestigiar a própria província. Na apoteótica procissão realizada em homenagem à dupla canonização, a exaltação do triunfo apostólico e missionário universal da Companhia foi associada ao triunfo da missão jesuítica do Brasil⁷⁰⁴. Tal evento nos permite imaginar quão triunfantes seriam as celebrações públicas em homenagem à santificação de membros da província, como José de Anchieta, as quais os padres da Companhia certamente se esforçariam por realizar. Em meados dos Seiscentos, nas já bem povoadas e católicas cidades luso-brasileiras, como Salvador e Rio de Janeiro, onde passavam

⁷⁰² Ainda que restringisse a veneração a uma cidade, diocese ou ordem religiosa, a beatificação permitia que a devoção se manifestasse em público. Cf. GOTOR, Miguel. **Chiesa e santità nell'Italia moderna**. Roma-Bari: Editori Laterza, 2004, p.46-47.

⁷⁰³ Ibid., p.55-56.

⁷⁰⁴ Sobre a festa e a procissão de 1622 em Salvador, cf. CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. **Operários de uma vinha estéril**. Os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil (1580-1620). Bauru: Edusc, 2006, p.511-529.

ou habitavam muitos dos homens mais importantes da terra e autoridades enviadas do reino, buscar fortalecer seu prestígio e influência através da santidade canonizada seria uma boa estratégia a se adotar em tempos de tantas oposições às ações da Companhia na América Portuguesa.

A divulgação do discurso hagiográfico de Vasconcelos sobre os candidatos da província aos altares, presente em suas três obras literárias, certamente colaborava na busca deste grupo pelo fortalecimento do prestígio e da influência da província brasileira no reino e na América Portuguesa. No entanto, os objetivos do Padre Simão iam além. Vestido como santo católico, próximo a Deus, veículo e instrumento do poder e da vontade divina, manifestados nos milagres, profecias, curas e revelações, a representação construída de José de Anchieta por Vasconcelos é também a de um missionário de índios muito dedicado, a de um pastor da moral e valores católicos, e a de um agente e conselheiro político muito ativo e profundamente inserido no funcionamento cotidiano da sociedade luso-brasileira. A sobreposição dessas representações em um discurso biográfico que narra os benefícios, espirituais e físicos alcançados por índios e portugueses através da intervenção de Anchieta é a estratégia retórica utilizada por Simão de Vasconcelos, e, antes, por Pero Rodrigues, para legitimar simbolicamente e fortalecer socialmente a política de atuação que ambos defendiam para a Companhia de Jesus no Brasil. Apresentado a um só tempo como santo, missionário e conselheiro moral e político, é como se Deus autorizasse e abençoasse todos os tipos de ação de Anchieta, sobrenaturais ou não⁷⁰⁵.

A associação retórica de um elemento religioso como a santidade, cuja crença se baseava na interferência do santo na vida humana a mando de Deus, à ampla política de atuação da Companhia no Brasil, encarnada por Anchieta, tendia a dotar o discurso hagiográfico do Padre Simão e os seus significados políticos e sociais de grande legitimidade em sociedades católicas, como a portuguesa e a luso-brasileira.

⁷⁰⁵ O trecho a seguir nos parece exemplar da legitimação divina que Vasconcelos atribui às ações de Anchieta: “De tudo o até aqui dito, se deixa ver o modo alto e extraordinário, com que Deus costuma falar e tratar com este grande servo seu, por modos sobrenaturais e não entendidos, desusados dos outros homens, por revelações e profecias, [...], e por meio dos quais punha em efeito o que o mesmo Senhor lhe mandava em bem das almas, a fim de ser mais conhecido e louvado dos homens. Onde quer que estava, por onde quer que ia em suas missões, em seus caminhos, parece trazia vinculada a onipotência divina à sua presença, à sua boca, às suas mãos, a seu fato e a qualquer coisa sua para obrar prodígios”. (VASCONCELOS, Simão de. **Vida do Venerável Padre José de Anchieta da Companhia de Jesus**. Porto: Lello & Irmão Editores, 1953, p.199).

4.5. A título de conclusão: o fim de uma campanha e o declínio de uma política de ação

A elaboração de uma biografia devota no Seiscentos, apesar de muitas vezes visar a santificação oficial do biografado, também podia atender a outros propósitos. Os fins que Simão de Vasconcelos esperava alcançar com a publicação da “Vida do Venerável Padre José de Anchieta da Companhia de Jesus” não nos parecem terem sido apenas religiosos. Certamente é uma obra que traz em si um caráter edificante, pela própria natureza desse gênero literário. E foi um texto claramente produzido para apoiar a campanha em prol da canonização de Anchieta. Isso se evidencia não só no conteúdo da biografia, como na trajetória de seu autor, apoiador, promotor e procurador da causa.

Por outro lado, a biografia, considerada em conjunto com as outras obras já publicadas de Vasconcelos, compunha uma grande peça de propaganda da província brasileira, cujo intuito era dotar a mesma de prestígio dentro e fora da Companhia, e, assim, conseguir atrair mais missionários e, principalmente, favorecimentos e a boa vontade das autoridades portuguesas e da Cúria romana da Ordem para a preservação dos interesses das lideranças da província.

No entanto, a busca por prestígio e por apoios variados e de diferentes interlocutores através da publicação das obras literárias não pode ser compreendida se não for analisada no contexto histórico em que ela se manifestou. Em meados dos Seiscentos, a conjuntura luso-brasileira se mostrava bem espinhosa para os jesuítas, sobretudo para a manutenção de sua política missionária. Por outro lado, as relações com o governo geral da Ordem também se tensionaram nos anos 1660. Tendo estado no centro desses acontecimentos, Simão de Vasconcelos procurou responder e interferir nessa conjuntura desfavorável por meio de seus textos. Através da construção de determinadas representações da província, dos missionários e das atividades realizadas pelos mesmos, junto a índios e portugueses, o autor dialoga com interlocutores internos e externos à Companhia, sempre no sentido de defender e exaltar a autonomia da província e a política de atuação dos jesuítas no Brasil.

Nesse sentido, apesar de a sua biografia devota de José de Anchieta ter propósitos edificantes, propagandísticos e visar a canonização do confrade, entendemos que nela também é veiculado um discurso político bem marcado. Na “Vida” escrita por Vasconcelos, a construção discursiva da santidade de José de Anchieta, tanto como missionário de índios, quanto como guia espiritual e moral dos cristãos e como agente político tem o objetivo de fortalecer e legitimar, pela via simbólica, a agência de amplo espectro que a Companhia de Jesus desempenhava na América Portuguesa havia quase cem anos, isto é, um tipo de atuação

baseada na participação direta dos religiosos na orientação do governo e no funcionamento da sociedade luso-brasileira, especialmente junto à população nativa e aldeada, em suas dimensões religiosa, moral e política. De fato, esse objetivo está presente em todas as suas publicações, fazendo destas um conjunto discursivo ideologicamente determinado⁷⁰⁶.

Ao contar, na sua biografia de Anchieta e nas suas outras obras, a história da instalação e do desenvolvimento da missão jesuítica no Brasil, as histórias de vida dos companheiros mais insígnies e as relações destes com os nativos e com os luso-brasileiros, o Padre Simão procurava justificar a ampla atuação dos jesuítas na América Portuguesa e convencer sobre os benefícios materiais, morais e espirituais da mesma para cristãos e pagãos, para o governo luso, para o seu domínio americano e todos os seus súditos.

Se na “Chronica” a defesa e a justificação dessa política de atuação da Companhia, principalmente da sua política missionária, baseada em um amplo mandato político-jurídico dos padres sobre os indígenas, se apresentam de maneira mais evidente, alicerçadas em argumentos de caráter histórico, nas biografias devotas isso é feito por meio do discurso religioso. Nas narrativas das ações de cariz religioso, moral e político daqueles caracterizados como santos, isto é, João de Almeida e José de Anchieta, junto a indígenas e europeus, o discurso religioso se sobrepõe ao histórico para legitimar e justificar a atuação dos padres a partir de argumentos teológicos, nesse caso, o de que os santos são instrumentos da vontade divina. Ainda que predominem tipos diferentes de argumentos em cada uma, todas as obras publicadas de Simão de Vasconcelos trazem em si um discurso tanto histórico quanto hagiográfico, cujo sentido político é intrínseco⁷⁰⁷.

Filiados à mesma orientação que prevalecera entre as lideranças da província brasílica desde fins do Quinhentos, Pero Rodrigues e Simão de Vasconcelos se utilizaram do discurso histórico e hagiográfico para defender, justificar e fortalecer a política de atuação que se consolidara como própria da província, marcada pela ampla influência dos religiosos no

⁷⁰⁶ Como bem apontou a professora Zulmira dos Santos, a quem nos alinhamos na análise global da obra escrita de Vasconcelos. Cf. A literatura ‘hagiográfica’ no Brasil do tempo do Pe. Antônio Vieira: da Chronica da Companhia de Jesu do Estado do Brasil e do que obrarão seus filhos nesta parte do Novo Mundo (1663) às biografias devotas de Simão de Vasconcellos. **Românica**, Lisboa, v.17, p.151-166, 2008.

⁷⁰⁷ Concordamos com Carlos Alberto Zeron quando o historiador analisa a narrativa histórica construída por Simão de Vasconcelos na “Chronica” como um discurso formulado para justificar, legitimar e defender a política missionária praticada pelos jesuítas do Brasil, mas discordamos de sua análise das biografias devotas escritas pelo padre. Como procuramos evidenciar neste capítulo, os discursos hagiográficos de Vasconcelos não tinham somente o objetivo de apoiar a canonização dos biografados, ou de edificar os seus leitores, e não estavam destituídos de sentido político. A apologia e a santificação de determinados missionários feitas pelos textos do padre constituem também, e, talvez, principalmente, um elogio hiperbólico e um manifesto em defesa da política missionária e do modo de atuação dos jesuítas do Brasil. Cf. ZERON, Carlos Alberto. **Linha de Fé**. A Companhia de Jesus e a Escravidão no processo de formação da sociedade colonial (Brasil, séculos XVI e XVII). São Paulo: Edusp, 2011, p.444-446.

funcionamento e no governo da sociedade luso-brasileira em geral, influência que entendiam que os jesuítas deveriam exercer.

Vasconcelos, contudo, escreveu em uma conjuntura consideravelmente diferente da de Rodrigues. Nos primeiros anos do Seiscentos, a Companhia ainda não estava bem consolidada economicamente no Brasil, mas já havia conseguido alcançar uma preeminência jurídica e política considerável na questão indígena, principalmente com a promulgação das leis de 1595 e 1596. As lideranças da província lidavam com a oposição à essa mesma preeminência por parte de grupos de moradores e de autoridades locais, além de lidar com a oposição às suas estratégias missionárias por parte da Cúria romana e com a baixa adesão por parte do seu quadro à tarefa missionária. Contudo, os jesuítas estavam razoavelmente coesos em torno das opções missionárias que fizeram. Naquela conjuntura, os textos escritos por Caxa e por Rodrigues tinham por objetivo edificar e estimular a adesão de companheiros do Brasil e de Portugal à missão brasílica, justificar e elogiar a política missionária desenvolvida na província visando consolidá-la, e combater a imagem negativa da sua atuação missionária divulgada pelos opositores e críticos, internos e externos à Ordem. Apesar das tentativas de intervenção por parte do governo geral jesuítico, e das fortes oposições de governadores, colonos e câmaras locais entre as décadas de 1590 e 1600, principalmente na Bahia e em São Vicente, as acomodações e concertos foram possíveis e funcionaram de maneira geral, atenuando parcialmente as tensões naquele período.

Quase um século depois da implementação da política missionária baseada na dupla tutela dos aldeamentos, e estando já estabelecida enquanto instituição amplamente influente na vida econômica, social e política da América Portuguesa, a Companhia era mais contestada do que nunca, principalmente em questões ligadas à subjugação do gentio e à administração da população indígena aldeada. Os opositores haviam se multiplicado junto com o crescimento da população e da ampliação da ocupação luso-brasileira do território. Além das lideranças políticas locais e das autoridades civis e militares, outras ordens religiosas também engrossavam o coro contrário ao controle jesuítico sobre os nativos. As expulsões vividas entre as décadas de 1640 e 1660 mostraram que, diferente da época de Rodrigues, as oposições a serem combatidas eram muito mais duras e efetivas⁷⁰⁸. E foi justamente por isso que

⁷⁰⁸ Como disse Carlos Alberto Zeron, “[...] Simão de Vasconcelos escreve sua obra numa época em que a Companhia de Jesus está decerto bem estabelecida economicamente no Brasil, mas em que a necessidade de afirmar politicamente sua presença e sua atividade ainda persiste, em especial após as sucessivas expulsões de que são vítimas os missionários”. (ZERON, Carlos Alberto. **Linha de Fé**. A Companhia de Jesus e a Escravidão no processo de formação da sociedade colonial (Brasil, séculos XVI e XVII). São Paulo: Edusp, 2011, p.444).

Vasconcelos quis divulgar amplamente a sua defesa da política de atuação da Companhia no Brasil por meio da publicação das suas obras históricas e hagiográficas no reino.

Os objetivos que o Padre Simão de Vasconcelos visava alcançar com a divulgação de seus textos, entretanto, não foram atingidos. A retomada da campanha canonizadora não deu os frutos esperados, e o tipo de atuação dos jesuítas que havia se consolidado na província brasílica ao longo do último século, e que era defendido pelo padre em suas obras, começou a entrar em declínio.

Apesar do processo sobre o “non cultu” feito na Bahia entre 1664 e 1666 ter chegado a Roma em 1667, ter sido apresentado à Sagrada Congregação dos Ritos, e no ano seguinte já ter sido traduzido para o italiano e para o latim, visando a sua análise pelos cardeais, a causa entrou em uma nova fase de estagnação. A Congregação só voltou a registrar procedimentos jurídicos ligados ao processo de Anchieta em 1705⁷⁰⁹.

Falecido em 1671, o padre não viu que os seus esforços no sentido de manter a política missionária da província também não frutificaram. Já na década seguinte, a liderança dos jesuítas do Brasil se posicionava de maneira diversa à do grupo que liderara na última centúria, e mostrava-se favorável ao abandono das aldeias, ou ao menos da gestão temporal das mesmas⁷¹⁰. Os companheiros que assumiram o governo da província orientaram a atuação dos jesuítas no território luso-brasileiro de modo a aproximá-la ao proposto pelas Constituições da Ordem, isto é, baseada em atividades religiosas e pedagógicas desenvolvidas em colégios, residências e missões itinerantes. Colaboraram, assim, para reorientar a ação da Companhia no Brasil e no Estado do Maranhão no sentido de desvincular a gestão temporal dos aldeamentos das ocupações da Ordem. O intento começou a se concretizar nas derradeiras décadas de 1680 e 1690, com a publicação das novas leis de administração dos índios, sobre os quais os jesuítas perderam a gestão exclusiva para particulares e para outras ordens missionárias⁷¹¹.

⁷⁰⁹ O registro da chegada das atas do processo “super non cultu” em Lisboa, em dezembro de 1666, da sua apresentação na Congregação dos Ritos pelo procurador geral da Companhia, em Roma, em 1667, bem como das suas traduções se encontram em ASV, **Congregazione dei Riti**, Processus, n.320, f.42r-43r; f.62. O documento de 1705 da Sagrada Congregação dos Ritos se encontra em APG, **Fondo Anchieta**, 1032, n.11.

