

HUMANITAS EDITORIAL

Presidente

Moacir Amâncio
Vice-Presidente
Bernardo Ricupero

CONSELHO EDITORIAL

Titulares

Vera Lúcia Amaral Ferlini
Sueli Angelo Furlan
Victor Knoll
Beth Brait
José Jeremias de Oliveira Filho
Cícero Romão Resende de Araújo Filho
Antonio Dimas de Moraes
Valéria de Marco
Beatriz Perrone-Moisés
Berta Waldman
Jorge Mattos Brito de Almeida

Suplentes

Maria Luíza Tucci Carneiro
Wagner da Costa Ribeiro
Caetano Ernesto Plastino
Margarida Maria Taddoni Petter
Vera da Silva Telles
Gildo Marçal Brandão
Oswaldo Humberto Leonardí Ceschin
Véronique Dahlet
Paula Montero
Fábio Rigatto de Souza Andrade

História do Brasil Colonial

Prof. Rodrigo Ricupero

5 C - Adone Agnolin. *Jesuítas e*

***Selvagens*. São Paulo:**

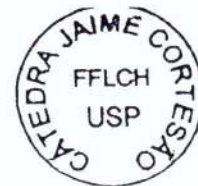
Humanitas, 2007, p. 41-67.

16 cop

Proibida a reprodução parcial ou integral desta obra por qualquer meio eletrônico, mecânico, inclusive por processo xerográfico, sem permissão expressa do editor. Lei nº 9.610, de 19.02.98.

HUMANITAS EDITORIAL
Rua do Lago, 717 - Cid. Universitária
03508-080 - São Paulo - SP - Brasil
Tel.: 3091-2920 / Telefax: 3091-4593
e-mail: editorahumanitas@usp.br
http://www.editorahumanitas.com.br

Foi feito o depósito legal
Impresso no Brasil / Printed in Brazil
Setembro 2007



ADONE AGNOLIN

JESUÍTAS E SELVAGENS:

A NEGOCIAÇÃO DA FÉ

**NO ENCONTRO CATEQUÉTICO-RITUAL
AMERICANO-TUPI (SÉCULOS XVI-XVII)**

SBD-FFLCH-USP



308413

HUMANITAS

FAPESP

1. APONTAMENTOS GERAIS SOBRE A CATEQUESE: TRADUZIR O *VERBUM*

A catequese encontra sua origem, seu fundamento e sua instituição no evento originário dentro do qual se colocaria e se desprenderia toda a ação (histórica) do homem. O evento originário é aquele representado, emblematicamente, pelo "E Deus falou": no texto do evangelista João, este evento inaugural representa o enraizamento, o limite e a potencialidade sobre os quais se ergue o significado da existência do homem. Esta fala de Deus torna-se extremamente significativa com a instituição do *verbum* de João na tradição evangélica (*João* 1, 14). Nesta direção, Cristo, enquanto *verbum* de Deus (isto é, como enviado do Pai) instituído pela tradição cristã, tornar-se-ia o impulso para a Igreja assumir sua missão profética que se constitui como "ministério da palavra". Partindo desses pressupostos, a *missio* adquire sua função característica de desvendar esse "ministério da palavra": ela tem a função de "anunciar a obra e a palavra do Mestre a todas as gentes" (*Mateus* 28, 20).

É justamente na missão que se realizaria, portanto, o encontro com os "mistérios" desvendados por Deus em sua *fala*, a qual reivindica um Povo (no Antigo Testamento) ou o Homem (no Novo) como interlocutor pessoal do diálogo.

Esta fala de Deus, considerada como evento originário e fundante, manifestar-se-ia, enquanto a própria revelação de Deus para os homens: a fala apresenta-se como uma *re-velatio* – isto é, a retirada do véu (*velum*) que encobre – e, conseqüentemente, como desvendamento dos *sacra*, aprioristicamente ocultados. Na perspectiva catequética, tratar-se-ia de uma revelação feita (palavra) pelo próprio Deus. Mas, é importante destacar: a revelação prevê, contudo, a necessária e imprescindível participação do homem. Deus fala e funda o evento originário, mas para que essa fala se torne desvendamento (dos mistérios), faz-se necessária a resposta do homem e, neste sentido, a catequese instauraria um "diálogo". E mais do que no sentido hodierno, esse diálogo se caracteriza, propriamente, pelo seu valor semântico grego (antigo): tratar-se-ia, de fato, de um *dia-logos*, um "logos que passa através de", isto é, através do próprio

homem. Do ponto de vista da catequese, que se fundamenta na perspectiva desse evento originário, portanto, a fala de Deus representa, ao mesmo tempo, o texto e o tecido (cf. a comum etimologia do termo *textum*) que veste de sentido a existência histórica do homem.

Ao mesmo tempo em que permitiria, *a priori*, um olhar fugaz no “mistério eterno de Deus”, a revelação cristã aponta, num primeiro momento, para um processo de “desvendamento dos *sacra*”, que se realizará, antes, em relação ao mundo antigo, re-significado na perspectiva da tradição cristã. Dito de outra forma, se a fala de Deus se oferece enquanto sentido da existência histórica do homem, o mundo antigo deve ser “recuperado” à peculiar perspectiva histórica cristã na re-significação que lhe se impõe por dentro desta perspectiva.

Mas, a revelação cristã realizar-se-ia, também, sucessivamente, na sua inscrição ao longo de um caminho histórico da humanidade, tornando os homens *catecúmenos*, isto é, na realização de um projeto (mistério) de Deus que, ao mesmo tempo, transcende a – e se inscreve na – própria história. A transcendência em relação à história é dada ao homem pela fé, enquanto sua inscrição na história lhe é oferecida pela *missio* – o anúncio de Deus, como *mysterium*, e do Cristo, enquanto *verbum* –, que impõe ao homem (cristão) uma obra de “inculturação na fé”.