⁷¹⁰ Na década de 1680, o provincial Antonio de Oliveira (1681-1684) convocou uma junta na Bahia, a qual decidiu pelo abandono da missão em São Vicente, vistas a revolta causada pela nova lei indigenista de 1680 e as novas ameaças de expulsão. O Padre Alexandre de Gusmão, que assumiu o governo da província em seguida (1684-1688), apesar de ter revertido a decisão do seu antecessor, negociou com os paulistas a manutenção da missão jesuítica em São Vicente “[...] em troca do abandono da administração temporal dos aldeamentos de índios, em favor dos moradores da capitania”. (ZERON, Carlos Alberto Ribeiro de Moura. **A construção de uma ordem colonial nas margens americanas do império português: discussões sobre o bem comum na disputa de moradores e jesuítas pela administração dos índios (XVI-XVIII)**. Tese de livre docência – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH)/Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009, p.108). Cf. Ibid., p.104-108.

⁷¹¹ Por meio da promulgação do “Regimento das Missões do Estado do Maranhão e Grão-Pará”, de 1686, a Coroa portuguesa determinou que a administração temporal e espiritual dos índios aldeados ficaria a cargo dos missionários, mas não apenas dos jesuítas. Os franciscanos atuantes na região passaram também a exercer esse

O fim do século se aproximava, e com ele o fim de uma política de ação caracterizada pela ampla participação dos membros da Ordem nas diferentes dimensões da vida da sociedade luso-brasileira, inclusive política e jurídica. Chegava ao fim também a campanha canonizadora promovida pelos jesuítas do Brasil baseada na produção e na divulgação de uma representação santificada de José de Anchieta ligada à política missionária que vigorara até então e à defesa do poder indireto da Companhia de Jesus na América Portuguesa⁷¹².

papel. Em 1696, a promulgação das “Administrações do Sul” determinou que a administração dos aldeamentos das capitanias do Sul passasse para particulares. Cf. ZERON, Carlos Alberto; RUIZ, Rafael. A força do costume, de acordo com a Apologia pro Paulistis (1684). In: ALMEIDA, M.; VERGARA, M. (Orgs.). **Ciência, história e historiografia**. São Paulo: Via Lettera, 2008, p.374-375; CHAMBOULEYRON, Rafael; BOMBARDI, Fernanda Aires. Descimentos privados de índios na Amazônia colonial (séculos XVII e XVIII). **Varia Historia**, Belo Horizonte, v.27, n.46, p.601-623, jul/dez. 2011.

⁷¹² No século XVIII, não houve novas edições ou reimpressões das biografias seiscentistas de José de Anchieta. A única biografia que veio a público foi a “Vita del venerabil servo di Dio P. Giuseppe Anchieta della Compagnia di Gesu, detto l'Apostolo del Brasile. Cavata da' processi autentici formati per la sua beatificazione”, de autoria do Padre jesuíta Longaro degli Oddi. A obra foi impressa em 1738 e em 1771, ambas as ocasiões em Roma. Cf. LEITE, Serafim. **HCJB**. Rio de Janeiro/Lisboa: INL, 1938-1950. t.8, p.36-37.

Conclusão

Logo após a morte de José de Anchieta, em 1597, alguns jesuítas do Brasil construíram uma determinada representação do confrade enquanto religioso e missionário exemplar, apresentada em discursos de caráter histórico e hagiográfico. Na “Breve Relação da Vida e Morte do P. José de Anchieta”, escrita pelo Padre Quirício Caxa em 1598, as imagens pintadas do companheiro e das suas atividades preenchem um discurso que tinha um propósito essencialmente edificante e laudatório. Edificava os companheiros da província e do reino a aderirem à missão apostólica junto aos índios e louvava tanto o trabalho missionário quanto o caráter virtuoso dos companheiros do Brasil por meio da figura elogiosa de Anchieta. O Padre Caxa, contudo, não deixa de sugerir a fama de santidade do biografado, nem de associar ao mesmo um apostolado que não se restringia aos nativos ou a questões religiosas e espirituais. No entanto, foi apenas na segunda biografia de José de Anchieta, elaborada pouco depois da de Caxa, que a santidade e o amplo apostolado junto a indígenas e a portugueses passaram a integrar a imagem construída do companheiro. Seu autor, o ex- Padre Provincial Pero Rodrigues, apresentou o protagonista em vestes de santo apóstolo: autor de milagres e de profecias, missionário de índios, guia espiritual, moral e político dos portugueses. Sua narrativa sobre a vida de Anchieta foi inserida em um discurso histórico sobre a formação conjunta do Estado do Brasil e da província brasileira da Companhia. O texto se apresentava, assim, como uma clara tentativa tanto de comprovar a santidade do jesuíta, com o fim de estimular o início de um processo de canonização, quanto de associar a imagem virtuosa e santificada do protagonista à da missão jesuítica do Brasil, ao território e à sociedade luso-brasileira.

As duas primeiras biografias de José de Anchieta construíram representações do companheiro muito parecidas entre si. A imagem que emerge destes textos é a do missionário extremamente dedicado à catequese e ao doutrinamento dos nativos, defensor da política missionária da Companhia no Brasil, baseada no controle jesuítico dos aldeamentos e na limitação do cativo indígena, um religioso excepcional na prática das virtudes cristãs, um benfeitor que aconselha e age, por meios naturais e sobrenaturais, sempre no sentido de garantir a saúde, o bem-estar e a salvação física e espiritual de todos os habitantes da América lusa: confrades, indígenas, portugueses e autoridades locais.

Algumas décadas depois, o Padre Simão de Vasconcelos escreveu a terceira biografia de Anchieta produzida no Brasil. A “vida” devota era parte de um projeto discursivo mais amplo do Padre Vasconcelos, que se concretizou na elaboração e publicação, entre as décadas de 1650 e 1670, de duas biografias devotas e de uma crônica histórica da província brasileira. Nas três obras, o padre apresenta um discurso de caráter histórico e hagiográfico que visa elogiar, justificar e legitimar as formas de atuação dos jesuítas na província brasileira na segunda metade

do século XVII. Ao narrar a formação e o desenvolvimento das atividades missionárias dos companheiros desde a chegada de Nóbrega, na “Chronica”, passando pelo apostolado de Anchieta, até a sua própria época, com a biografia de João de Almeida, Vasconcelos faz uma apologia explícita à política missionária jesuítica baseada no monopólio da dupla gestão dos aldeamentos, nas limitações legais ao cativo indígena e na função mediadora dos religiosos da Companhia entre os índios e os lusos. Ao apresentar os muitos benefícios, tanto espirituais quanto materiais, alcançados por todos os habitantes, pelas autoridades locais e pela Coroa lusa em decorrência da atuação dos jesuítas em questões religiosas, morais e políticas, o autor procurava justificar retoricamente a ampla participação da Companhia na orientação do funcionamento e do governo civil da sociedade luso-brasileira. Ao caracterizar muitos dos companheiros com elementos hagiográficos, como a excepcionalidade nas virtudes e o martírio, o autor procurava legitimar simbolicamente as formas de agir que estes jesuítas, assemelhados aos santos, representavam. A mensagem implícita nessa caracterização era a da benção divina sobre os religiosos da província e, por conseguinte, a aprovação de Deus às suas ações, afinal o divino não atribuiria um caráter santificado àqueles que não estivessem mais próximos espiritualmente e em acordo com a divina Providência. Os discursos sobre a vida e a santidade de Almeida e de Anchieta têm a mesma finalidade. Apresentam as ações e intervenções dos dois padres, principalmente junto aos portugueses, como manifestações do poder e da vontade de Deus, a fim de justificar e legitimar, pela via religiosa e simbólica, a influência jesuítica em questões temporais.

Os três biógrafos, Caxa, Rodrigues e Vasconcelos, construíram representações de Anchieta e memórias sobre a província brasileira muito semelhantes entre si. Todas tinham o propósito de edificar os companheiros, do Brasil e da Europa, e de propagandar a missão brasileira, interna e externamente. Também as construíram em diálogo com as conjunturas históricas vividas pelos jesuítas na América Portuguesa entre fins do Quinhentos e o correr do século seguinte. Fizeram de Anchieta um representante mais que exemplar das formas de funcionamento da missão na província brasileira. Apresentaram-no discursivamente como santo, bem como se empenharam muito, em paralelo, para obterem a sua canonização, ambas as iniciativas com o propósito de contrapor os opositores e fortalecer e legitimar, pela via simbólica, a política de atuação que a imagem do companheiro representava.

Partindo do pressuposto que a santidade é um fenômeno construído socialmente e que expressa, em alguma medida, características, propostas, ideias e posicionamentos de um

determinado grupo⁷¹³, e que esses elementos aos quais o grupo se associa são formulados e estabelecidos a partir das relações estabelecidas entre o mesmo e os demais grupos com quem interage em um determinado contexto histórico, podemos considerar a santidade também como uma construção histórica. Nesse sentido, as iniciativas de construção e divulgação da imagem santificada de José de Anchieta enquanto representante das estratégias missionárias e da participação dos jesuítas em questões não estritamente religiosas na América Portuguesa, como vemos nas três biografias escritas na província, foram analisadas considerando os seus contextos históricos de produção e as interlocuções dos jesuítas nesses contextos.

Apesar de algumas décadas separarem Caxa e Rodrigues da época em que Vasconcelos redigiu suas obras, os jesuítas do Brasil estiveram envolvidos em debates e interlocuções semelhantes ao longo do século XVII, tanto entre os confrades quanto com grupos e agentes externos à Companhia. Internamente, a falta de missionários em número suficiente para o território e a baixa adesão à missão entre os índios foram problemas que o governo da província teve de lidar ao longo de todo o Seiscentos, e que se agravaram na medida em que os domínios lusos na América eram ampliados. Nesse sentido, as três biografias procuraram edificar os confrades locais e do reino a aderirem à tarefa. A oposição de uma parcela dos companheiros do Brasil e, principalmente, da Cúria Geral da Companhia às adaptações locais das regras gerais da Ordem, como as estratégias desenvolvidas na província para viabilizar a conformação dos nativos à religião e aos costumes católicos, por exemplo através da sua fixação em aldeamentos sob a direção dos jesuítas, também se constituíram como um grave problema, especialmente no governo do Padre Geral Claudio Aquaviva, e em algumas visitas dos enviados da Cúria. A principal crítica era a do comprometimento que tais estratégias poderiam ocasionar à espiritualidade e à vocação religiosa dos missionários. A participação direta dos jesuítas em tarefas e debates temporais, como a dupla administração dos aldeamentos e a mediação das relações de trabalho entre ameríndios e luso-brasileiros foi muito criticada durante o generalato de Francisco Borgia e de Aquaviva, assim como as soluções adotadas em nome da realização da missão nas circunstâncias locais, como o ingresso de mestiços na Ordem e a liderança de unidades missionárias por irmãos coadjutores que dominavam a língua nativa. Mas as pressões para o abandono de tais estratégias foram inúteis. Nesse sentido, as biografias de Pero Rodrigues e de Simão de Vasconcelos, ao apresentarem uma história missionária bem-sucedida da província, baseada nas estratégias próprias desenvolvidas pelos do Brasil e protagonizada por religiosos excepcionalmente virtuosos e alguns santos, como José de Anchieta, servem

⁷¹³ Cf. CERTEAU, Michel de. **A escrita da História**. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982, p.268.

como discursos de defesa e de persuasão, tanto em favor da política missionária praticada quanto da autonomia da província perante a autoridade centralizadora e uniformizadora da Cúria romana.

As três biografias também dialogavam com conflitos externos nos quais os jesuítas estiveram envolvidos na América Portuguesa entre as últimas décadas do século XVI até fins do Seiscentos. De maneira geral, tais conflitos se relacionavam justamente à forma de atuação da Companhia, isto é, inserida ativamente na organização e no funcionamento do Estado do Brasil e da sociedade que se constituía em território luso-brasileiro, procurando conformá-la aos valores religiosos e morais cristãos. Esse modo de agir era especialmente problemático no que dizia respeito aos nativos, cuja subjugação cultural, política e econômica aos lusos os padres da Companhia rapidamente procuraram mediar e controlar. Durante mais de um século, até fins do Seiscentos, os jesuítas lutaram para se manter nesse lugar central, enfrentando a oposição, ataques verbais e físicos, e expulsões por parte de moradores, câmaras municipais, governadores gerais e outras ordens religiosas. Apesar desses conflitos terem se agravado ao longo do tempo, e Simão de Vasconcelos ter vivido em um período em que as oposições se mostraram mais violentas e as negociações muito mais difíceis do que na época de Caxa e de Rodrigues, os três biógrafos utilizaram igualmente seus textos para rebater as críticas e defender, por meio da construção de uma memória histórica da província e da caracterização hagiográfica de Anchieta, os modos de agir dos jesuítas do Brasil⁷¹⁴.

A semelhança que verificamos na representação do confrade e da missão brasileira nas três biografias se explica também pela fundamentação teológica comum aos três textos. Com Michel de Certeau, entendemos que o discurso hagiográfico sempre está investido de uma determinada teologia, entendida aqui enquanto conjunto de princípios de uma religião. A vida do santo serve para prová-la como verdadeira e, assim, legitimá-la retórica e simbolicamente, legitimidade assegurada pelo compartilhamento da crença nos valores culturais nas quais se assenta a dita religião⁷¹⁵. Nesse caso, as biografias de Anchieta escritas na província brasílica se fundamentam na teoria teológico-política que prevê o exercício do poder indireto pelos religiosos na organização e no funcionamento das sociedades políticas seculares. A narrativa entusiástica sobre os benefícios alcançados pela Coroa portuguesa e por todos os habitantes e autoridades do Brasil por meio da orientação e do aconselhamento de Anchieta, ou mesmo da

⁷¹⁴ Devemos nossa interpretação sobre a hagiografia como memória histórica construída, e que cumpre funções sociais, à excelente reflexão de Sofia Boesch Gajano. Cf. GAJANO, Sofia Boesch. **La santità**. Roma-Bari: Editori Laterza, 1999, p.37.

⁷¹⁵ Cf. CERTEAU, Michel de. **A Escrita da história**. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982, p.274.

sua interferência direta, em questões religiosas, morais e políticas, tinha o propósito de comprovar que aquele tipo de atuação trazia muitos proveitos espirituais e temporais para todos. Divulgados em um domínio territorial que era organizado culturalmente conforme os valores e costumes católicos e em um reino profundamente ligado aos mesmos, os discursos biográficos que comunicavam esta representação do jesuíta ao público português tinham boas chances de enfraquecer as oposições e de persuadir em favor de um tipo de atuação da Companhia baseada na influência e na participação nem tão indireta dos religiosos no governo civil da sociedade luso-brasileira.

Assim sendo, podemos apontar uma primeira conclusão. A perpetuação da imagem de José de Anchieta construída por Quirício Caxa e por Pero Rodrigues na biografia de Simão de Vasconcelos se apresenta como uma evidência importante da continuidade da apropriação e divulgação de uma mesma representação do confrade, virtuosa, santificada e política, visando os mesmos fins. Se um dos objetivos da propagação dessa representação era obter a canonização de Anchieta pela Santa Sé, o mesmo estava subordinado ao fim principal da elaboração e da divulgação dessa imagem: fortalecer o modo próprio de atuação dos jesuítas do Brasil, sustentado pelo governo da província entre fins do Quinhentos e as últimas décadas do século seguinte e representado por Anchieta, baseado no exercício do poder indireto, principalmente no que dizia respeito à administração dos índios da América Portuguesa.

Essa imagem de Anchieta, fortemente associada ao contexto vivido pelos jesuítas no Brasil, chegou à Europa através da circulação da biografia de Rodrigues. A representação construída pelo padre, contudo, foi apropriada e ressignificada pelos confrades europeus ao longo do Seiscentos.