A constituição do encontro entre os homens no processo de *inculturação* da fé teria formado as bases para um novo espaço cultural de *aproximação* entre eles (suas culturas): tanto em relação ao mundo antigo quanto em relação a uma história interna a essa perspectiva aberta pelo Cristianismo. Conseqüentemente, este último manifesta a necessária formação de novos processos de inculturação da fé, relativos aos diferentes momentos históricos que, por sua vez, apontam para novos modos de “o que” e “como” dizer o *mistério*, o *verbo*: enfim, o evangelho. Abre-se, assim, a perspectiva de uma determinação da história do homem, que se inscreve no paradigma da catequese: tratar-se-ia, neste específico caso, de uma história da comunicação da fé.

A idade pós-apostólica, de Clemente até Orígenes, vê nascer, nessa direção, algumas obras notáveis¹ e, sucessivamente, entre os séculos

¹ Seria importante, a esse respeito, ver a ligação dessas obras (literalmente sua sedução), para com o mundo grego e a Antigüidade clássica. Entre outras obras que apontam para uma possível e rica análise desse aspecto, veja-se GINZBURG, C. *Occhiacci di Legno: nove riflessioni sulla distanza*. Milão: Feltrinelli, 1998. Trad. bras.: *Olhos de madeira: nove reflexões sobre a distância*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

III e IV, observa-se a obra de bispos e pastores, que consideram parte importante de seu magistério dar instruções orais e/ou compor catecismos. Trata-se da época de Cirilo de Jerusalém e de João Crisóstomo, de Ambrósio e Agostinho, época e tradição que formam, enfim, a *Traditio* da Patrística cristã.

Além dessa tradição, os Concílios da Igreja representam momentos importantes de direcionamento e de inspiração da obra catequética. No que diz respeito ao tema do nosso trabalho, vale a pena salientar quanto posto em evidência pela *Catechesi tradendae*, em relação à significativa marca deixada, nesse sentido, pelo Concílio de Trento:

O concílio de Trento constitui, a tal propósito, um exemplo que tem que ser sublinhado: ele deu à catequese uma prioridade em suas constituições e em seus decretos; ele encontra-se na origem do “Catecismo romano”, que leva, também, o nome de “tridentino” e constitui uma obra de primeiro plano, enquanto resumo da doutrina cristã e da teologia tradicional a uso dos sacerdotes; ele suscitou na igreja uma notável organização da catequese; estimulou os clérigos para seus deveres de ensino catequético; produziu, graças à obra de santos teólogos, quais Carlos Borromeo, Roberto Bellarmino ou Pedro Canisio, a publicação de catecismos que, em relação a seu tempo, constituem verdadeiros modelos.²

Entre a determinação da história do homem delineada dentro do paradigma catequético e a constituição da *tradição* patrística e conciliar, justamente com o marco do Concílio de Trento, determina-se a ruptura, para nós significativa, da *traditio* na sua forma peculiar de “historicismo catequético”: trata-se do resultado mais significativo trazido pela ruptura protestante, que se realizou no século XVI.³

O fato é que, além do impulso às letras e às ciências, o século XVI apresenta uma geral e significativa renovação da Teologia. Para além da

² Trata-se do artigo (n.º) 13 da *Catechesi Tradendae*, de João Paulo II, publicada em 1979, exortação que foi o resultado do sínodo dos bispos a respeito da catequese, realizado em 1977. In: *Catechismo Tridentino: Catechismo ad Uso dei Parroci Publicato dal Papa S. Pio V per Decreto del Concilio di Trento*, que nós consultamos na mais recente tradução italiana do P. Tito S. Centi, O.P., Siena, Cantagalli, 3ª reimpressão 1996 [ed. orig. de 1992].

³ Com relação à perspectiva catequética cristã, há numerosos trabalhos que deveriam e poderiam ser levados em consideração. Nessa parte, todavia, nosso objetivo é somente o de entender as características estruturais dessa perspectiva e, para tanto, tentamos esquematizar seus principais aspectos sintetizando o trabalho de LÄPPLÉ, A. *Kleine Geschichte der Katechese*. München: Kösel-Verlag, 1981.

reaproximação e da releitura – com os novos instrumentos filológicos e as novas traduções, em vernáculo – do Antigo Testamento e das obras dos Padres da Igreja, essa renovação da Teologia realizou-se, também, pelo estudo direto das obras de S. Tomás de Aquino. Os dominicanos da Escola de Salamanca e os jesuítas de Coimbra encontram-se à frente dessa renovada e importante tradição de estudos críticos. Entre as figuras intelectuais mais relevantes desse movimento basta citar os nomes de Francisco de Vitoria, Domingos Soto, Belchior Cano, Pedro da Fonseca e Francisco Suárez.⁴

Seguindo a direção das profundas mudanças culturais da época, decorrentes da revolução humanista e renascentista, o movimento caracteriza-se por uma penetração inédita nas camadas populares, destacando-se, desse modo, pela rica complexidade nos vários níveis do debate; riqueza que manifestava o seu contraponto no perigo que certa vulgarização da Teologia podia trazer para a ortodoxia católica: principalmente em decorrência da apropriação do debate por parte das instâncias reformistas protestantes.

Todavia, a formação doutrinária européia do século XVI – com sua conseqüente explosão de catecismos, favorecida pela revolução da imprensa – não representava uma novidade do século. As *Doutrinas Cristãs* compostas para “rudes” e crianças e que grande espaço irão ganhar dentro do novo debate, já se destacavam como instrumento doutrinário durante a Idade Média. Vale a pena evidenciar, entre essas, na Baixa Idade Média, a *Disputatio Puerorum* que, desde o século XI, se apresentava como catecismo, na forma de diálogo, no qual o Discípulo perguntava e o Mestre respondia (disposto em dez capítulos, que tratam, respectivamente: da Criação, de Deus, dos Anjos, do Homem, do Antigo e do Novo Testamento, da Igreja, dos Sacramentos, dos Símbolos e do Pai-nosso); o *Elucidarium sive Dialogus de summa totius christianae theologiae* de Honório de Autun (dividido em três partes: Credo, Mal físico e moral, Novíssimos), no qual é um Mestre quem pergunta a um Discípulo que responde – e a forma do diálogo se tornará a estrutura clássica dos catecismos que estão no centro da nossa investigação; o *De quinque Septenis seu Septenariis* que divide seus “cinco setenários” em sete petições do Pai-nosso, sete bem-aventuranças, sete pecados capitais, sete dons do Espírito Santo, sete obras de misericórdia. Trata-se dos setenários divulgados por Hugo de

⁴ PAGDEN, A. *The Fall of Natural Man: The American Indian and the origins of comparative ethnology*. Cambridge: University Press, 1982.