Em obras coletivas produzidas pelos jesuítas, de caráter histórico e hagiográfico, sobre o apostolado da Companhia e seus membros mais insígnies, Anchieta é retratado como representante da identidade virtuosa, heroica, santificada, missionária e universal que os jesuítas europeus, com o incentivo e apoio do governo geral, construíam para si. Em obras que tiveram grande visibilidade entre o público leitor do Velho Mundo, como os “*Tableaux des personnages signalés de la Compagnie de Jésus*” e a “*Imago Primi Saeculi*”, Anchieta é apresentado como um exemplo de destaque do apostolado missionário, universal e abençoado por Deus que a Companhia exercia no Ocidente. O correspondente do apostolado glorioso de Francisco Xavier no Oriente. Assim, a releitura europeia da imagem do padre do Brasil passou a integrar um movimento interno à Ordem e capitaneado pela Cúria Geral da Companhia de construção e divulgação de uma memória institucional e de uma identidade jesuítica comum a todos membros. Nessas obras coletivas de caráter apologético e propagandístico da memória e

da identidade coletiva que a Cúria queria fixar e perpetuar, a imagem de Anchieta não é a de um santo missionário da província brasileira; é a de um santo missionário apóstolo do Ocidente, representante daquela que se apresentava como a mais importante ordem religiosa missionária da cristandade universal. Essa é a representação de José de Anchieta que também aparece na maior parte das suas muitas biografias seiscentistas impressas em diversos pontos da Europa, escritas em diferentes línguas e em formatos populares.

A ampla divulgação dessa memória e identidade comuns, tanto através de obras grandiosas de autocelebração, produzidas em formatos mais caros, quanto em relações, elogios e biografias mais acessíveis, tinha como alvos os públicos interno e externo à Ordem. Internamente, a circulação de um discurso histórico e edificante sobre a Companhia e seus principais membros, caracterizado sobretudo pelos ideais de universalidade e de “vocação missionária”, deveria direcionar os companheiros em formação e os missionários atuantes nas mais diferentes e distantes partes do mundo a seguirem o mesmo “espírito”, isto é, o apostolado religioso de alcance universal. O objetivo era uniformizar e disciplinar as formas de ação e os comportamentos dos membros de uma Ordem que se tornara muito numerosa, acentuando o seu caráter religioso e espiritual. A expansão numérica e geográfica, na percepção do governo geral, havia colaborado para que o objetivo primário da Companhia de propagar, doutrinar e defender a fé cristã tivesse sido deixado de lado.

Assim como fizeram os biógrafos de Anchieta no Brasil, a Cúria e os companheiros europeus também propagandearam essa identidade jesuítica para responder às críticas e aos ataques externos que a Ordem sofria desde a sua fundação. Uma das principais origens dessas ofensivas era a mesma que originara os enfrentamentos no Brasil: a proposta apostólica da Companhia, considerada por muitos excessivamente inserida nos debates e decisões políticas das sociedades onde se instalava. Porém, se na América lusa, as acusações se relacionavam ao controle indígena, na Europa, as críticas e ataques envolviam questões diversas, como a percepção construída pelos opositores de que o apostolado religioso jesuítico dissimulava tentativas de subordinar a autoridade e os interesses dos governos seculares à autoridade e aos interesses da Igreja de Roma e da própria Companhia. Nesse sentido, a Cúria se empenhou em divulgar uma autorrepresentação que enfatizasse o caráter religioso e espiritual do apostolado da Ordem em todo o mundo. Foi com o mesmo intuito que apoiou a divulgação de representações santificadas de seus membros e as iniciativas de canonizar vários deles, bem como a disseminação de uma memória institucional diretamente associada à trajetória de Cristo e dos apóstolos. Por isso tantos textos, panfletos, imagens, festas de canonização e celebrações litúrgicas públicas foram produzidos e propagandeados no Seiscentos europeu. Estas eram as

várias formas que o discurso propagandístico da Companhia assumia para convencer comunidades e governos católicos de que uma ordem que era formada por tantos mártires, beatos, santos e homens de extrema virtude certamente agia sob as bênçãos de Deus. Ou seja, assim como os confrades do Brasil, foi pela via simbólica do sagrado que a Cúria Geral buscou fortalecer social e politicamente a Ordem junto a interlocutores eclesiásticos e seculares, e contrapor os discursos de oposição.

A ampla circulação da representação santificada de José de Anchieta como exemplar mais destacado no Ocidente da Companhia missionária e universal, veiculada pelas muitas biografias e por algumas obras coletivas importantes, bem como o apoio direto da Cúria ao seu processo de canonização confirmam que a sua figura foi apropriada no Seiscentos para compor a ampla propaganda missionária da Ordem na Europa, produzida para fortalecer a Companhia em seus embates no Velho Mundo.

De fato, na primeira metade do século XVII, José de Anchieta fora escolhido para ocupar o lugar de representante ocidental do glorioso apostolado universal e missionário da Companhia de Jesus, autorrepresentação que a Cúria jesuítica tentava consolidar por meio de beatificações e canonizações dos seus membros mais insígnies. A nosso ver, essa é a principal explicação para o notório empenho do governo geral em promover a fama de santidade e pressionar pelo andamento acelerado do processo de canonização do confrade do Brasil. Nem mesmo Inácio de Azevedo e seus companheiros, já considerados “mártires do Brasil” na mesma época, foram alvos de uma divulgação hagiográfica tão expressiva ou da rapidez que se verificou na primeira fase do processo de Anchieta, entre os anos 1620 e 1630⁷¹⁶. Na segunda metade do Seiscentos, representações heroicas e santificadas de outros missionários da Companhia na América vieram lhe fazer concorrência⁷¹⁷. Porém, durante as primeiras décadas desse século, o governo geral dos jesuítas buscou transformar a imagem de José de Anchieta na

⁷¹⁶ O primeiro registro biográfico sobre Inácio de Azevedo é de 1645, “Breve relacion de la vida y martirio del V.P. Ignazio de Azevedo”, de Joseph Centolani. Cf. SOMMERVOGEL, Carlos. **Bibliothèque de la Compagnie de Jesus**. Paris: Auguste Picard, 1932. t.11, p.1372. Antes disso, ele e seus companheiros só apareceram em obras coletivas ou mencionados em biografias de outros jesuítas, como Inácio de Loyola e Francisco Borgia. Cf. MAURÍCIO, Domingos. Beatos Inácio de Azevedo e 39 companheiros mártires. **Didaskalia**, Lisboa, v.8, p.89-156, 1978.

⁷¹⁷ O jesuíta Pedro Claver, que atuou por décadas como missionário no Vice-Reino de Nova Granada durante a primeira metade do século XVII, e foi canonizado no século XIX, teve a sua primeira biografia impressa em 1657. Cf. NEVEU, Gérard. La fabrique d’un saint missionnaire jésuite dans la longue durée (XVIIe, XVIIIe et XIXe siècles): Pedro Claver (1580-1654) entre rhétorique, théologie et histoire. **Les Dossiers du Grihl**, n.2015-01, 2015. Disponível em < <http://dossiersgrihl.revues.org/6318> >. Acesso em: 16 Fev. 2016. Os Padres Roque González, Alfonso Rodríguez e Juan del Castillo, que morreram martirizados em 1628 na província jesuítica do Paraguai, foram canonizados no século XX, mas, nas décadas seguintes à sua morte, não foram alvos de divulgação relevante. Cf. CARAYON, Auguste. **Bibliographie historique de la Compagnie de Jésus**. Paris: Auguste Durand Libraire, 1864.

do santo Apóstolo do Ocidente, na expectativa de que trouxesse tanto prestígio e influência para a Ordem quanto a canonização de Xavier, que o confirmou como “Apóstolo do Oriente” para a Europa católica, trouxera.

As biografias seiscentistas do padre publicadas no Velho Mundo ecoaram a identidade coletiva promovida pela Cúria e disseminaram a figura santificada de Anchieta. Contudo, o fato de serem tão numerosas e publicadas em um período razoavelmente curto de tempo (entre 1617 e 1670), mas em contextos geográficos, políticos e culturais tão diversos dentro do cenário europeu, aponta para prováveis ressignificações e usos específicos que a representação de um missionário do ultramar poderia encontrar quando chegasse à Europa. Assim, a figura de Anchieta que circulou por meios dos impressos biográficos foi apropriada de maneiras diversas, em diálogo com os contextos de recepção dos textos. Combatente de herege, catequizador e civilizador incansável de gentios e cristãos, cristão exemplar, religioso perfeito em virtudes, santo taumaturgo e profeta foram algumas das facetas de Anchieta que ganharam ênfases distintas e edificaram diferentes públicos conforme os lugares onde a sua imagem era apresentada.

No entanto, apesar de a representação de Anchieta propagada com o apoio da Cúria Geral excluir o caráter político do seu apostolado, as biografias o mantiveram. Assim, enquanto a imagem de Anchieta que aparece em obras comemorativas e coletivas da Companhia, e nos “Elogios” que circularam quando o seu processo de canonização foi oficialmente introduzido na Santa Sé, se concentra na perfeição das suas virtudes, nas demonstrações da sua santidade e na universalidade do seu apostolado cristão, nas biografias, a representação de Anchieta comporta todos esses aspectos, mas inclui a sua agência política, principalmente na forma de orientações e conselhos a moradores e autoridades do Brasil.

A comparação entre as representações de Anchieta veiculadas com o apoio direto da Cúria jesuítica e aquelas divulgadas localmente, em geral por iniciativa de algumas províncias europeias da Ordem, aponta para a circulação de identidades semelhantes, mas não coincidentes entre os jesuítas europeus ao longo do século XVII. O governo geral, principalmente os de Claudio Aquaviva e de Muzio Vitelleschi, censurou, por um lado, os envolvimento políticos locais dos companheiros; por outro, instigou e tentou mesmo impor sobre o corpo jesuítico um caráter eminentemente espiritual e religioso ao seu apostolado. Fez isso por meio da comunicação institucional, de visitantes, mas também através da divulgação interna de uma memória e identidade coletivas que enfatizavam esses aspectos. As representações do Padre Anchieta que as suas biografias seiscentistas veiculam, contudo, demonstram que a agência política, baseada na teoria do poder indireto da Igreja, elaborada e divulgada inclusive por

teólogos da Companhia, era um elemento identitário forte e disseminado entre os confrades do Velho Mundo, parte importante da sua autorrepresentação, da qual não abriram mão, mesmo sob a censura da Cúria Geral. Nesse sentido, a apropriação da imagem de Anchieta oriunda da biografia escrita pela Padre Pero Rodrigues por parte dos jesuítas europeus se aproxima, de maneira significativa, da identidade missionária que os companheiros do Brasil promoviam através da figura do falecido padre. Porém, em outros aspectos, as representações construídas no Novo e no Velho Mundo se diferenciavam, pois estavam associadas a propostas identitárias diversas.

A comparação entre a representação de Anchieta divulgada pela Cúria, inclusive a que aparece nas biografias europeias, e a que é propagandeada pela província do Brasil, tanto através do texto de Rodrigues quanto pelo de Vasconcelos, aponta não apenas para a coexistência de propostas identitárias diversas dentro da Ordem, como para utilizações conflitantes das representações do padre nas dinâmicas internas da Companhia.

O governo geral jesuítico promoveu a ampla projeção, interna e externa, da figura de José de Anchieta como Apóstolo do Ocidente, missionário extremamente dedicado à catequese e à civilização cristã do gentio, perfeito nas virtudes morais (cardeais) e espirituais (teológicas), e instrumento da vontade divina. A promoção dessa representação estava ligada à uma proposta de uniformização e disciplinamento do comportamento e da atuação apostólica dos membros, que foram chamados a desenvolver com mais afinco a sua espiritualidade e o seu apostolado religioso junto a todos os povos: pagãos, infiéis, hereges, cristãos. A ênfase na representação de Anchieta enquanto missionário extremamente virtuoso, santificado e dedicado à instrução e propagação da fé e dos costumes cristãos na parte ocidental do mundo deveria, portanto, edificar os companheiros a se adequarem a essa proposta identitária defendida pela Cúria, centrada no sentido religioso do apostolado jesuítico. Apresentada, principalmente por meio de obras coletivas, como própria a qualquer membro da Ordem, tal identidade apagava as particularidades locais da atuação jesuítica nas diferentes sociedades onde a Companhia havia se instalado. O objetivo era fortalecer tanto a unidade do corpo religioso, por meio da uniformização do sentido do fazer apostólico, a despeito da diversidade de contextos de atuação, quanto a sua obediência à Cúria romana, cabeça que dirigia o corpo para a realização do propósito maior da Companhia em todo o mundo: difundir e defender a fé “ad maiorem Dei gloriam”.

Se o governo geral da Ordem procurou se utilizar da figura de Anchieta para fortalecer a sua autoridade central, promover a unidade entre as partes e instigar o caráter estritamente religioso do apostolado missionário jesuítico, a província do Brasil se apropriou da imagem do

confrade para promover perspectivas contrárias a estas. Isto é, nas biografias de Rodrigues e de Vasconcelos, Anchieta representa o sucesso das adaptações locais na realização da missionação do gentio, ao contrário da proposta uniformizadora e generalista da Cúria; a narrativa sobre o apostolado bem-sucedido decorrente das adaptações locais às regras gerais traz implícita a afirmação da tendência autonomista do governo da província brasileira, postura contrária às imposições da autoridade central romana. A identidade missionária que Anchieta representa nas biografias feitas na missão brasileira se baseia no apostolado religioso e moral que se estende a questões políticas, uma vez que as lideranças seiscentistas da província apoiavam e adaptaram à realidade luso-brasileira o exercício do poder indireto da Igreja sobre as sociedades políticas seculares. Por isso Anchieta é retratado repreendendo os moradores e defendendo os limites justos e legais da escravidão indígena, prevendo assaltos aos aldeamentos administrados pelos companheiros e interferindo na situação, aconselhando as lideranças civis no governo da gente e da terra, sempre no sentido de garantir a prevalência da fé, dos costumes e das leis cristãs e, assim, encaminhar a salvação espiritual de todos.

O objetivo final do apostolado deste Anchieta representado pelos padres do Brasil é o mesmo daquele propagado com o apoio da Cúria. Os caminhos para alcançá-lo é que são diferentes. Enquanto o governo romano proibia o envolvimento dos jesuítas em tarefas e debates de caráter temporal, sob o argumento de que os desvirtuariam do seu objetivo maior, os companheiros do Brasil defendiam, inclusive através da sua representação de Anchieta, a particularidade do seu contexto missionário, no qual somente através do envolvimento em questões temporais o fim espiritual seria alcançado.

Por fim, ao divulgar a figura de Anchieta como Apóstolo do Ocidente, a Cúria fez do religioso um representante da identidade universal da Companhia, identidade com a qual o governo romano esperava alcançar maior obediência interna e maior prestígio externo para a Ordem. Já as biografias anchietanas escritas na América lusa procuraram relacionar com clareza a imagem santificada de José de Anchieta à província jesuítica brasileira. A sua caracterização hagiográfica não visava compor um panteão de santos de uma Companhia universal abençoada por Deus, como a representação divulgada pela Cúria pretendia, mas legitimar a autonomia de uma província através da santificação oficial e discursiva de um missionário fortemente associado às suas estratégias de funcionamento particulares⁷¹⁸. Assim, quando Rodrigues e

⁷¹⁸ As três primeiras biografias de José de Anchieta escritas no Brasil, as de Caxa, Rodrigues e Simão de Vasconcelos exemplificam a interpretação formulada por Michel de Certeau sobre o discurso hagiográfico enquanto documento sociológico. Isto é, “A vida de santo se inscreve na vida de um grupo, Igreja ou comunidade. Ela supõe que o grupo já tenha uma existência. Mas representa a consciência que ele tem de si mesmo, associando uma *imagem* a um *lugar*”. (CERTEAU, Michel de. *A escrita da História*, p.268, grifo do autor). No caso das

Vasconcelos identificam Anchieta como “Apóstolo do Brasil” e como “segundo Adão” não pretendiam demonstrar que a província brasileira era parte de uma ordem religiosa triunfante e abençoada em seu apostolado universal, mas que era, ela mesma, uma unidade missionária vitoriosa, cujo apostolado fora publicamente aprovado por Deus através de um santo.