S. Vitor e aceitos, sucessivamente, em muitos catecismos; e enfim, a *Doutrina Pueril* de Raimundo de Lulo, de 1273, dividida numa parte dedicada às orações e noutra à instrução.

É a partir do século XIV que as Doutrinas começam a aparecer, também, com o nome de Catecismos, dos quais vale a pena lembrar o *Catechismus Vauriensis*, que, influenciado pelos opúsculos de S. Tomás de Aquino, foi composto por decisão do Concílio de Lavour (localidade próxima a Narbona); o *Catechismus Card. Thoresby*, de 1357; e, na Espanha, o *Catecismo do Concílio de Tortosa*, de 1429, o *Catecismo do Card. Cisneros*, em apêndice ao sínodo de Talavera (1496), o *De la Doctrina Christiana*, de André Flores (1522), o *Diálogo de Doctrina Christiana*, de Juan de Valdés (1529), e, enfim, a *Suma de Doctrina Christiana*, do Dr. Constantino Ponce de la Fuente (1543). Esta última obra, em espanhol, destaca-se na menção das Doutrinas que encontramos nas cartas jesuíticas do Brasil, juntamente com a *Doutrina Cristã* do Pe. Marcos Jorge, em português. Isto, obviamente, além das obras dos Padres Anchieta e Luís da Grã.

2. A CATEQUESE NESSE MOMENTO HISTÓRICO: TRADUZIR A ORTODOXIA

Impelida, pelas ameaçadoras “heresias luteranas” que pairavam sobre a Europa, a engendrar mudanças estruturais no seio da Igreja Católica, a Contra-reforma do século XVI mantivera, no final de longas e conturbadas discussões, a interdição/proibição de verter a Bíblia para línguas vernáculas e/ou exóticas. As discussões pautaram-se, de fato, por uma nova exigência que se tornava evidente diante da ameaça representada pela Reforma, encontrando-se, todavia, enraizada na tradição humanista-renascentista. Como conseqüência da revolução humanista, o imperativo protestante – *Gedanken sind Zollfrei* [“Pensamentos são livres de alfândegas”] – era compartilhado por boa parte dos intelectos iluminados do mundo católico. Permanece exemplar o paralelismo que, na mesma época, ao lado da nova exigência protestante, viu a realização dessa obra de tradução elaborada pelo maior representante europeu da herança humanista, Erasmo de Roterdã.

Se em seus escritos, como apontou Roberto Romano,¹ “Lutero modificou a língua, o imaginário, os valores do cristianismo”, não foi prerrogativa deste último o fato de abrir o caminho “para as formas do pensamento moderno, instaurando a *subjetividade* que dissolveu a Tradição”. Do lado católico, a *subjetividade* começou a instalar-se *apesar* da – e paralelamente à – Tradição.

As modalidades da Reforma protestante obtiveram êxito ao abalar o poder clerical, mas esse resultado constituiu-se apenas enquanto um dos êxitos representativos de uma anterior e mais abrangente revolução cultural. Aquele “divino” que, após Lutero, se encontraria de modo privilegiado na consciência humana, antes dele viu constituir-se uma *consciência* humana que começava por reclamá-lo a si.²

¹ ROMANO, R. Introdução de *Da liberdade do cristão* (1520): prefácio à Bíblia, de Martin Lutero. Trad. bras. de E. J. Paschoal. São Paulo: Ed. Unesp, 1998, p. 7.

² DELUMEAU, J. *L'Aveu et le Pardon: Les difficultés de la Confession* (XIIIe.-XVIIIe. siècle). Paris: Fayard, 1990. O'MALLEY, J. W. *The First Jesuits*. Harvard College, 1993.

Sem dúvida, o êxito luterano, diferentemente do mundo católico, se deve ao fato de que o cristão é assumido enquanto indivíduo, diretamente vinculado ao divino. Mas é importante levar em consideração o fato de que, na interpretação filosófica e teológica dos textos bíblicos, Erasmo e Lutero foram os frutos mais emblemáticos da profunda revolução filológica realizada pelo humanismo italiano.

Lorenzo Valla³ foi, de fato, emérito representante dessa revolução e comum inspirador da obra interpretativa dos dois autores. E, mesmo que Erasmo critique a leitura tradicional dos textos bíblicos em nome de um maior rigor filológico e de um mais atento *decorum* literário, diferenciando-se, por isso, do programa luterano de uma aderência mais adequada do crente apenas em relação à Escritura, a revolução filológica que decorreu da redescoberta (literária) da alteridade clássica, produziu conseqüentemente a descoberta [verdadeira *inventio*, no sentido latino] de um *sujeto*, entendido enquanto *consciência* que se percebe como produto histórico.⁴

Fechado o ciclo dos debates, todavia, enquanto a Igreja Católica se impôs a interdição/proibição de verter a Bíblia para línguas vernáculas e/ou exóticas, por outro lado, os seguidores de Lutero mantiveram, entre os princípios básicos da reforma/reformulação evangélica, o de colocar os textos sagrados da Bíblia ao alcance do vulgo. Será, enfim, esse princípio que, junto àquele da livre interpretação da Bíblia, conduzirá à diferenciação de ramos e subdivisões das várias igrejas protestantes.

A fim de impermeabilizar-se contra a infiltração de uma (por nada impossível) ruptura⁵ da coesão formal no âmbito do Catolicismo, os convulsos acontecimentos que acompanharam as conturbadas, longas

Trad. bras.: São Leopoldo/RS: Unisinos; Bauru/SP: Edusc, 2004. PROSPERI, A. *Tribunali della Coscienza: Inquisitori, confessori, missionari*. Turim: Einaudi, 1996.

³ GARIN, E. *Scienza e Vita Civile nel Rinascimento Italiano*. Roma-Bari: Laterza, 1993. *L'Umanesimo Italiano*. Roma-Bari: Laterza, 1994.

⁴ Seria interessante analisar aqui como, no fundo, os dois caminhos apontados pelos dois autores, chegam – em relação à autoridade visível da Igreja Católica e no considerá-la ou menos fonte única de salvação – a resultados diferentes somente em termos político-institucionais; o que seria demonstrado, por exemplo, pelo encontro entre certos ápices místicos que caracterizam tanto Lutero quanto, dentro da Igreja Católica, certos contemplativos (cf. Santa Tereza de Jesus etc.).

⁵ Até mesmo dentro dos confins da Península Itálica, como demonstra, entre outros, o rico trabalho de FIRPO, M. *Riforma Protestante ed Eresie nell'Italia del Cinquecento*. Roma-Bari: Laterza, 1997 [1993].

e várias sessões do Concílio de Trento, encerrado no ano de 1563, acabaram por confirmar o texto da Bíblia, conhecido como *Vulgata*, enquanto texto oficial da Igreja de rito latino.

Preconizado com grande antecipação pela obra de Dante, *De Vulgari Eloquentia*, o clima cultural da Europa renascentista reservava às línguas vernáculas uma atenção de primeiro plano, entregando-lhes um estatuto de “línguas de cultura”. Porém, o latim continuava a representar um importante instrumento lingüístico de comunicação entre instituições, estados e países (não é por acaso que o precoce reconhecimento dantesco da eloqüência do vulgar foi escrito em latim), garantindo uma divulgação generalizada entre círculos de diplomatas, intelectuais, homens da Igreja e, em parte, de comerciantes, podendo ser lido por um certo número de pessoas e garantindo a possibilidade de uma certa e comum compreensão do texto da *Vulgata* latina. Nesse contexto, e dentro de suas determinações culturais e doutrinárias, a imposição do Concílio de Trento vinha configurando a tradução da Bíblia para as línguas vernáculas como uma forma evidente de heresia e de luteranismo: a tradução corria o risco de se tornar uma traição!

Ora, a dureza teológica do choque doutrinal que explodiu com as teses de Lutero, trouxe consigo a velha linguagem e os velhos instrumentos que pertenciam ao mundo monástico e conventual: linguagem e instrumentos que pareciam ter recuado frente às elegantes ironias da cultura humanista, profundamente enraizada no anticlericalismo da nova moralidade e da nova ética urbana e mercantil. De fato:

Entre *Quattrocento* e *Cinquecento*, havia-se delineado a possibilidade de uma volta à acepção antiga, pré-paolina, da heresia enquanto escolha intelectual possível. Contra à *antiqua gens monachorum*, a cultura arcaizante dos humanistas havia proposto uma reviravolta na noção tradicional de heresia. Se devia-se proceder por anátemas, o que se devia condenar era o erro moral, a prática de vida em contraste com a moral cristã, deixando em aberto o caminho à procura da verdade.⁶

Ao mesmo tempo em que tecia a corrosiva crítica ao mundo dos conventos, a sutil e refinada ironia humanista abria, dessa forma, a possibilidade de redescobrir, com os antigos, também o antigo sentido do

⁶ PROSPERI, A. Op. cit., p. 46.

termo heresia, profundamente diferenciado do significado que se afirmará com a obra de S. Paulo.⁷

Em na época da grande revolução da imprensa, as duas diferentes posições podem ser captadas em sua evidente contraposição, justamente através das duas diferentes obras, que apontavam em direção a dois caminhos profundamente diferenciados na escolha do qual ter-se-ia definido, por longo tempo, a história do Cristianismo europeu e, como veremos em seguida, daquele extra-europeu. Trata-se, por um lado, do "manual" (o *Enchiridion*) de Erasmo, enquanto pacífico "punhal do soldado cristão", e por outro, do *Catecismo* de Lutero, uma obra que, finalmente, se impôs na prática social como definidora de *elementos* claros e *coisas certas* para se acreditar dentro de suas formas rituais bem escandidas. A imposição do catecismo, com a conseqüente derrota da proposta Erasmiana, representou, portanto, a imposição da noção teológica (paulina) de heresia, em oposição à noção (antiga e humanista) de tipo prático e moral. Com o destacar-se da importância do *Catecismo* de Lutero, a maior ameaça que se delineava frente às autoridades eclesiásticas romanas voltava a ser, justamente, a heresia codificada por S. Tomás e por toda a tradição inquisitorial dominicana, isto é, a heresia entendida enquanto "erro do intelecto, ao qual a vontade adere obstinadamente".⁸ E é justamente por causa de sua resistência no interior da organização político-cristã que, segundo a tradição medieval, o herético configurava-se como um rebelde também em relação ao príncipe. Nesse sentido:

o delito de heresia devia ser absorvido no interior daquele de sedição ou de "lesa majestade", do qual foi feito um uso cada vez mais vasto a fim de consolidar o poder do soberano. O herético é um traidor (*perduellis*): trair a *fides* comporta o vir menos da *fidelitas* enquanto ligação política, porque o herético rompe seu fundamento e, portanto, torna-se merecedor de qualquer punição.⁹

⁷ Em seu artigo "Empietà ed Eresia nel Mondo Antico", Arnaldo Momigliano demonstrou como, em relação ao significado antigo (tradicional), a transformação do significado do termo se verificou justamente ao redor dos dois passos de I *Coríntios* 11, 18-19, onde a heresia é apresentada como uma inevitável diferença de escolhas, e de *Gálatas* 5, 19-21, onde as divergências são vistas como obras da carne. E é justamente em *Gálatas* 1, 8-9 que aparece a expressão destinada a uma grande continuidade dentro da tradição normativa da Igreja: "anatema". MOMIGLIANO, A. *Empietà ed Eresia nel Mondo Antico. Rivista Storica Italiana*, LXXXIII, p. 499-524, 1971.

⁸ Como aparece na definição transcrita, abaixo da imagem simbólica da heresia proposta pelos pintores, na *Iconologia* de RIPA, C. In: *Venetia, apud Cristoforo Tomasin*, 1645, p. 255.

⁹ PROSPERI, A. Op. cit., p. 48-49.

Ora, a imposição do Catecismo de Lutero, em oposição ao Manual de Erasmo, definindo o destacar-se, dentro de formas rituais bem definidas, de *elementos* claros e *coisas certas* para se acreditar, ao mesmo tempo em que reaviva a noção teológica, paulina e medieval, de heresia – interrompendo a nova perspectiva prática e moral apontada pelo resgate realizado pela noção humanista –, torna explícita, também, a oposição fundamental que se ergue no período: aquela entre Inquisição e Concílio.