Em suma, enquanto a Cúria se utilizou de uma determinada representação de José de Anchieta para promover a unidade, a centralização das decisões e a obediência coletiva, a província brasílica divulgou a sua imagem de Anchieta com o fim de defender e legitimar uma identidade missionária própria, não totalmente inversa àquela proposta pelos confrades europeus, mas melhor adaptada às necessidades e interesses dos jesuítas do Brasil.

biografias anchietanas, o intuito dos autores, principalmente de Rodrigues e de Vasconcelos, era o de relacionar com clareza a imagem santificada de José de Anchieta à província jesuítica do Brasil e, assim, produzir uma autorrepresentação da missão brasileira caracterizada pelos atributos virtuosos e pelo apostolado religioso e político encarnados por Anchieta.

Referências

FONTES

Fontes manuscritas

1) Biografias:

CAXA, Quirício. **Breve Relação da Vida e Morte do Padre José de Anchieta, quinto provincial que foi do Brasil recolhida por ordem do Padre Provincial Pero Roiz.** [1598]. (ARSI, Bras.15 – II, f.447r-f.453r)

RODRIGUEZ, Pero. **Vida do Padre Jose de Anchieta da Companhia de Jesu. Quinto Provincial q foy da mesma Companhia no Estado do Brazil.** Escrita pello Padre Pero Rodriguez da mesma Compa. Theologo, natural d' Évora e setimo Provincial da mesma Provincia, [1607?]. (APUG, n.1067)

ROIZ, Pero. **Vida do Padre Joze de Anchieta da Companhia de Jesu. Quinto Provincial q foy da mesma Companhia no Estado do Brazil.** Escrita pelo Padre Pero Roiz, natural da Cidade de Evora e sétimo Provençal da mesma Provincia, [1609?]. (BNP, microfilme F.4133)

2) Processos eclesiásticos da causa de beatificação de José de Anchieta no século XVII:

ASV, **Congregazione dei Riti**, Processus

n.302 [*Processo Informativo Ordinário do Rio de Janeiro* de 1620-1622; *Processo Informativo Ordinário de São Paulo* de 1620-1622],

n.303 [*Processo Informativo Ordinário de Olinda* de 1619; *Processo Informativo Ordinário da Bahia* de 1620-22],

n.304 [*Processo Apostólico do Rio de Janeiro* de 1627-28 traduzido para latim],

n. 305 [*Processo Apostólico de São Paulo* de 1627-1628],

n. 307 [*Processos Apostólicos de Lisboa e de Évora* de 1626-1627],

n 314 [*Processo Apostólico do Rio de Janeiro* de 1627-1628],

n. 315 [*Processo Apostólico sobre non cultu da Bahia* de 1664-1665],

n. 317 [*Processo Apostólico de São Paulo* de 1627-1628 traduzido para italiano],

n. 320 [processo de reabertura oficial da causa de Anchieta na Sagrada Congregação dos Ritos em 1652]

APG, **Fondo Anchietta**, 1032, n.9 [*Processo Apostólico de Olinda*, 1628-1629], n.35 [*Processo Informativo do Rio de Janeiro* de 1622]

PATEO DO COLLEGIO

Processo Informativo do Rio de Janeiro de 1602 e 1603

Processo Informativo do Rio de Janeiro de 1620-1622

Processo Informativo da Bahia sobre vida e milagres de 1619-1620

Processo diocesano da Bahia de 1650

3) Outras:

ARSI, **Congregationes Provinciales**, 51, 55, 71, 75, 76

ARSI, **Fondo Gesuitico**, n.664, f.19-20; f.91-93 [censura das biografias de José de Anchietta de 1617 e de 1621]

ARSI, **Provincia Brasiliae**, n.3 (I), n.3 (II), n. 5 (I), n. 8 (I), n. 15 (II), n. 26

ARSI, **Provincia Lusitania**, n.74, n.75

ARSI, **Vitae**, n.153 [biografias de José de Anchietta]

ACDS, **Index**, Reg.Decr.S.D.1592-1654 [registros do andamento do processo de Anchietta na antiga Congregação dos Ritos]

APG, **Fondo Anchietta**, 1032, n.11 [memoriais de 1705 e 1721 sobre a causa], n.33 [cartas postulatórias entre 1649 e 1651], n.42 [cartas manuscritas entre 1652 e 1667], n.43 [sumário do andamento dos processos entre 1624 e 1630 em Roma], n.45 [Instruções para o processo de “non cultu”, 1656?], n.47 [gastos da causa de Anchietta no século XVIII]

ASV, **Fondo Gesuiti**, n. 13, 45, 47, 59

ASV, **Miscellanea**, Armadio I, n.67 [documentos sobre as relações diplomáticas entre Portugal, Espanha e a Santa Sé]

ASV, **Fondo Nunziatura Apostolica di Lisbona**, Divisione I, n.1, fasc.3, sezione 7^a, doc. I, II, III, IV, V [correspondências sobre a Guerra da Restauração e período posterior]

ELOGII di Padri Gesuiti che si leggevano nel Reffetorio della Casa Professa del Gesù di Roma. (BNCR, **Fondo Gesuitico**, GES.1151)

ANTT, **Fundo MNEJ** (Ministério dos Negócios Eclesiásticos e da Justiça) – maço 62, caixa 50, n.1 [inventários das livrarias de colégios da Companhia de Jesus em Portugal].

Fontes impressas

1) Biografias:

ASTRIA, Giovanni Battista. **Vita del P. Giosefo Anchietà Della Compagnia di Giesù.** Bologna: Herede del Benacci, 1643; 1651; 1658; 1670.

BERETÁRIO, Sebastião. **Josephi Anchietae Societatis Jesu Sacerdotis in Brasilia defuncti Vita. Ex iis quae de eo Petrus Roterigus Societatis Jesu Praeses Provincialis in Brasilia quatuor libris Lusitanico idiomate collegit, aliisque monumentis fide dignis.** Lugduni (Lyon): Sumptibus Horatij Cardon, 1617; Coloniae Agrippinae: Apud Ioannem Kinchirem sub Monocerate, 1617.

_____. **Leben des Ehrwürdigen P. Jos. Anchietae der Societat Jesu Priesters.** Ingolstatt, 1620.

CAXA, Quirício. **Breve relação da vida e morte do padre José de Anchietà.** Porto, Memorial de Várias Cartas e Cousas de Edificação dos da Companhia de Jesus, p.125-147, 1942.

_____. **Vida e morte do Pe. José de Anchietà.** Introdução e aparato crítico de Joaquim Ribeiro. Rio de Janeiro: Secretaria Geral de Educação e Cultura/ Cultural Vida, 1957.

_____. Breve relação da vida e morte do padre José de Anchietà. **Cadernos de História.** São Paulo: Obelisco, 1965. n.10.

CAXA, Quirício; RODRIGUES, Pero. **Primeiras biografias de José de Anchietà.** Introdução de Hélio Abranches Viotti, S.J. São Paulo: Ed. Loyola, 1988.

D'OUTREMANN, Pierre. **La Vie Miraculeuse Du P. Joseph Anchietà de la Compagnie de Jesus: écrite em portugais par le P. Pierre Roderiges puis en latin, augmentée de beaucoup, par le P. Sebastian Beretaire, finalement traduite du latin en françois par un Religieux de la mesme Compagnie.** Douay: De l'imprimerie de Marc Wyon, 1619.

FLORI, Luigi. **Vita del p. Giuseppe Ancheta della Compagnia di Giesù. Scritta in lingua latina dal p. Sebastiano Berettari i cinque libri, e tradotta nella spagnola, e diuisa in capi dal p. Stefano Paternina della medesima Compagnia. Et vltimamente in questa nostra volgare italiana ridotta, dal p. Lodouico Flori dell'istessa religione.** Messina: Heredi di Pietro Brea, 1639.

MONTEIRO, Manoel. **Compendio Panegyrico do P.J. Anchietà.** Lisboa: por Henrique Valente de Oliveira, 1660.

PATERNINA, Estevão de. **Vida del Padre Joseph De Anchieta De La Compañia De Iesus, Y Provincial Del Brasil**. Salamanca: En la Empronta de Antonia Ramirez Viuda, 1618; Em Barcelona, Per Estevam Liberos, 1622.

RODRIGUES, Pero. Vida do Padre José de Anchieta. **Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Tipografia Leuzinger, 1897. v.19, p.1-49.

_____. Vida e milagres do Padre José de Anchieta. **Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Oficina de Artes Gráficas da Biblioteca Nacional, 1907. v.29, p.181-287.

ROIZ, Pero. **Vida do Padre José de Anchieta da Companhia de Jesus**. Salvador: Livraria Progresso Editora, 1955.

SANMARTIN, Baltasar de Anchieta Cabrera y. **Compendio de la vida de el Apostol de el Brasil, Nuevo Taumaturgo, y grande Obrador de maravillas, V.P. Joseph de Anchieta**. Jerez de la Frontera: [s.n.], 1677.

SGAMBATA, Scipione. **Breve Elogio della vita del P.Gioseffo Anceta della Compagnia di Giesu. Il quale com grido universale di Santità, e di Miracoli morì nel Brasile à 9 di Giugno 1597 dopo haver ivi speso 44 anni in predicar la S.Fede**. Stampato ad istanzia del Prefetto, e Fratelli della Congregatione di Chierici dell'Assunta nel Colleggio della Compagnia di Giesù in Napoli. Nápoles: Per Lazzaro Scoriggio, 1624.

_____. **Elogio della vita del P.Gioseffo Anceta della Compagnia di Giesu. Il quale com grido universale di Santità, e di Miracoli morì nel Brasile à 9 di Giugno 1597 dopo haver ivi speso 44 anni in predicar la S.Fede**. Stampato ad istanzia del Prefetto, e Fratelli della Congregatione di Chierici dell'Assunta nel Colleggio della Compagnia di Giesù in Napoli. Nápoles: Per Lazzaro Scoriggio, 1624. (cartaz)

_____. **Elogio della vita del P.Gioseffo Anceta della Compagnia di Giesu. Il quale com grido universale di Santità, e di Miracoli morì nel Brasile à 9 di Giugno 1597 dopo haver ivi speso 44 anni in predicar la S.Fede**. Stampato ad istanzia del Prefetto, e Fratelli della Congregatione di Chierici dell'Assunta nel Colleggio della Compagnia di Giesù in Napoli. Nápoles: Per Lazzaro Scoriggio, 1631. (cartaz)

_____. **Elogio del Padre Gioseffo Anceta della Compagnia di Giesù. Il quale com grido universale di Santità, e di Miracoli morì nel Brasile à 9 di Giugno 1597 dopo haver ivi speso 44 anni in predicare la Santa Fede; come si hà da i Processi, che sono nelle Ruote Romane**. In Napoli, Como, Reggio, & in Bologna, presso Theodoro Marcheroni, e Clemente Ferroni, 1624.

_____. **Elogio del P. Gioseffo Anceta della Compagnia di Giesu. Il quale con grido universale di Santita, e di miracoli mori nel Brasile a 9. Giugno del 1597 dopo haver ivi speso 44 anni in predicar la S.Fede.** In Napoli; & in Firenze: per Pietro Cecconcelli, 1624.

_____. **Eloge du P. Joseph Anquieta de la Compagnie de Jesus.** Paris: Chez Sebastien Cramoisy, 1624; Bordeaux: Pierre de la Court, 1625.

VASCONCELOS, Simão de. **Vida do Venerável Padre José de Anchieta da Companhia de Jesus.** Lisboa: João da Costa, 1672.

_____. **Vida do Venerável Padre José de Anchieta da Companhia de Jesus.** Porto: Lello & Irmão Editores, 1953.

VIOTTI, Hélio Abranches, S.J. **Anchieta, o apóstolo do Brasil.** São Paulo: Ed. Loyola, 1966.

Vita del Padre Giosefo Anchieta Religioso della Compagnia Di Gesu, Apostolo del Brasil. Composta in Latino dal Padre Sebastiano Beretario della medesima Compagnia, Et nel volgare Italiano ridotta da un divoto Religioso. Turim: Per gli HH. di Gio. Dom. Tarino, 1621.

2) Artigos de jornais e revistas sobre a canonização de José de Anchieta:

ALENCASTRO, Luis Felipe de. Santo Anchieta dos poucos. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 20 jul. 2014. Ilustríssima. Disponível em <http://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2014/07/1487533-santo-anchieta-dos-poucos.shtml>

ARIAS, Juan. Mais que uma canonização. **El País**, Rio de Janeiro, 03 abr. 2014. Disponível em: http://brasil.elpais.com/brasil/2014/04/04/opinion/1396565074_298085.html

DANTAS, Tiago. Canonização de José de Anchieta foi reconhecimento ao trabalho dos jesuítas, dizem historiadores. **O Globo**, Rio de Janeiro, 03 abr. 2014. Disponível em: < <http://oglobo.globo.com/brasil/canonizacao-de-jose-de-anchieta-foi-reconhecimento-ao-trabalho-dos-jesuitas-dizem-historiadores-12078213>>

LOPES, Adriana Dias. Um santo para o Brasil. **Revista Veja**, São Paulo, 12 mar. 2014. p.89.

SANTO de casa não faz milagre. **Carta Capital**, 04 abr. 2014. Disponível em: < <http://www.cartacapital.com.br/revista/794/santo-de-casa-nao-faz-milagre-9413.html>>

3) Outras:

CAPÍTULOS que Gabriel Soares de Sousa deu em Madrid ao Sr. D. Cristovam de Moura contra os padres da Companhia de Jesus que residem no Brasil, com umas breves respostas dos mesmos padres que deles foram avisados por um seu parente a quem os ele mostrou. In: **ABNRJ**, Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, v.62, p.347-381, 1942

CARNEIRO, Francisco. Resposta a uns capítulos, ou libelo infamatório, que Manuel Jerônimo procurador do Conselho na cidade do Rio de Janeiro com alguns apaniguados seus fez contra os Padres da Companhia de Jesus da Província do Brasil, e os publicou em juízo e fora dele, em junho de 1640. In: LEITE, Serafim. **HCJB**. Rio de Janeiro: INL; Lisboa: Portugália, 1938-1950, t.6, apêndice C, p.572-588.

D'OUTREMANN, Pierre, S.J., et al. **Tableaux des personnages signalés de la Compagnie de Jésus exposés en la solennité de la Canonization des SS. Ignace e Franc.Xavier celebree par le College de la Comp. de Jesus**. Douay: Chez Baltazar Bellere, 1623.

IMAGO Primi Saeculi Societatis Iesu a Provincia Flandro-Belgica eiusdem-Societatis repraesentata. Antuerpiae: Ex. Officina Plantiniana Balthasar's Moreti, 1640.

NÓBREGA, Manuel da. Diálogo sobre a conversão do gentio, in: LEITE, Serafim. **Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil**. São Paulo: Comissão do IV Centenário da cidade de São Paulo, 1954. v.2, p.317-345.

VASCONCELOS, Simão de. **Vida do Padre João de Almeida da Companhia de Jesus**. Lisboa: Oficina Craesbeeckiana, 1658.

VASCONCELOS, Simão de. **Chronica da Companhia de Jesus do Estado do Brasil**. Lisboa: Henrique Valente de Oliveira, Impressor delRey N.S., 1663.