A bula papal que reaviva a instituição da Inquisição Romana, *Licet ab initio* (de 21 de julho de 1542), do papa Paulo III, seguia a bula papal de convocação do Concílio de Trento, *Initio nostri pontificatus* (em 22 de maio de 1542, sua leitura em consistório; em 29 de junho do mesmo ano, sua publicação). E neste breve período assistimos à declaração de guerra entre Francisco I e Carlos V. A relação desses fatos mostrou que, se o Concílio era o lugar indicado para a paz, ele se opunha, evidentemente, ao tribunal da Inquisição, lugar e instrumento da "guerra espiritual".¹⁰

A equação (e o paralelismo) *Catecismo versus Manual* = *Inquisição versus Concílio*, nos parece evidenciar que, juntamente com o destaque adquirido pelo modelo catequético de Lutero, se impôs uma compactação do mundo eclesiástico realizada através de um conformismo doutrinal, cujo modelo se tornou a base estável de uma carreira e de uma antropologia (ou melhor, gostaríamos de poder chamá-la de uma "antroponomia", enquanto construída em uma nova base normativa) eclesiástica que se configurava, conseqüentemente, como a uniformização obrigatória de um conjunto de normas de vida.

Neste contexto, justificando-se com a dura necessidade de defesa da "república cristã", o novo modelo romano se impunha por meio de uma pedagogia que se exercitava pelos "atos de fé" e pelas sentenças através de seus rituais públicos.

Ao delinear-se o contraste entre penitência como conversão e tribunal das culpas, constituiu-se, nesse sentido, o conflito entre uma religião da consciência e uma religião da autoridade: todavia, nem uma nem outra se manifestam enquanto prerrogativa (exclusiva) do luteranismo ou do catolicismo. Como foi bem evidenciado pela obra de Jean Delumeau, parece-nos que na época que vai do século XIII ao século XVIII, o siste-

¹⁰ A mesma evidência pode se tornar explícita pelo alternar-se das reuniões conciliares com, quando o Concílio era suspenso, a retomada da "guerra espiritual". PROSPERI, A. Op. cit., parte IV, p. 117-134.

ma cristão, inteiramente considerado, do Ocidente europeu se caracteriza por uma “hiper-culpabilização”, a qual atravessa toda sua cultura religiosa. Delumeau aponta claramente o problema que se enraíza numa desproporção tendenciosa entre senso do pecado e confiança no perdão.¹¹ Nesse aspecto, não havia distinção entre Reforma protestante e Catolicismo: ambos encontravam-se fundamentados nas bases de uma desproporção congênita entre a culpa humana e o perdão divino, bases características da cultura cristã.¹² Se, portanto, “as duas reformas religiosas do século XVI – a protestante e a romana – se esforçaram por acalmar uma angústia crescente (que a própria Igreja havia suscitado) relativa à salvação no além”,¹³ a distinção entre as duas reformas se evidencia pelas diferentes “soluções” propostas para aliviar as consciências agravadas e/ou perplexas por causa do pecado.

A solução luterana para o problema da penitência ia na direção de uma justificação pela fé que, não concentrando mais a penitência num momento temporalmente definido ou numa determinada prática ritual, a estende por toda a vida do cristão. Para os protestantes, “o homem pecador não pode ser merecedor por si mesmo, mas já é salvo se acreditar na palavra de perdão do seu Salvador”. Por outro lado, a solução católica – a da Igreja Tridentina – o fazia destacando que:

os méritos têm um peso para ganhar a salvação, [e se] é um fato que caímos muitas vezes em pecado, então recorremos aos sacramentos, particularmente à confissão. [...] Com certeza, uma tal teologia não era coisa nova: mas foi reafirmada pela Igreja Tridentina com uma insistência até então desconhecida. [...] A confissão [...] oferece uma imensa consolação.¹⁴

Em contraposição, e paralelamente à função (interior) de consolação, juntamente com o sucesso do Catecismo enquanto instrumento de conformismo doutrinário e, portanto, de uniformização obrigatória para um conjunto de normas de vida, a confissão adquiriu uma outra função:

¹¹ DELUMEAU, J. *Le Péché et la Peur: La Culpabilisation en Occident (XIIIe.-XVIIIe. siècle)*. Paris: 1983. *L'Aveu et le Pardon: Les Difficultés de la Confession (XIIIe.-XVIIIe. siècle)*. Op. cit.

¹² Vale a pena ressaltar, nesta altura, a “antropologia negativa” característica de Santo Agostinho que, desde as origens, condicionará este aspecto da cultura cristã.

¹³ DELUMEAU, J. *L'Aveu et le Pardon*, Op. cit., citação da edição italiana [Milão, Ed. Paoline, 1992: p. 41-42].

¹⁴ *Ibidem*, p. 42.

a de servir de controle da preparação religiosa e das idéias dos fiéis. Esse processo, que caminhava em direção à uniformização das idéias e das práticas, tendo em vista uma rígida ortodoxia, já delineava o impulso de conformar a população à vontade do poder laico ou eclesiástico. Dentro do processo histórico (horizontal) confluíram também “as intervenções deliberadas do alto: as autoridades da Igreja Católica foram particularmente solícitas no uso do canal da confissão ou como meio para resolver sem violência os casos de heresia, ou como instrumento de polícia para individualizar os heréticos escondidos”.¹⁵

Essa problemática, preliminarmente analisada, torna-se particularmente significativa em relação ao objeto da nossa indagação: tanto na Espanha do século XV quanto no(s) novo(s) mundo(s), abertos às navegações oceânicas, verificou-se um dado novo justamente em relação ao fato de que, enquanto na Espanha mouros e hebreus tinham adquirido um novo estatuto de alteridade (interna à Europa), a América havia desvendado uma alteridade (externa) nova e desconhecida. Nos dois casos, num primeiro momento, a idéia entusiástica da conversão, de marca profundamente profética, foi causa de uma apressada realização de batismos em massa de hordas de novos cristãos.