_____. **Notícias curiosas e necessárias das cousas do Brasil**. Lisboa: Oficina de João da Costa, 1668. (BNP, microfilme F.R. 452)

_____. **Crônica da Companhia de Jesus do Estado do Brasil**. Petrópolis: Editora Vozes, 1977, 2v.

_____. **Notícias curiosas e necessárias das cousas do Brasil**. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2001.

BIBLIOGRAFIA

Dicionários bibliográficos:

BACKER, Alois de; BACKER, Augustin de, S.J. **Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus**. Liège: L. Grandmont-Donders, 1853-1861. 7v.

CARAYON, Auguste, S.J. **Bibliographie historique de la Compagnie de Jésus**. Paris: Auguste Durand Libraire, 1864.

_____. **Bibliographie historique de la Compagnie de Jésus**. Genebra: Slatkine Reprints, 1970.

MOUTINHO, Murilo, S.J. **Bibliografia para o IV centenário da morte do Beato José de Anchieta**. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

O'NEILL, Charles E., S.J.; DOMÍNGUEZ, Joaquín Ma., S.J. (dir.). **Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús Biográfico-temático**. Roma-Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2001. 4v.

POLGÁR, László. S.J. **Bibliographie sur l'Histoire de la Compagnie de Jésus (1901-1980)**. Roma: IHSI, 1990. v. 3.

SOMMERVOGEL, Carlos, S.J. **Bibliothèque de la Compagnie de Jésus**. Bruxelas: Oscar Schepens; Paris: Alphonse Picard, 1890-1932. 9v.

Obras gerais:

AGNOLIN, Adone. **História das religiões: perspectiva histórico-comparativa**. São Paulo: Paulinas, 2013.

AGUILAR, Jurandir Coronado. **Conquista espiritual: a história da evangelização na Província Guairá na obra de Antônio Ruiz de Montoya, S.I. (1585-1652)**. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2002.

ALDEN, Dauril. **The making of an enterprise. The Society of Jesus in Portugal, its Empire, and beyond: 1540-1750**. Stanford: Stanford University Press, 1996.

ALENCASTRO, Luis Felipe de. **O Trato dos Viventes**. A formação do Brasil no Atlântico Sul. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ASSUNÇÃO, Paulo de. **Negócios Jesuíticos**. São Paulo: Edusp, 2004.

AUTO de inventário e avaliação dos livros achados no Colégio dos Jesuítas do Rio de Janeiro e sequestrados em 1775. **Revista do IHGB**, v. 301, p. 212-259, out.-dez. 1973. Disponível em: <https://ihgb.org.br/publicacoes/revista-ihgb/itemlist/filter.html?searchword285=301&moduleId=150&Itemid=174>

AZEVEDO, João Lúcio de. **História de Antonio Vieira**. São Paulo: Alameda, 2008. 2 v.

BALDINI, Ugo. **Legem impone subactis**. Studi su filosofia e scienza dei gesuiti in Italia. 1540-1632. Roma: Bulzoni Editore, 1992.

BARBOSA, Maria de Fátima Medeiros. **As letras e a cruz**: pedagogia da fé e estética religiosa na experiência missionária de José de Anchieta, S.J. (1534-1597). Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2006.

BIASIORI, Lucio. Il controllo interno della produzione libraria nella Compagnia di Gesù e la formazione del Collegio dei Revisori generali (1550-1650). In: **CENSURA, riscrittura, restauro. Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa**. Classe di Lettere e Filosofia. Pisa: Edizioni della Normale, serie 5, 2010, 2/1, p.221-250.

BÍBLIA Sagrada. Edição da palavra viva. Traduzida das línguas originais com uso crítico de todas as fontes antigas pelos missionários capuchinhos de Lisboa. São Paulo: Stampley Publicações, 1974.

BIRELEY, Robert. **The Jesuits and the Thirty Years War: kings, courts and confessors**. Cambridge: University Press, 2003.

BLOCH, Marc. **Os reis taumaturgos**. O caráter sobrenatural do poder régio: França e Inglaterra. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

BLUTEAU, Rafael. **Vocabulário português e latino**. Coimbra: Colégio das Artes da Companhia de Jesus, 1720.

_____. **Diccionario da língua portuguesa**. Lisboa: na oficina de Simão Thaddeo Ferreira, 1789.

BOUZA ÁLVAREZ, Fernando J. **Del escribano a la biblioteca: la civilización escrita europea en la Alta Edad Moderna (siglos XV-XVIII)**. Madri: Editorial Síntesis, 1997.

BOXER, Charles R. **Salvador de Sá e a luta pelo Brasil e Angola (1602-1686)**. São Paulo: Editora Nacional / Editora da USP, 1973.

BRANDÃO, Antônio Jackson de Souza. **A Guerra dos Trinta Anos: imagens de um período de transição**. Disponível em: <www.academia.edu/5375559/A_GUERRA_DOS_TRINTA_ANOS_IMAGENS_DE_UM_PERÍODO_DE_TRANSIÇÃO>

BROGGIO, P., et al. (ed.). **I gesuiti ai tempi di Claudio Acquaviva**. Strategie politiche, religiose e culturali tra Cinque e Seicento. Brescia: Morcelliana, 2007.

BROGGIO, Paolo. **La teologia e la politica**. Controversie dottrinali, Curia romana e Monarquia spagnola tra Cinque e Seicento. Florença: Leo S. Olschki Editore, 2009.

BOUCHON, George. **Histoire d'une imprimerie bordelaise, 1600-1900**: Les imprimeries G.Gounouilhou, La Gironde, La Patite Gironde. Bordeaux, 1901.

BURKE, Peter. How to be a Counter-Reformation Saint? In: BURKE, Peter. **The historical anthropology of early modern Italy: essays on perception and communication**. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. p.48-62.

CAFFIERO, Marina. Santità, politica e sistema di potere. In: GAJANO, Sofia Boesch (org.). **Santità, culti, agiografia**. Temi e prospettive. Roma: Viella, 1997, p. 363-371.

CAMENIETZKI, Carlos Ziller. O Paraíso Proibido. A censura à Chronica de Simão de Vasconcelos em 1663. In: FIGUEROA, Luis Milliones; LEDEZMA, Domingo (org.). **El saber de los jesuitas, historias naturales y el Nuevo Mundo**. Madrid: Iberoamericana, 2002. p. 109-134.

_____. O papa, os bispos e os reis. A restauração da independência política de Portugal e o problema da Igreja Lusitana (1640-1668). In: AGNOLIN, Adone, et al. (org.). **Contextos missionários: religião e poder no Império português**. São Paulo: Hucitec-Fapesp, 2011, p.110-123.

_____. **O Paraíso Proibido**. A censura ao paraíso brasileiro, a Igreja portuguesa e a Restauração de Portugal entre Salvador, Lisboa e Roma. Rio de Janeiro: Editora Multifoco, 2014.

CANTÚ, Francesca. Il generalato di Claudio Acquaviva e l'identità missionaria della Compagnia di Gesù. Note e prospettive sulle missioni americane. In: **A Companhia de Jesus na Península Ibérica nos séculos XVI e XVII: espiritualidade e cultura**. Actas do Colóquio Internacional. Instituto de Cultura Portuguesa da Faculdade de Letras da Universidade do Porto/Centro Inter-Universitário de História da Espiritualidade da Universidade do Porto, v.1, p.151-170, maio de 2004.

Disponível em: < <http://ler.letras.up.pt/site/default.aspx?qry=id017id1148&sum=sim> >

CARDELLA, Lorenzo. **Memorie storiche de' cardinali della Santa Romana Chiesa**. t.7. Roma: Stamperia Pagliarini, 1793.

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

CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (org.). **Domínios da História**. Ensaios de teoria e metodologia. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de, ZERON, Carlos Alberto de M. R. Une mission glorieuse et profitable. Reforme missionnaire et économie sucrière dans la province jésuite du Brésil au début du XVIIe. Siècle. In: **Revue de synthèse**. Les Jésuites dans le monde moderne. Nouvelles approches. Paris: Centre international de synthèse, n. 2-3, p. 335-358, 1999.

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. **Operários de uma vinha estéril**. Os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil (1580-1620). Bauru: Edusc, 2006.

CATTO, Michela; MONGINI, Guido; MOSTACCIO, Silvia. (org.). **Evangelizzazione e Globalizzazione**. Le missioni gesuitiche nell'età moderna tra storia e storiografia. Società editrice Dante Alighieri, 2010.

CAVALLO, Guglielmo; CHARTIER, Roger (org.). **História da leitura no Mundo Ocidental**. São Paulo: Editora Ática, 1999. v.2.

CERTEAU. Michel de. **A escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CHAMBOULEYRON, Rafael. A evangelização do Novo Mundo: o plano do Pe. Manoel da Nóbrega. **Revista de História**, São Paulo, v. 134, p.37-47, 1996.

CHAMBOULEYRON, Rafael; BOMBARDI, Fernanda Aires. Descimentos privados de índios na Amazônia colonial (séculos XVII e XVIII). **Varia Historia**, Belo Horizonte, v.27, n.46, p.601-623, jul/dez. 2011.

CHARTIER, Roger (ed.). **The Culture of print**. Power and the uses of print in Early Modern Europe. Cambridge: Polity Press, 1989.

_____. **A história cultural**: entre práticas e representações. Lisboa: Difel, 1990.

_____. **À beira da falésia**: a história entre certezas e inquietudes. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2002.

COUTO, Jorge. Estratégias e métodos de missionação dos jesuítas no Brasil. In: **A Companhia de Jesus e a missionação no Oriente**. Actas do colóquio internacional promovido pela Fundação Oriente e pela revista Brotéria. Lisboa, p.65-83, 2000.

CRISCUOLO, Vincenzo; OLS, Daniel; SARNO, Robert J. (coord.). **Le cause dei santi**. Sussidio per lo studium. Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2012.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Imagens de índios do Brasil: o século XVI. **Estudos Avançados**, São Paulo, v.4, n.10, p.91-110, 1990.

CYMBALISTA, Renato. **Sangue, ossos e terras**: os mortos e a ocupação do território luso-brasileiro – séculos XVI e XVII. São Paulo: Alameda, 2011.

_____. A Companhia de Jesus nos séculos XVI-XVIII: uma comunidade global de mártires. In: XXVIII Simpósio Nacional de História, Florianópolis, 2015. **Anais eletrônicos**. Disponível em: <http://www.snh2015.anpuh.org/site/anaiscomplementares#R>

DALLA TORRE, Giuseppe. Santità ed economia processuale. L'esperienza giuridica da Urbano VIII a Benedetto XIV. In: ZARRI, Gabriela (org.). **Finzione e santità tra medioevo ed età moderna**. Turim: Rosenberg & Sellier, 1991, p.231-263.

_____. L'istituto del patronato e la congregazione 'de propaganda fide'. In: ZARRI, Gabriela (coord.). **Ordini religiosi, santità e culti**: prospettive di ricerca tra Europa e America Latina. Atti Del Seminario di Roma (21-22 giugno 2001). Lecce: Congedo Editore, 2003, p.1-23.

DANDELET, Thomas James. "Celestiale eroi" e lo "splendor d'Iberia". La canonizzazione dei santi spagnoli a Roma in età moderna. In: FIUME, Giovanna (coord.). **Il santo patrono e la città**. San Benedetto il Moro: culti, devozioni, strategie di età moderna Veneza: Marsilio Editori, 2000, p.183-198.

_____. **Spanish Rome: 1500-1700.** Virginia: Yale University/R.R. Donnelley & Sons, 2001.

DELFOSSÉ, Annick. From Rome to the Southern Netherlands: spectacular sceneries to celebrate the canonization of Ignatius of Loyola and Francis Xavier. In: DESILVA, Jennifer Mara (ed.). **The Sacralization of Space and Behavior in the Early Modern World.** Studies and Sources. [S.l.] Ashgate Publishing Company, 2015, p.141-159.

DELOOZ, Pierre. Per un studio sociologico della santità. In: GAJANO, Sofia Boesch (org.). **Agiografia altomedioevale.** Bologna: Il Mulino, 1976. p.227-258.

DITCHFIELD, Simon. How not to be a Counter-Reformation Saint: the attempted canonization of Pope Gregory X, 1622-1645. **Papers of the British School at Rome**, v.60, p.379-422, 1992.

_____. Il mondo della Riforma e della Controriforma. In: BENVENUTI, Anna, et al. **Storia della santità nel cristianesimo occidentale.** Roma: Viela, 2005, p.261-297.

_____. Thinking with Saints: Sanctity and Society in the Early Modern World. **Critical Inquiry**, v.35, n.3, p.552-584, 2009.

DIAS, Camila Loureiro; ZERON, Carlos Alberto. L'antijésuitisme dans l'Amérique portugaise (XVIe.-XVIIIe. siècle). In: FABRE, Pierre-Antoine; MAIRE, Catherine (dir.). **Les Antijésuites: discours, figures et lieux de l'antijésuitisme à l'époque moderne.** Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2010. p.563-583.

DOMPNIER, Bernard. La France du premier XVIIe siècle et les frontières de la mission. **Mélanges de l'École française de Rome.** Italie et Méditerranée, t.109, n.2, p.621-652, 1997. Disponível em: www.persee.fr/doc/AsPDF/mefr_1123-9891_1997_num_109_2_4507.pdf

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

FERNANDES, Maria de Lourdes Correia. Entre a família e a religião: a 'Vida' de João Cardim. **Lusitania Sacra**, Lisboa, n.5, p.93-120, 1993.

FEBVRE, Lucien; MARTIN, Henri-Jean. **The coming of the book.** The impact of printing, 1450-1800. Londres: NLB, 1976.

FIORINI, Luigi. Missioni della Compagnia di Gesù nell'agro romano nel XVII secolo. **Dimensioni e problemi della ricerca storica**, II, p.216-234, 1994. Disponível em: <http://dprs.uniroma1.it/sites/default/files/180.html>

FLECK, Eliane Cristina Deckmann. A morte no centro da vida: reflexões sobre a cura e a não-cura nas reduções jesuítico-guaranis (1609-75). **História, Ciências, Saúde**, Manguinhos, v.11, n.3, p.635-660, set.-dez., 2004.

_____. Beato, sim! Santo, não! José de Anchieta, de Apóstolo e Taumaturgo do Brasil a construtor da nacionalidade. **Clio**. Revista de Pesquisa Histórica, Recife, n.27-2, p.9-50, 2009.

FOUILLOUX, Étienne; HOURS, Bernard. (dir.). **Les jésuites à Lyon**. XVI-XX siècle. (S.l) ENS Editions, 2005.

FRANCO, José Eduardo. **O mito dos jesuítas**. Em Portugal, no Brasil e no Oriente (séculos XVI a XX). Lisboa: Gradiva, 2006. v.1.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. Apresentação. In: VARAZZE, Jacopo de. **Legenda Áurea**. Vidas de Santos. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p.11-25.

FRAZÃO DA SILVA, A.C.L. Reflexões metodológicas sobre a análise do discurso em perspectiva histórica: paternidade, maternidade, santidade e gênero. **Cronos**: Revista de História, Pedro Leopoldo (MG), n. 6, p. 194-223, 2002.

FRANZEN, Beatriz V. Os colégios jesuíticos no Brasil. **Brotéria**, Lisboa, v.155, p.69-91, julho/2002.

GAJANO, Sofia Boesch (org.). **Santità, culti, agiografia**. Temi e prospettive. Roma: Viella, 1997.

_____. **La santità**. Roma-Bari: Editori Laterza, 1999.

_____. Santità e miracolo: um rapporto tormentato. In: FIUME, Giovanna (coord.). **Il santo patrono e la città**. San Benedetto il Moro: culti, devozioni, strategie di età moderna. Veneza: Marsilio Editori, 2000, p.357-371.