Mas, de forma curiosamente paralela à ocupação dos territórios coloniais, desde logo se percebeu que a simples marca de uma conquista/conversão criava mais problemas do que aqueles que pretendia resolver, na sua representação do processo de cristianização.¹⁶ Para tentar resolver esses problemas, foi necessário introduzir a confissão, no lugar do batismo, como verdadeira porta de acesso ao Cristianismo. Os sermões e os catecismos constituíram-se, portanto, como instrumentos fundamentais para realização desse projeto, preparando o homem para o conhecimento dos mandamentos cristãos e dos preceitos aos quais era necessário obedecer. E o novo corretivo, de uma catequese destinada a corrigir o fe-

¹⁵ PROSPERI, A. Op. cit., p. 200. No que diz respeito a toda a problemática inquisitorial, dentro da qual se insere, entre outros, o “instrumento” da confissão, veja-se todo o capítulo: ‘Inquisitori e confessori: prescrizioni’ (p. 219-243).

¹⁶ Tempos, modos e lugares, em relação a essas problemáticas específicas, devem levar em consideração o caso Franciscano no Novo México, fundamento da profunda revolução do processo de conversão/evangelização. Essa definição será importante não tanto para estabelecer uma relação mais nítida com o desenvolvimento da literatura catequética – mais aberta a um rico desenvolvimento desde a imposição do Catecismo de Lutero, e à conseqüente reação catequético-doutrinária Contra-reformista – quanto para evidenciar suas novas e significativas ênfases doutrinárias e propostas aculturativas, estritamente ligadas às novas formas de ler (traduzir) a alteridade cultural (americana).

recendo uma adequada consciência dos deveres, morais e civis, do (novo) cristão, apareceu como o instrumento essencial para converter não somente as populações selvagens americanas, mas também as massas de “infieis” e de camponeses não-letrados que iam sendo descobertos, sempre com maior preocupação, dentro da própria Europa cristã.

Consciência, território e escrita (imprensa) adquirem, portanto, nessa perspectiva, uma paralela e recíproca consistência, justamente graças às estreitas relações que se estabelecem entre esses “elementos” nesse período. Para cada um deles desenvolve-se, ao mesmo tempo, uma textualidade, uma espacialidade e uma (com)sciência próprias. A “Humanidade” se constitui como a palavra que domina o horizonte cultural dessa fase da história, fundando ao mesmo tempo, o nascimento da época do individualismo (e, conseqüentemente, da “consciência”), a comparabilidade entre humanidades diferentes (uma nova territorialidade das culturas, as “civilizações”) e o livro enquanto instrumento para conhecer a si mesmo e para deixar memória de si.¹⁷ E isso, de um ponto a outro das dissidências doutrinárias européias.

O próprio prefácio do *Catecismo Tridentino*, a fim de justificar a urgente necessidade de sua elaboração e publicação, detecta a estratégia adotada pelos “catecismos dos heréticos”.

Aqueles, pois, que se propuseram a perverter as mentes dos fiéis, tendo entendido que de nenhuma forma era possível alcançar todos com a palavra viva, para infundir nos ouvidos seus discursos envenenados, tentaram conseguir semear os erros da impiedade com um outro meio. De fato, além dos grossos volumes com os quais tentaram expulsar a fé católica (e dos quais, talvez, não é difícil se guardar, por conter abertamente a heresia), escreveram, também, um número quase infinito de livrinhos, os quais com uma aparência de piedade, encontram-se na condição de enganar de forma incrivelmente fácil os espíritos incautos dos simples.¹⁸

À parte o fato do breve parêntese do texto Tridentino não ter sido sucessivamente confirmado, e prescindindo do tom polêmico, fica claro, aqui, a virada em direção à explosão da imprensa, que reorientará – com

¹⁷ Vale a pena relevar algumas indicações que se encontram, entre outras obras, também em CHABOD, F. *Storia dell'Idea di Europa*. Roma-Bari: Laterza, 1999 [1961]. PROSPERI, A. *Storia Moderna e Contemporanea: dalla Peste Nera alla guerra dei Trent'anni*. Turim: Einaudi, 2000.

¹⁸ *Catechismo Tridentino*: Catechismo ad Uso dei Parroci Publicato dal Papa S. Pio V per Decreto del Concilio di Trento, p. 24.

todas as reservas que permanecerão, todavia, ainda por longo tempo – o sistema da catequese cristã, deslocando-a, gradativamente, de uma prática pregadora, fundamentada no gênero do sermão para uma prática catequética desenvolvida através da escrita e popularizada pela imprensa.

A estrutura da passagem do Humanismo (de seus resultados culturais mais significativos) para a Contra-reforma pode ser exemplificada na passagem do “nascimento da consciência” para o “exame de consciência” (jesuítico) e do “livro como conhecimento de si” (consciência) para “livro enquanto perdição” (o *Index librorum*).¹⁹ Essa perspectiva nos parece ser exemplificada através da passagem da experiência, enquanto verificação e correção, para a exegese teológica dos livros (sagrados), assim como do saber antigo (dos livros) à garantia doutrinária de uma verdade imposta.

Nesse sentido, a finalidade explícita da literatura catequética (e não só católica) será a de se constituir como instrumento útil à confissão. Por um lado, o convite luterano de cancelar o Purgatório (e, com ele, as práticas que lhe eram conexas) da geografia do além, para poder descansar na segurança da justificação pela fé, havia privilegiado o aspecto de consolação e pacificação para as consciências que se aproximavam da confissão. Por outro lado, em oposição a este privilégio do aspecto meramente consolatório da confissão luterana, o Concílio de Trento reforçou as características da confissão da Idade Média tardia, a qual havia unido elementos de autoridade e de controle social, junto (paralelamente) à oferta de consolação. Com o Concílio de Trento reforçaram-se as ligações recíprocas que a confissão mantinha em seus dois aspectos: aquele da confissão como consolação das almas aflitas pelo peso das culpas e o da confissão como exercício de um poder disciplinar sobre os (e disciplinador dos) cristãos enquanto indivíduos.²⁰

Portanto, abandonado o conceito de uma penitência ritualizada, constituída por uma contabilização das culpas, a perspectiva luterana estendia o sentimento de culpa sobre a vida inteira, reclamando uma radical reorientação (conversão) da vida do cristão. Mas, por outro lado, apesar das diferentes orientações, e apontando para uma necessária “*christiani populi disciplina*”,²¹ a perspectiva católica encaminhava-se, to-

¹⁹ PROSPERI, A. *Storia Moderna e Contemporanea*, p. 102-120.