GENTILCORE, David. Accomodarsi alla capacità del popolo: strategie, metodi e impatto delle missioni nel regno di Napoli, 1600-1800. **Mélanges de l'École française de Rome**. Italie et Méditerranée, t.109, n.2, p.689-722.

GEREMEK, Bronislaw. Igreja. In: GIL, Fernando (coord.). **Enclopédia Einaudi**. versão portuguesa. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1987. v.12, p.161-214.

GIANNINI, Guido. Formato. **Enciclopedia Italiana** (1932). Disponível em: < [http://www.treccani.it/enciclopedia/formato_\(Enciclopedia-Italiana\)/>](http://www.treccani.it/enciclopedia/formato_(Enciclopedia-Italiana)/>)

GÓMEZ, Jaime Humberto Borja. Historiografía y hagiografía: vidas ejemplares y escritura de la Historia en el Nuevo Reino de Granada. **Fronteras de la historia**, Bogotá, v.12, p.53-78, 2007.

GOTOR, Miguel. **Chiesa e santità nell'Italia moderna**. Roma-Bari: Editori Laterza, 2004.

_____. **Santi Stravaganti**. Agiografia, ordini religiosi e censura ecclesiastica nella prima età moderna. Roma: Aracne Editrice, 2012.

GRAMATOWSKI, W., S.J. **Glossario Gesuitico**. Roma, 1992.

GUILLAUSSEAU, Axelle. Unanimité ou uniformité? Les hagiographies espagnoles post-tridentines: des modèles de sainteté aux modèles d'écriture. **Mélanges de la Casa de Velázquez**, n.38-2, p.15-37, 2008. Disponível em: < <http://mcv.revues.org/695>>

HAMY, Alfred. S.J. **Documents pour servir à l'histoire des domiciles de la Compagnie de Jésus dans le monde entier de 1540 a 1773**. Paris: Alphonse Picard Libraire, 1892.

HELFFERICH, Tryntje (ed.). **The essential Thirty Years War: a documentary history**. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 2015.

HERNÁNDEZ, Santiago Martínez. D.Cristóvão de Moura e a Casa dos Marqueses de Castelo Rodrigo. Proposta de investigação e linhas de análise sobre a figura do grande privado de D. Filipe I. In: Idem (dir.). **Governo, política e representações do poder no Portugal Habsburgo e nos seus territórios ultramarinos (1581-1640)**. Lisboa: Fundação para a Ciência e Tecnologia, 2011, p.69-96.

HISTORIE de l'imprimerie et de la librairie. Paris: Jean de la Caille, 1689.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Visão do Paraíso**: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil. São Paulo: Publifolha, 2000.

HRUBY, Hugo. O templo das sagradas escrituras: o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e a escrita da história do Brasil (1889-1912). **Revista História da Historiografia**, Ouro Preto, Edufop, n.2, p.50-66, março/2009.

HSIA, R. Po-Chia. I santi della Controriforma. In: Idem. **The World of Catholic Renewal** (1540-1770), Bologna: Il Mulino. Tradução Elena Bonora, 2001, p.161-180.

INSOLERA, Lydia Salviucci. **L'Imago Primi Saeculi (1640) e il significato dell'immagine allegorica nella Compagnia di Gesù**. Genesi e fortuna del libro. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2004.

LA CHIESA dell'Assunta a Torre del Greco, Vesuvioweb, 2013, p.4-6. Disponível em <<http://www.vesuvioweb.com/it/wp-content/uploads/La-chiesa-dellAssunta-a-Torre-del-Greco-SPELEOLOGIA-VESUVIANA-vesuvioweb-2013.pdf>>

LE GOFF, Jacques. Documento/Monumento. In: Idem. **História e Memória**. Campinas: Ed. Unicamp, 1990, p.462-477.

LEITE, Serafim, S.J. Um centenário célebre (1534-1934). A primeira biografia inédita de José de Anchieta, o apóstolo do Brasil. **Brotéria**, Lisboa, v.18, p.147-183, 1934 (separata).

_____. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Rio de Janeiro/Lisboa: INL/Portugália, 1938-1950. 11 v.

_____. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. São Paulo: Edições Loyola, 2004. 4v.

LEME, Pedro Taques de Almeida Paes. Expulsão dos Jesuítas e causas que tiveram para ela os Paulistas desde o ano de 1611 até o de 1640, em que os lançaram fora de toda a capitania de São Paulo e São Vicente. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo**, São Paulo: Tipografia El Diario Espanhol, v. 3, p.58-63, 1898.

LIBRO Antico: Descrizione. In: SAPORI, Giulia (ed.). **Regole di catalogazione per SBN**. Disponível em: <<http://manualesapori.cilea.it/index.php?id=1603>>.

LUZ, Guilherme Amaral. Os passos da propagação da fé: o lugar da experiência em escritos jesuíticos sobre a América quinhentista. **Topoi**, Rio de Janeiro: Sette Letras, n.6, p.106-127, 2003.

LUZ, Guilherme Amaral. Quando o verbo se faz carne: antropofagia e eucaristia no teatro jesuítico (América Portuguesa, século XVI). **Anales Electrónicos de las XII Jornadas Internacionales sobre las Misiones Jesuíticas**, Buenos Aires, 2008. Disponível em: <http://www.nephispo.inhis.ufu.br/sites/nephispo.inhis.ufu.br/files/files/bibliotecas/Ensaio_Guilherme_Quando_o_verbo_se_faz_carne.pdf>

MAGALHÃES, Pablo Antonio Iglesias; PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. Cartas do Padre Fernão Cardim (1608-1618). **Clio**, Revista de Pesquisa Histórica, Recife, n.27-2, p.206-246, 2009.

MALDAVSKY, Aliocha. Entre mito, equívoco y saber. Los jesuitas italianos y las misiones extraeuropeas em el siglo XVII. In: ZUPANOV, Inés et al. (org). **Missions d'évangélization et circulation des savoirs**. Siècles XVI-XVIII. Madri: Casa de Velázquez, 2011, p.41-58.

MANGANO, Silvia. La Congregazione De Propaganda Fide. Tra evangelizzazione e politica. **Instoria** (Rivista online di storia e informazione), n.79, julho/2014. Disponível em: http://www.instoria.it/home/congregazione_propaganda_fide.htm

MARÍN, José A. Sanches; MARTÍN, Maria Nieves Muñoz. La estructura literaria de la biografía de Anchieta escrita por Sebastiano Berettari. In: **Actas do Congresso Internacional Anchieta em Coimbra**. Porto: Fundação Eng. Antônio de Almeida, t.2 , p.721-737, 2000.

MARQUES, João Francisco. Confesseurs des princes, les jésuites à la Cour de Portugal. In: GIARD, Luce; VAUCELLES, Louis de, S.J. (coord.). **Les jésuites à l'âge baroque (1540-1640)**. Grenoble: Editions Jérôme Millon, 1996, p.213-228.

MARTIN, Henri-Jean. La circolazione del libro in Europa ed il ruolo di Parigi nella prima metà del Seicento. In: PETRUCCI, Armando (org.). **Libri, Editori e Pubblico nell'Europa Moderna**. Guida storica e critica. Roma-Bari: Laterza, 1977, p.105-160.

MAURÍCIO, Domingos. Beatos Inácio de Azevedo e 39 companheiros mártires. **Didaskalia**, Lisboa, v.8, p.89-156, 1978.

MENESES, Ulpiano T. Bezerra de. História, cativa da memória? Para um mapeamento da memória no campo das ciências sociais. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, São Paulo, n.34, p.9-24, 1992.

MICHETTI, Raimondo. Le raccolte di Vite di Santi come fonti per la Storia degli Ordini Religiosi d'età moderna. In: PELLEGRINO, Bruno (Org.). **Ordini religiosi, santi e culti tra Europa, Mediterraneo e Nuovo Mondo** (secoli XV-XVII). Atti del V Convegno Internazionale AISSCA. Lecce: Congedo Editore, 2009, p.21-38.

MINDLIN, Dulce Maria Viana. **José de Anchieta: o biógrafo e o biografado**. 1999. Disponível em: http://www.geocities.ws/ail_br/josedeachietaobiografo.html

MINISTÉRIO DA CULTURA/FUNDAÇÃO BIBLIOTECA NACIONAL. **Anchieta: Obras na Biblioteca Nacional**. Catálogo da Exposição Comemorativa do IV Centenário de Falecimento do Padre José de Anchieta, S. J. Rio de Janeiro, 1997. 33p.

MONGINI, Guido. Censura e identità nella prima storiografia gesuitica (1547-1572). In: FIRPO, Massimo (org.). **Nunc Alia Tempora, Alii Mores**. Storici e storia in età postridentina. Firenze: Leo Olschki Editore, 2005, p.169-188.

MONTEIRO, John. **Negros da terra**. Índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

MOTTA, Franco. La compagnia sacra: Elementi di un mito delle origini nella storiografia sulla Compagnia di Gesù, **Rivista Storica Italiana**. Roma-Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, v.117, fascículo 1, p.5-25, 2005.

_____. Il serpente e il fiore del frassino. L'identità della Compagnia di Gesù come processo di autolegittimazione. In: FIRPO, Massimo (org.). **Nunc Alia Tempora, Alii Mores**. Storici e storia in età postridentina. Firenze: Leo Olschki Editore, 2005, p.189-210.

_____. **Bellarmino**. Una teologia politica della Controriforma. Brescia: Morcelliana, 2005.

MOURA, Gabriele Rodrigues de. A formação teológico-filosófica na Companhia de Jesus (séculos XVI e XVII). **Revista Tempo de Conquista**, n.11, 2012. Disponível em: <http://revistatempoconquista.com.br/RTC-11.php>

MOUTINHO, Murilo, S.J. **A causa de beatificação do pe. Anchieta**. São Paulo: Edições Loyola, 1980.

NEVEU, Gérard. La fabrique d'un saint missionnaire jésuite dans la longue durée (XVIIe, XVIIIe et XIXe siècles): Pedro Claver (1580-1654) entre rhétorique, théologie et histoire. **Les Dossiers du Grihl**, n.2015-01, 2015. Disponível em: < <http://dossiersgrihl.revues.org/6318> >

NEXON, Daniel H. **The struggle for power in Early Modern Europe**. Religious conflict, dynastic empires and international change. Princeton: Princeton University Press, 2009.

O'MALLEY, John W. Was Ignatius Loyola a Church Reformer? How to look at Early Modern Catholicism. **The Catholic Historical Review**, v.77, n.2 (abril), p.177-193, 1991.

OSSWALD, Maria Cristina. S. Francisco Xavier, o “Apóstolo do Oriente”: estratégias de constituição dum culto na época Moderna (séculos XVI-XVII). **Revista Lusófona de Ciência das Religiões**, ano VII, n.13-14, p.327-342, 2008.

PALOMO, Federico. Un manuscrito, dos diccionarios y algunas perspectivas historiográficas para el estudio de la Historia Religiosa de la Época Moderna. **Lusitania Sacra**, 2ª.série, tomo 15, 2003, p.239-275.

_____. Missioneros, libros y cultura escrita em Portugal y Espana durante il siglo XVII. In: ZUPANOV, Inés, et al. (org). **Missions d'évangélization et circulation des savoirs**. Siècles XVI-XVIII. Madri: Casa de Velázquez, 2011, p.131-150.

_____. Cultura Religiosa, Comunicación y Escritura en el Mundo Ibérico de la Edad Moderna. In: MARTÍN, Eliseo Serrano (org.). **De la tierra al cielo**: Líneas recientes de investigación en história moderna. Zaragoza: Fundación Española de Historia Moderna, Institución Fernando el Católico, 2012, p. 53-88.

PAPA, Giovanni. **Le cause di canonnizzazione nel primo periodo della Congregazione dei Riti** (1588-1634). Città del Vaticano: Urbaniana University Press, 2001.

PARKER, Geoffrey (ed.). **The Thirty Years War**. NovaYork/Londres: Riutledge, 1984.

PATUZZI, Silvia. **Uma Monarquia em um Corpo Universal**: a identidade da Companhia de Jesus no tempo de Claudio Acquaviva. 293p. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em História Social - Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2011.

PAVONE, Sabina. **I gesuiti**. Dalle origini alla soppressione. Roma-Bari: Editora Laterza, 2004.

_____. Between History and Myth: The Monita secreta. In: O'MALLEY, John W., et al. (ed.). **The Jesuits II**: cultures, sciences, and the arts, 1540-1773. Toronto: University of Toronto Press, 2006, p.50-65.

_____. Francesco Pavone. **Dizionario Biografico degli Italiani**, v.81, 2014. Disponível em: [http://www.treccani.it/enciclopedia/francesco-pavone_\(Dizionario_Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/francesco-pavone_(Dizionario_Biografico))

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos. Os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p.115-132.

PIZZORUSSO, Giovanni. Le pape rouge et Le pape noir. Aux origines des conflits entre la Congrégation 'de Propaganda Fide' et la Compagnie de Jésus au XVIIe siècle. In: FABRE, Pierre-Antoine; MAIRE, Catherine (dir.). **Les Antijésuites**. Discours, figures et lieux de l'antijésuitisme à l'époque moderne. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2010, p.539-562.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. **Revista Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v.5, n.10, p. 200-212, 1992.

PORCHAT, Edith. **Informações históricas sobre São Paulo no século de sua fundação**. São Paulo: Ed. Iluminuras, 1993.

PRODI, Paolo. **Il sovrano pontefice**. Bologna: Il Mulino Biblioteca, 2006.

PROSPERI, Adriano. L'elemento storico nelle polemiche sulla santità. In: ZARRI, Gabriela (org.). **Finzione e santità tra medioevo ed età moderna**. Turim: Rosenberg & Sellier, 1991, p.88-118.

_____. **Tribunali della coscienza**. Inquisitori, confessori, missionari. Turim: Einaudi, 1996.

_____. As missões no Brasil vistas de Roma. In: AGNOLIN, Adone, et.al. (org.). **Contextos Missionários: religião e poder no Império Português**. São Paulo: Editora Hucitec, 2011, p.64-85.

RAMADA CURTO, Diogo. Cultura letrada no século do Barroco (1580-1720). In: FRAGOSO, João Luis Ribeiro; GOUVÊA, Maria de Fátima. **O Brasil colonial (1580-1720)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014. v.2, p. 419-500.

RAMOS, Luís A. de Oliveira. Um jesuíta do Barroco (1596-1671). In: **Barroco: Actas do II Congresso Internacional**. Porto: Universidade do Porto, 2003, p.423-438.

_____. Introdução. In: VASCONCELOS, Simão de. **Notícias curiosas e necessárias das cousas do Brasil**. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2001, sem paginação.

REIS, Anderson Roberti dos. O repartimiento sob juízo no México. Os pareceres de franciscanos e jesuítas a respeito do trabalho indígena no final do século XVI. **9º Encontro internacional da ANPHLAC**, Universidade Federal de Goiás, 2010. Disponível em: <<http://anphlac.fflch.usp.br/sites/anphlac.fflch.usp.br/files/Reis%20AR.pdf>>

RIBEIRO, Monica da Silva. Divisão governativa do Estado do Brasil e a Repartição do Sul. In: XII Encontro Regional de História (ANPUH), 2006, Rio de Janeiro. **Anais**. Disponível em: <http://www.rj.anpuh.org/resources/rj/Anais/2006/conferencias/Monica%20da%20Silva%20Ribeiro.pdf>

RODRIGUES, Francisco. **A Companhia de Jesus em Portugal e nas missões**. Porto: Apostolado da Imprensa, 1935.

RODRIGUES, Luis Fernando Medeiros. As “livrarias” dos jesuítas no Brasil colonial, segundo os documentos do Archivum Romano Societatis Iesu. **Cauriensia**, v.6, p.275-302, 2011.