²⁰ No que se refere a esses aspectos cf. PROSPERI, A. *Tribunali della Coscienza*, p. 262-265, além de todo o importante capítulo XI (La confessione al Concilio di Trento) do livro.

²¹ *Sessio XIV, De Poenitentia, VII: De casuum reservatione*. In: *CONCILIORUM OECUMENICORUM DECRETA*. Bolonha, 1973, p. 708.

dava, para uma direção análoga. O resultado comum que se destaca na nova situação histórica é o novo valor semântico adquirido pelo conceito de disciplina. E se podemos relevar suas ascendências, por um lado no mundo monástico e por outro na antiga escola estoica, é claro que, nesta época, esse conceito de disciplina adquire uma nova força impositiva para a outra dimensão individual que caracteriza de forma evidente o período em questão: a consciência.

Os *Exercícios Espirituais* de Inácio de Loyola representam, talvez, o exemplo mais emblemático que coloca em relação (e destaca) os novos territórios da consciência, da disciplina e da escrita – juntamente com a força de uma imaginação que “materializa” as imagens dessa consciência, dos seus territórios: estes *exercícios* constituirão os instrumentos fundamentais da *missio* jesuítica nas novas terras americanas.²² O momento da confissão se dá como resultado desse processo de individualização do exame e como impulso (começo) de um processo disciplinador do indivíduo. Neste percurso, o catecismo devia representar o instrumento que podia e servia de formação (e, veremos, não por acaso há uma “gradação” de textos catequéticos), até mesmo para os indivíduos que compartilhavam do nível mais baixo da ignorância e que, como destacava o grande jurista teólogo da Escola de Salamanca, o dominicano Francisco de Vitoria, mesmo assim podiam decorar os elementos básicos da fé cristã.²³

Por um lado, em sua teologia reformada, Martinho Lutero prescreve que o fiel deve pôr-se em contato com Deus somente por meio da leitura solitária da Bíblia, dispensando a (outra) mediação do clero e dos ritos e das cerimônias da Igreja. Desta forma, Lutero acabara por condenar as “tradições humanas” pelo fato de representarem a realização da desvirtuação da palavra de Deus presente nas Escrituras. E “desvirtuação” significava, para Lutero, a presença da ação de Satã, que neste caso se manifestaria “adicionando” algo à palavra de Deus contida essencialmente nas Escrituras.

Por outro lado, em 8 de abril de 1546, a IV sessão do Concílio de Trento declara herética a tese luterana da “*sola fide et sola scriptura*”. Contrariamente à tese luterana, a declaração conciliar evidenciou a importância da (confirmou a) *traditio* como fonte legítima e autorizada de

²² BARTHES, R. *Sade, Fourier, Loyola*. Paris: Seuil, 1971. Trad. bras.: São Paulo: Brasiliense, 1990, p. 41-72.

²³ PAGDEN, A. Op. cit. Todo o trabalho de Pagden é de extremo interesse e importância no que diz respeito à problemática teológico-jurídica da Escola de Salamanca e do seu maior representante, Vitoria, em relação à crítica da barbárie dos selvagens de América, fundada na teoria aristotélica dos “escravos por natureza”.

transmissão dos ritos, das cerimônias, do magistério, do ministério e do governo da Igreja Católica. Nesse sentido, tanto as Escrituras quanto a Tradição mantiveram-se, junto à Igreja Católica conciliar e pós-conciliar, como os dois canais autorizados para transmissão da Revelação. Com isso, apenas os teólogos autorizados pelas fontes da Tradição e das Escrituras teriam a *auctoritas* para ler e interpretar o Antigo e o Novo Testamento. Essa autorização exclusiva, fundamento da autoridade das interpretações teológicas, visava garantir a ortodoxia das interpretações escriturais. A edição de um *Index*, em 1558, deu início a uma censura de livros com o objetivo de garantir, de fato, esta ortodoxia interpretativa frente à ameaçadora situação calvinista e aos novos e potentes instrumentos técnicos da imprensa.

As “verdades da fé” – aqueles “conteúdos” em que (como já vimos) consiste o imperativo catequético pós-conciliar – encontravam sua garantia na aderência de certos conteúdos a uma forma lingüística, fixando assim uma interpretação que se tornava a medida de uma ortodoxia “indispensável” e, ao mesmo tempo, distante de certas heterodoxias, que deveriam ser prontamente identificadas para poderem ser combatidas.

Mas a situação dos novos povos americanos – diante da nova conjuntura, imposta pelo controle doutrinal do Concílio –, que se caracterizavam por suas peculiaridades em relação aos povos da Ásia já conhecidos, colocava novos problemas que não encontravam uma fácil garantia lingüística, como aconteceu no caso europeu. Os conteúdos, as verdades de fé firmemente enraizadas numa língua latina, que permitia medir qualquer afastamento em direção à heterodoxia, não encontravam mais esta garantia tranquilizadora: e isso, justamente por causa da nova e delicada situação. Nesta última, portanto, tratava-se de fomentar uma conversão que, afastando-se das velhas crenças “idolátricas” ou criando os pressupostos para um “crer” que, parecia, certos povos não conheciam, não podia correr o risco de ser equívoca ou, pior, de ser instrumentalizada pela circulação de novas heterodoxias.