_____. Ad ommium solatium et aedificationem. Os Menolócios na Companhia de Jesus: gênese, desenvolvimento e reforma. In: XXVI SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 2011, São Paulo. **Anais do XXVI Simpósio Nacional da ANPUH** - Associação Nacional de História. São Paulo: ANPUH-SP, 2011. v. 1, p. 01-19.

ROSA, Mario. **La cúria romana nell'età moderna**. Istituzioni, cultura, carriere. Roma: Viella, 2013.

ROSOLINO, Riccardo. Le reti sociali della santità: notai, giudici e testimoni al processo di canonizzazione di Benedetto il Moro (1625-1626). In: FIUME, Giovanna (org.). **Il santo patrono e la città**. San Benedetto il Moro: culti, devozioni, strategie di età moderna. Venezia: Marsilio Editori, 2000. p.253-277.

ROZZO, Ugo (org.). **Il libro religioso**. Milão: Edizioni Sylvestre Bonnard, 2002.

RUBERT, Arlindo. **A Igreja no Brasil: expansão missionária e hierárquica (século XVII)**. Santa Maria, RS: Pallotti, 1981. v.2.

RUSSELL, Camilla. Imagining the ‘Indies’: Italian Jesuit petitions for the overseas missions at the turn of the seventeenth century. In: DONATTINI, Massimo; MARCOCCI, Giuseppe;

PASTORE, Stefania (coord.). **L'Europa divisa e i nuovi mondi**. Per Adriano Prosperi. Pisa: Edizioni della Normale, 2011. v.2, p.179-189.

_____. Vocation to the East: Italian Candidates for the Jesuit China Mission at the turn of the Seventeenth Century. In: ISRAELS, Machtelt; WALDMAN, Louis A. (ed.). **Renaissance Studies in honor of Joseph Connors**. Florença: Harvard University Press, 2013. v.2, p.313-327.

SALLMANN, Jean-Michel. Image et fonction du Saint dans la région de Naples à la fin du XVIIe et au début du XVIIIe siècle. **Mélanges de l'École française de Rome**. Moyen-Age, Temps modernes, t. 91, n.2, p. 827-874, 1979.

Disponível em: < http://www.persee.fr/doc/mefr_0223-5110_1979_num_91_2_2518>

_____. **Naples et ses saints à l'âge baroque**, 1540-1750. Paris: PUF, 1994.

_____. Sainteté et société. In: GAJANO, Sofia Boesch (dir.). **Santità, culti, agiografia. Temi e prospettive**. Roma: Viella, 1997. p.327-340.

SANTAGATA, Saverio, S.J. **Istoria della Compagnia di Gesu, appartenente al Regno di Napoli**. Parte quarta. Nápoles: Stamperia di Vincenzo Mazzola, 1757.

SANTOS, Luisa Ximenes. **A palavra e a imagem**: usos da emblemática na assistência portuguesa da Companhia de Jesus. Dissertação de mestrado – CFCH, Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2015.

SANTOS, Zulmira Coelho dos. Em busca do paraíso perdido: a Chronica da Companhia de Jesu do Estado do Brasil de Simão de Vasconcelos, S.J. In: CARVALHO, José Adriano de Freitas (dir.). **Quando os frades faziam História**. Porto: Centro universitário de História da espiritualidade, 2001. p.145-178.

_____. A literatura 'hagiográfica' no Brasil do tempo do Pe. Antônio Vieira: da Chronica da Companhia de Jesu do Estado do Brasil e do que obrarão seus filhos nesta parte do Novo Mundo (1663) às biografias devotas de Simão de Vasconcellos. **Românica**, Lisboa, v.17, p.151-166, 2008.

SCHMITT, Ludovicus. **Synopsis historiae Societatis Jesu**. Louvain: Typis ad Sancti Alphonsi, 1950.

SCHWARTZ, Stuart B. **Sugar plantations in the formation of Brazilian society**: Bahia 1550-1835. New York: Cambridge University Press, 1985.

SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos Internos**: engenhos e escravos na sociedade colonial: 1550 – 1835. São Paulo, Companhia das Letras, 1988.

SHIGUNOV NETO, A.; MACIEL, L. S. B. O ensino jesuítico no período colonial brasileiro: algumas discussões. **Revista Educar**. Curitiba, Editora UFPR, n.31, p.169-189, 2008.

SIGNOROTTO, Gianvittorio. Gesuiti, carismatici e beate nella Milano del primo Seicento. In: ZARRI, Gabriela (coord.). **Finzione e santità tra medioevo ed età moderna**. Turim: Rosenberg & Sellier, 1991, p.177-201.

SIGNOROTTO, Gianvittorio; VISCEGLIA, Maria Antonietta (ed.). **Court and Politics in Papal Rome, 1492-1700**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

SKINNER, Quentin. **The foundations of modern political thought**. Cambridge: Cambridge University Press, 1978. v.1.

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

SOARES, Hugo Ricardo. **A produção social do santo**: um estudo do processo de beatificação do Padre Rodolfo Komórek. Dissertação de mestrado, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Unicamp, Campinas, 2007.

SODANO, Giulio. Il nuovo modello di santità nell'epoca post-tridentina. In: MOZZARELLI, C.; ZARDIN, D. **I tempi del concilio**. Religione, cultura e società nell'Europa tridentina. Roma: Bulzoni, 1997, p.189-205.

SORGE, Giuseppe (org.). **S.Sede e Corona Portoghese**. Le controversie giuspatronali nei secoli XVII e XVIII. Bologna: Ed. Bologna, 1988.

THOMAS, George. **Política indigenista dos portugueses no Brasil**: 1500-1640. São Paulo: Ed. Loyola, 1982.

TRÉNARD, Louis. **De Douai à Lille, une université et son histoire**. Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 1978.

VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios**. Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

VAN DAMME, Stéphane. Education, Sociability and Written Culture: the case of the Society of Jesus in France. **Les Dossiers du Grihl**. Disponível em: <<https://dossiersgrihl.revues.org/289>>.

_____. **Le temple de la sagesse**. Savoirs, écriture et sociabilité urbaine (Lyon, XVIIe-XVIIIe siècle). Paris: Éditions de l'EHESS, 2005.

VAUCHEZ, André. Santidade. In: GIL, Fernando (coord.). **Enclopédia Einaudi**. versão portuguesa. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1987. v.12, p.287-300.

VIOTTI, Helio Abranches, S.J. **A Causa de beatificação do Ven. Padre José de Anchieta**. Rio de Janeiro: Mensageiro do Coração de Jesus, 1953.

_____. **Primeiras biografias de José de Anchieta** – Quirício Caxa e Pero Rodrigues. São Paulo: Ed. Loyola, 1988.

WOODWARD, Kenneth L. **A fábrica de santos**. São Paulo: Siciliano, 1992.

ZARRI, Gabriela. ‘Vera’ santità, ‘simulata’ santità: ipotesi e riscontri. In: Idem (coord.). **Finzione e santità tra medioevo ed età moderna**. Turim: Rosenberg & Sellier, 1991, p.9-38.

ZERON, Carlos Alberto de M. R.. **Revista de História**, São Paulo, n.147, p.227-234, 2002. Resenha do livro “As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas”, de José Eisenberg.

_____. Três documentos relacionados à extinção da Companhia de Jesus. In: KARNAL, Leandro; NETO, José Alves de Freitas. (org.). **A escrita da memória**: interpretações e análises documentais. São Paulo: Instituto Cultural Banco Santos, 2004, p.225-253.

_____. O debate sobre a escravidão ameríndia e africana nas universidades de Salamanca e Évora. In: CAMENIETZKI, Carlos Ziller; CAROLINO, Luis Miguel (orgs.). **Jesuítas, Ensino e Ciência**. Séculos XVI-XVIII. Casal de Cambra: Caleidoscópio, 2005, p.205-226.

ZERON, Carlos Alberto; RUIZ, Rafael. A força do costume, de acordo com a Apologia pro Paulistis (1684). In: ALMEIDA, M.; VERGARA, M. (Orgs.). **Ciência, história e historiografia**. São Paulo: Via Lettera, 2008, p.359-381.

ZERON, Carlos Alberto de Moura Ribeiro. **A construção de uma ordem colonial nas margens americanas do império português**: discussões sobre o bem comum na disputa de moradores e jesuítas pela administração dos índios (XVI-XVIII). Tese de livre docência – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH)/Universidade de São Paulo. São Paulo, 2009.

_____. **Linha de Fé**. A Companhia de Jesus e a Escravidão no processo de formação da sociedade colonial (Brasil, séculos XVI e XVII). São Paulo: Edusp, 2011.

Apêndices

APÊNDICE A: Cronologia das biografias de José de Anchieta escritas entre 1598 e o fim do século XVII

Temos notícia, até agora, da existência de 25 textos biográficos escritos sobre José de Anchieta entre 1598 e o fim do século XVII, 22 impressos e três manuscritos. Em ordem cronológica de produção, são eles:

CAXA, Quirício. Breve Relação da Vida e Morte do P. José de Anchieta, 5º. Provincial que foi do Brasil, recolhida por o P. Quirício Caixa, por ordem do P. Provincial Pedro Roiz no ano de 98. 1598, manuscrito.

RODRIGUEZ, Pero. Vida do Padre Jose de Anchieta da Companhia de Jesu. Quinto Provincial q foy da mesma Companhia no Estado do Brazil. Escritta pello Padre Pero Rodriguez da mesma Compa. Theologo, natural d' Évora e setimo Provincial da mesma Provincia, [1607 ?], manuscrito.

ROIZ, Pero. Vida do Padre Joze de Anchieta da Companhia de Jesu. Quinto Provincial q foy da mesma Companhia no Estado do Brazil. Escrita pelo Padre Pero Roiz, natural da Cidade de Evora e sétimo Provençal da mesma Provincia, [1609 ?], manuscrito

BERETARIO, Sebastião. Josephi Anchietae Societatis Jesu Sacerdotis in Brasilia defuncti Vita. Ex iis quae de eo Petrus Roterigus Societatis Jesu Praeses Provincialis in Brasilia quatuor libris Lusitanico idiomate collegit, aliisque monumentis fide dignis. Lugduni (Lyon): Sumptibus Horatij Cardon, 1617, 8º.

BERETARIO, Sebastião. Josephi Anchietae Societatis Jesu Sacerdotis in Brasilia defuncti Vita. Ex iis quae de eo Petrus Roterigus Societatis Jesu Praeses Provincialis in Brasilia quatuor libris Lusitanico idiomate collegit, aliisque monumentis fide dignis. Coloniae Agrippinae (Colônia): Apud Ioannem Kinchirem sub Monocerate, 1617, 12º.

PATERNINA, Estevão de. Vida del Padre Joseph De Anchieta De La Compañia De Iesus, Y Provincial Del Brasil. Salamanca: En la Empronta de Antonia Ramirez Viuda, 1618, 8º.

D'OUTREMANN, Pierre. La Vie Miraculeuse Du P. Joseph Anchieta de la Compagnie de Jesus: écrite em portugais par le P. Pierre Roderiges puis en latin, augmentée de beaucoup, par le P. Sebastian Beretaire, finalement traduite du latin en françois par un Religieux de la mesme Compagnie. Douay: De l'imprimerie de Marc Wyon, 1619, 8º.

BERETARIO, Sebastiano. Leben des Ehrwürdigen P. Jos. Anchietae der Societat Jesu Priesters. Ingolstatt, 1620, 12º.

Vita del Padre Giosefo Anchieta Religioso della Compagnia Di Gesu, Apostolo del Brasil. Composta in Latino dal Padre Sebastiano Beretario della medesima Compagnia, Et nel

volgare Italiano ridotta da un divoto Religioso. Turim: Per gli Heredi di Gio. Dom. Tarino, 1621, 8°.

PATERNINA, Estevão de. **Vida del Padre Joseph De Anchieta De La Compañia De Iesus, Y Provincial Del Brasil.** Em Barcelona: Per Estevam Liberos, 1622, 8°.

SGAMBATA, Scipione. **Breve Elogio della vita del P.Gioseffo Anceta della Compagnia di Giesu. Il quale com grido universale di Santità, e di Miracoli morì nel Brasile à 9 di Giugno 1597 dopo haver ivi speso 44 anni in predicar la S.Fede.** Stampato ad istanzia del Prefetto, e Fratelli della Congregatione di Chierici dell'Assunta nel Colleggio della Compagnia di Giesu in Napoli. Nápoles: Per Lazzaro Scoriggio, 1624, 12°.

_____. **Breve Elogio della vita del P.Gioseffo Anceta della Compagnia di Giesu. Il quale com grido universale di Santità, e di Miracoli morì nel Brasile à 9 di Giugno 1597 dopo haver ivi speso 44 anni in predicar la S.Fede.** Stampato ad istanzia del Prefetto, e Fratelli della Congregatione di Chierici dell'Assunta nel Colleggio della Compagnia di Giesu in Napoli. Nápoles: Per Lazzaro Scoriggio, 1624, in folio.

_____. **Elogio del Padre Gioseffo Anceta della Compagnia di Giesu. Il quale com grido universale di Santità, e di Miracoli morì nel Brasile à 9 di Giugno 1597 dopo haver ivi speso 44 anni in predicare la Santa Fede; come si hà da i Processi, che sono nelle Ruote Romane.** Nápoles, Como, Reggio e Bologna: Theodoro Marcheroni, e Clemente Ferroni, 1624, 8°.

_____. **Elogio del P. Gioseffo Anceta della Compagnia di Giesu. Il quale con grido universale di Santita, e di miracoli morì nel Brasile a 9. Giugno del 1597 dopo haver ivi speso 44 anni in predicar la S.Fede.** Nápoles e Florença: Pietro Cecconcelli, 1624, 8°.

_____. **Eloge du P. Joseph Anquieta de la Compagnie de Jesus.** Paris: Chez Sebastien Cramoisy, 1624, 8°.

_____. **Eloge du P. Joseph Anquieta de la Compagnie de Jesus.** Bordeaux: Pierre de la Court, 1625, 8°.

_____. **Breve Elogio della vita del P.Gioseffo Anceta della Compagnia di Giesu. Il quale com grido universale di Santità, e di Miracoli morì nel Brasile à 9 di Giugno 1597 dopo haver ivi speso 44 anni in predicar la S.Fede.** Stampato ad istanzia del Prefetto, e Fratelli della Congregatione di Chierici dell'Assunta nel Colleggio della Compagnia di Giesu in Napoli. Nápoles: Per Lazzaro Scoriggio, 1631, in folio.

FLORI, Luigi. **Vita del p. Gioseppe Ancheta della Compagnia di Giesù. Scritta in lingua latina dal p. Sebastiano Berettari i cinque libri, e tradotta nella spagnola, e diuisa in capi dal p. Stefano Paternina della medesima Compagnia. Et vltimamente in questa nostra volgare italiana ridotta, dal p. Lodouico Flori dell'istessa religione.** Messina: Heredi di Pietro Brea, 1639, 8°.

ASTRIA, Giovanni Battista. **Vita del P. Giosefo Anchietà Della Compagnia di Giesù.** Bologna: Herede del Benacci, 1643, 24°.

_____. **Vita del P. Giosefo Anchietà Della Compagnia di Giesù.** Bologna: Herede del Benacci, 1651, 24°.

_____. **Vita del P. Giosefo Anchietà Della Compagnia di Giesù.** Bologna: Herede del Benacci, 1658, 16°.

MONTEIRO, Manoel. **Compendio Panegyrico do P.J. Anchietà.** Lisboa: Henrique Valente de Oliveira, 1660, 16°.

ASTRIA, Giovanni Battista. **Vita del P. Giosefo Anchietà Della Compagnia di Giesù.** Bologna: Herede del Benacci, 1670, 24°.

VASCONCELOS, Simão de. **Vida do Venerável Padre José de Anchietà da Companhia de Jesus.** Lisboa: João da Costa, 1672, in folio.

SANMARTIN, Baltasar de Anchietà Cabrera y. **Compendio de la vida de el Apostol de el Brasil, Nuevo Taumaturgo, y grande Obrador de maravillas, V.P. Joseph de Anchietà.** Jerez de la Frontera: Juan Antonio Taraçona, 1677, 4°.

APÊNDICE B: Cronologia da campanha pela canonização de José de Anchieta (1598-1672)

1ª. FASE da Campanha (1598 – 1631):

1598 – elaboração do primeiro texto que informa a vida e a morte do padre Anchieta, “*Breve Relação da Vida e Morte do P. José de Anchieta*”^{**719}, do padre Quirício Caxa;

1599-1600 – divulgação da “*Breve Relação*” e distribuição de cópias nos colégios e casas da Companhia em Portugal e em Roma pelo padre Fernão Cardim;

1602-1603 – realização do Processo Ordinário Informativo do Rio de Janeiro;

1605-1606 – elaboração do segundo texto sobre a vida e morte do padre Anchieta pelo padre Pero Rodrigues, obra biográfica mais extensa e de caráter hagiográfico, “*Vida do Padre Jose de Anchieta da Companhia de Jesu*”^{*}; o padre Fernão Cardim, então provincial do Brasil, teria enviado o manuscrito de Rodrigues para a Cúria Geral, em Roma, ainda em 1606;

1607 – produção de uma segunda versão revisada da biografia manuscrita do padre Rodrigues pelo mesmo, cuja cópia foi enviada à Europa no mesmo ano;

1609 – produção de uma terceira versão revisada da biografia manuscrita de Rodrigues pelo autor, modificada em relação à de 1607, também enviada em cópia à Europa;

1610 – carta do Padre Geral Claudio Aquaviva para o provincial Henrique Gomes pedindo uma investigação mais rigorosa e comprovada sobre a vida de Anchieta;

1611 – ordem do Padre Aquaviva de transferência dos restos mortais de Anchieta da capitania do Espírito Santo para a igreja do Colégio da Companhia em Salvador, na capitania da Bahia;

1615 – finalizada a tradução adaptada em latim do texto do padre Rodrigues pelo jesuíta Sebastião Beretário; a sua impressão foi aprovada em 1616 pelo Padre Geral Muzio Vitelleschi;

1617 – pedido da Congregação da província do Brasil, realizada na Bahia, ao padre Geral pela introdução da causa de canonização de Anchieta junto à Santa Sé;

1617 – publicação da “*Josephi Anchietae Societatis Jesu Sacerdotis in Brasilia defuncti Vita*”^{**}, do padre Beretário, baseado na obra de Rodrigues, em duas edições, em Lyon e em Colônia;

⁷¹⁹ Nesta cronologia, diferenciamos as biografias sobre Anchieta em duas categorias, assinalando-as da seguinte forma: as biografias que defendem claramente a canonização de Anchieta e, portanto, compõem efetivamente a campanha em prol da sua santificação, foram marcadas com (*); aquelas que não defendem abertamente a canonização do jesuíta, mas contribuíram para a divulgação da imagem virtuosa e da fama de santidade de Anchieta na Europa, foram assinaladas com (**).

1618 – autorização do padre Geral da Companhia para o início da realização dos processos informativos no Brasil, para que se pudesse introduzir a causa de beatificação na Congregação dos Ritos;

1618 – publicação da tradução em espanhol do texto do Padre Beretário sob o título “*Vida del Padre Joseph De Ancheta De La Compañia De Jesus*”**, de autoria do padre Estevão Paternina, em Salamanca;

1619-1622 – realização dos Processos Informativos na Bahia, Olinda, Rio de Janeiro e São Paulo;

1619 – publicação da tradução francesa do texto de Beretário, preparada pelo padre Pierre d’Outremann sob o título “*La Vie Miraculeuse Du P. Joseph Anchietae de la Compagnie de Jesus*”**, em Douay;

1620 – publicação de uma tradução alemã do texto de Beretário sob o título “*Leben des Ehrwürdigen P. Jos. Anchietae der Societat Jesu Priesters*”**, em Ingolstadt;

1620 – produção de uma cópia manuscrita do texto do padre Rodrigues em Lisboa (versão original provavelmente de 1609) sob o título “*Livro da Vida do bem aventurado Padre Joze de Anchietae. Com algumas Orações devotas de outros livros*”**;

1621 – publicação de uma tradução adaptada do texto de Beretário em italiano sob o título “*Vita del Padre Gioseffo Anchietae Religioso della Compagnia Di Gesu, Apostolo del Brasil*”**, em Turim;

1622 – reedição da tradução espanhola “*Vida del Padre Joseph De Ancheta De La Compañia De Jesus*”**, do padre Estevão Paternina, em Barcelona;

1623-1624 – chegada das cópias dos Processos Informativos à Roma; designação de um cardeal ponente e de auditores pela Sagrada Congregação dos Ritos para avaliarem o pedido de abertura da causa;

1624 – Aprovação do pedido e introdução oficial da causa de canonização de José de Anchietae pelo Papa Urbano VIII;

1624 – várias publicações do “Elogio della vita del P.Gioseffo Anceta della Compagnia di Giesu. Il quale com grido universale di Santità, e di Miracoli morì nel Brasile à 9 di Giugno 1597...”* em Nápoles e em outras cidades da península itálica em forma de livreto e cartaz apoiando explicitamente a canonização de Anchietae;

1624-1625 - publicação do mesmo “Elogio...”*, traduzido para o francês, em Paris e em Bordeaux;

1626-1628 – realização dos Processos Apostólicos em Évora, Lisboa, Rio de Janeiro, São Paulo e Olinda;

1627-1630 – chegada de cópias dos Processos Apostólicos à Roma;

1631 – reimpressão em Nápoles do “*Elogio*”* em forma de cartaz;

1631 – morte do padre Virgílio Cepari, procurador da causa de Anchieta junto à Congregação dos Ritos;

Período intermediário (1631-1646):

1631 – 1652 - Período de estagnação do processo jurídico na Congregação dos Ritos;

1639 – publicação da “*Vita del p. Giosepe Ancheta della Compagnia di Giesù*”**, segunda tradução italiana da biografia de Beretário, feita pelo padre jesuíta Luigi Flori, em Messina, na Sicília;

1643 – publicação da “*Vita del P. Giosefo Anchieta della Compagnia di Giesù*”**, terceira tradução adaptada em italiano da biografia de Beretário, preparada pelo padre jesuíta Giovanni Battista Astria, em Bologna;

2ª. FASE da Campanha (1646 – 1672):

1646 – solicitação da Congregação Provincial do Brasil, enviada ao Padre Geral, para a retomada do processo eclesiástico e a efetiva canonização de Anchieta;

1649-1651 – envio de várias cartas postulatórias ao Papa, de autoridades civis e religiosas do Brasil e de Portugal, pedindo a retomada oficial da causa de Anchieta;

1650 – realização de novo Processo Informativo Ordinário na Bahia, entre os meses de março e abril, a fim de averiguar a questão do *non cultu*;

1651 – nova edição da “*Vita del P. Giosefo Anchieta della Compagnia di Giesù*”**, do padre Giovanni Battista Astria, em Bologna;

1652 – reabertura oficial do processo de canonização de Anchieta na Sagrada Congregação dos Ritos;

1656 – envio de cartas remissórias pela Congregação dos Ritos ao Vigário capitular da Bahia orientando sobre a investigação da questão preliminar do “*non cultu*”;

1658 – reimpressão da “*Vita del P. Giosefo Anchieta della Compagnia di Giesù*”**, do padre jesuíta Giovanni Battista Astria, em Bologna.

1660 – publicação do “*Compendio Panegyrico do P.J. Anchieta*”**, do padre jesuíta Manoel Monteiro, em Lisboa.

1662 – pedido do procurador geral da Companhia de Jesus à Congregação dos Ritos de emissão de novas cartas remissórias ao Vigário capitular da Bahia autorizando e orientando sobre a investigação da questão preliminar do “*non cultu*”;

1662 – designação do Padre Simão de Vasconcelos para a função de procurador da causa de Anchieta no Brasil, responsável por acompanhar a realização do processo “*super non cultu*” na Bahia, para o qual leva instruções;

1664 - 1666 – realização na Bahia do Processo Apostólico “*super non cultu*”;

1666 (dezembro) – as atas do Processo Apostólico “*super non cultu*” chega a Lisboa;

1668 – chegada das atas do Processo Apostólico “*super non cultu*” a Roma;

1669 – início de novo período de estagnação do processo de canonização de José de Anchieta na Santa Sé;

1670 – nova reimpressão da “Vita del P. Giosefo Anchieta della Compagnia di Giesù”**, do padre jesuíta Giovanni Battista Astria, em Bologna;

1672 – publicação da “Vida do Venerável Padre Joseph De Anchieta”**, do padre Simão de Vasconcelos, em Lisboa.

APÊNDICE C: Tabelas quantitativas de jesuítas na Assistência portuguesa (séculos XVI-XVII)

Tabela 1: Número de jesuítas servindo na Assistência portuguesa da Companhia de Jesus entre 1560 e 1664

Ano/Províncias	Portugal	Goa	Japão	Malabar	China	Brasil	Maranhão
1560	350	112*	08*	0	0	25*	0
1600	591	321	109	0	30	169	0
1620	643	245	115	149	28*	176*	0
1649	649	229	70*	142	29	160*	0
1664	630	265	45	36	27	170*	11

*Nesse caso, o número é aproximado, pois a contagem foi registrada alguns anos antes ou depois do ano indicado na tabela.

Fonte: ALDEN, Dauril. **The making of an enterprise.** The Society of Jesus in Portugal, its Empire, and beyond: 1540-1750. Stanford: Stanford University Press, 1996, p.674-675.

Tabela 2: Média anual de jesuítas enviados para as províncias de Goa e Brasil entre 1600 e 1670

Década / Província	Goa	Brasil
1600-1609	17,2	5,1
1610-1619	12,4	2,4
1620-1629	11,0	2,3
1630-1639	9,7	0,4
1640-1649	8,6	3,2
1650-1659	10,4	5,6
1660-1669	5,7	7,7
1670-1679	7,6	2,4

Fonte: ALDEN, Dauril. **The making of an enterprise.** The Society of Jesus in Portugal, its Empire, and beyond: 1540-1750. Stanford: Stanford University Press, 1996, p.219

Anexo

ANEXO A: Carta do Padre Provincial Pero Rodrigues ao Padre Geral Claudio Aquaviva⁷²⁰

“Nesta tratarei somente acerca da ordem que Vossa Paternidade mandou para as aldeias em que os nossos residem. Direi o sucesso do que executei. E as causas do que não executei. Mas antes que venha ao particular, confesso a Vossa Paternidade com confiança de filho a pai, que não deixei de sentir algum tanto não se mandar Vossa Paternidade primeiro informar de algum ou alguns padres que tivessem experiência desta província. Porque posto que a dita ordem a todos nos pareçam muito santa, contudo quando veio a execução [...], não digo que se representaram na imaginação, mas que se experimentaram, viram e palpam na obra tais dificuldades, que me puseram em muita dúvida qual seria a vontade de Vossa Paternidade: se largar as aldeias, se arriscar a virtude de alguns fracos, se deixar de cumprir *in totum* a dita ordem. E com tudo isto neste colégio da Bahia, respondo que todos os impedimentos comecei a executar. A 1ª. coisa pondo 4 em cada aldeia, mas daí a poucos dias começaram a vir delas alguns com doenças graves, com o que o dito número se diminuiu, por não haver quem suprisse. Depois assim nas 4 aldeias deste Colégio, como nas 2 de Pernambuco comecei a experimentar outras mais graves doenças, as quais a caridade, consciências e avisos de Vossa Paternidade me faziam acudir com mais diligência, que era por uma parte distração, e perdição dos noviços e de outros do pouco tempo do colégio que a olhos vistos se iam perdendo. E da outra parte, a moléstia e melancolia que outros sentiam por os fazerem estar muito tempo nas aldeias quase por força. Pelo que uns me rogavam com lágrimas os tirassem delas, e se não que corriam perigo e que me avisavam primeiro. Vendo eu estes perigos e doenças, consultando-o primeiro uma e muitas vezes, os retirei para os Colégios, procurando deixar sempre dois sacerdotes com um irmão.

Dirá Vossa Paternidade que devera largar logo as aldeias, que não podia prover com 4. Respondo: Não me atreverei a isto sem primeiro lembrar a Vossa Paternidade as coisas seguintes. 1ª faremos nisto contra a palavra que demos no sertão a estes Índios de estar com eles, e contra a vontade do Rei e dos capitães que no-los entregaram para os ensinarmos e conservarmos. 2ª será isto como largar a conversão do gentio do Brasil sobre a qual estão fundadas as rendas dos Colégios, e não sobre Estudos. 3ª Tanto que desampararmos aos Índios, como alguns homens desejam, logo são enganados e cativos pelas casas dos Portugueses, o que é prejuízo dos mesmos, que se ajudam dos Índios fortes contra os corsários. 4ª sustentar estas aldeias por visita não é possível porque como estão a 6, 10 e 14 léguas dos Colégios, quando lá vão os padres, acham crianças mortas sem batismo, adultos sem confissão, e os vivos sem doutrina. [...].

A 2ª.coisa era que haja superintendente [...]. Escolhi um padre que parecia ter as partes necessárias para este ofício, mas em poucos dias mostrou o contrário. E sabendo alguns padres antigos das aldeias, se enfadaram muito. Contudo, mandei-o visitar uma, mas houve de ambas as partes muitos queixumes, pelo que o enviei a visitar as duas capitânias anexas a este colégio. E agora é superior de uma delas. Não achei outro padre que parecesse enquadrar com a prudência e forças necessárias para este cargo. Pelo que encarreguei aos Reitores visitarem mais vezes as aldeias, até avisar a Vossa Paternidade.

A 3ª coisa era que o padre que tem cuidado dos índios não seja superior de casa, mas submisso a outro. Este ponto pareceu a meus consultores não se dever executar pelo muito alvoroço que causaria em todas a província. E pelo descrédito em que os padres línguas incorreriam com os Índios, e pelo conseguinte nenhuma autoridade teriam com eles, nem os poderiam governar pelo que [suspendi] até avisar a Vossa Paternidade. Tem esta província perto

⁷²⁰ Carta de Pero Rodrigues a Aquaviva, 20.09.1600. In: ARSI, **Bras.** 3 (I), f.194r-194v. A fim de facilitar a compreensão, transcrevemos a carta conforme as regras correntes da língua portuguesa.

de 20 padres de obra de 60 anos de idade, os quais gastaram 30 e alguns 40 anos na conversão. Como quer Vossa Paternidade que estes padres, os quais com muita edificação, proveito das almas e honra da Companhia gastaram sua vida sendo sempre superiores assim de casa como de aldeias, não se enfadem vendo-se sujeitos a um padre mancebo que ontem veio de Portugal? Ou como o hei de aquietar se ele me disser que não pode sofrer essa vida e que se quer vir para o Colégio? [...].

Parece-me que tenho declarado com Vossa Paternidade a quem peço perdão de todo o excesso. Resta que Vossa Paternidade console os padres línguas, e ordene ao padre provincial que vier o que a Vossa Paternidade parecer [para] mais glória de Deus, bem desta província e salvação deste gentio. E nos santos sacrifícios e benção de Vossa Paternidade, me encomendo. Da Bahia, 20 de setembro de 1600”.