Com a expansão dos horizontes geográficos – e, conseqüentemente, daqueles lingüísticos e culturais – do orbe terrestre e diante da exploração das diversidades culturais²⁴ – que o próprio novo objetivo catequético-

²⁴ De sábios chineses e selvagens americanos, de hindus e incas, sem deixar de lado a própria diversidade interna, aqueles “ignorantes camponeses” europeus, habitantes das “Índias internas” (as “Nossas Índias”, segundo a expressão jesuítica da época), que tanto preocupavam e influenciavam o novo rumo da Igreja Contra-reformista.

co colocava lado a lado —, o Concílio de Trento precisou enfrentar, tanto a nova exigência catequética (com sua forma nova de própor-se), quanto o velho problema da heterodoxia: novos e distantes espaços culturais impunham, todavia, inéditos e recentes instrumentos operativos. Porém, essa novidade não podia transformar, de modo algum, os inabaláveis “conteúdos de fé”. Por isso, se antes mesmo do Concílio de Trento, existiam textos (prédicas, orações etc.) em línguas vernáculas ou exóticas sobre a doutrina cristã, o Concílio assumiria a importante missão imposta pela nova e ameaçadora situação cultural: sobretudo aquela que se impunha à própria Europa católica de uniformizar tais textos. Esta obra de uniformização resultou, conseqüentemente, no *Catecismo Tridentino* (mas, finalmente, *romano*) enquanto elaboração modular de um corpo doutrinário que pudesse permitir sua versão segundo as línguas vernáculas/exóticas e que contivesse essas verdades fundamentais da fé cristã, incluindo orações, instruções sobre sacramentos, passos significativos do Evangelho etc.²⁵

Como aparece no começo do *prefácio* do *Catecismo Tridentino*, este corpo doutrinário se delinea como fundamento sólido que permite evitar o perigo que, de outra forma, nesse momento:

Haveria de temer que aos nossos dias a Igreja, assediada por todos lados, atacada e combatida por tantas intrigas, estivesse no ponto de desabar. Por não dizer das inteiras nobilíssimas províncias que um tempo estavam ligadas com piedade e santidade à verdadeira e católica religião, recebida de seus maiores, enquanto agora abandonada a reta via, afirmam de praticar em modo excelente a piedade afastando-se

²⁵ De fato, num primeiro momento, em 1546, os Padres do Concílio de Trento projetaram a publicação de um breve e sumário catecismo destinado à instrução das crianças e dos ignorantes. Mas ao encerrar-se o Concílio, em 1563, foi sendo considerado mais útil um catecismo de base mais substancial para utilidade dos padres missionários e dos pregadores: os catecismos elementares teriam brotado, em seguida, de forma espontânea. Este foi o resultado do trabalho da comissão encarregada da compilação do texto que se reunia, naquele ano, presidida pelo Card. Girolamo Seriprando. A comissão chegou a dividir as funções dos participantes segundo o esquema tradicional do catecismo (explicação do Símbolo apostólico, Sacramentos, Mandamentos, Reza Dominical etc.), mas em Trento não se realizaram grandes progressos na redação da Obra. Na conclusão do Concílio (sessão de 4 de dezembro), recebido o cargo de levar à realização a compilação do catecismo, o pontífice Pio IV, tendo a seu lado o sobrinho Carlos Borromeo, nomeia uma nova comissão: mais restrita do que a comissão do Concílio e formada, principalmente, por compiladores formados na escola de S. Tomás. A obra foi impressa, finalmente, com a subida à cátedra de S. Pedro, do dominicano Pio V e apareceu na célebre edição romana de Paolo Manuzio em 1566.

totalmente da doutrina de seus padres, não existe uma região tão remota, nem um lugar tão bem protegido, nem um ângulo do mundo cristão, onde tal peste não tenha tentado se infiltrar.²⁶

A força do instrumento da imprensa contra os limites da pregação (“palavra viva”) e a fraqueza da simplicidade dos ânimos incautos abriram a porta aos catecismos dos heréticos. Eis que, a fim de enfrentar tal situação e, utilizando-se da habitual metáfora médica com a finalidade de “adotar um remédio salutar para um mal tão grave e pernicioso”, os Padres do Concílio Ecumênico Tridentino:

não se limitaram a esclarecer com suas definições os pontos principais da doutrina católica contra todas as heresias dos nossos tempos, mas decretaram, também, de *propor uma certa fórmula e um determinado método para instruir o povo cristão nos rudimentos da fé, a ser adotada em todas as Igrejas por parte daqueles aos quais cabe o ofício de legítimos pastores e mestres.*

Com essa finalidade,

os Padres Conciliares consideraram que teria sido da maior importância a publicação de um livro, acompanhado da autoridade do Concílio, do qual os párocos e todos os outros aos quais compete a função de ensinar, pudessem atingir e divulgar normas seguras para a edificação dos fiéis.²⁷

A necessária ‘instrução’²⁸ religiosa (instrução elementar de dogmas e preceitos), que se imporia como fundamental para a admissão aos sacramentos centrais da Eucaristia e da Penitência, poderia, desde então, ser vertida para qualquer língua do novo e vasto orbe terrestre e de sua inalcançável e ameaçadora diversidade cultural, sem correr o perigo de perder de vista a sua ortodoxia católica garantida, daqui para frente, pelo compêndio dos textos do Catecismo.

O *outro* (a diversidade cultural) e o *mesmo* (a ortodoxia religiosa) se encontram, a partir do século XVI, nos catecismos elaborados nas línguas exóticas americanas e asiáticas (mas africanas, também) que, não por acaso, constituem a literatura mais antiga de que, muitas línguas do

²⁶ *Catechismo Tridentino*: Catechismo ad Uso dei Parroci Publicato dal Papa S. Pio V per Decreto del Concilio di Trento, p. 23-24.

²⁷ *Ibidem*, p. 24-25.

²⁸ Termo etimologicamente ligado à derivação grega de *katechismós*.

mundo, dispõem: a escrita/tradução catequética impõe “verdades/conteúdos de fé” (uma ortodoxia) às novas alteridades,²⁹ fornecendo-lhes os primeiros fundamentos de uma escrita que se contrapõe às suas tradições orais (e ritualísticas),³⁰ ao mesmo tempo em que abre espaço para que, na “invenção da literatura” (produto cultural propriamente europeu), possam ser inseridas línguas exóticas que permitam à própria Europa ensinar um processo de “encontro” com o outro, que pretendemos tentar desvendar neste nosso trabalho.

²⁹ Mas, também, às ‘velhas alteridades’ européias, agora percebidas de nova forma, na perspectiva de uma nova (mas não inédita) ameaça.

³⁰ Veja-se, a esse respeito, o trabalho sempre atual de GOODY, J. *The Logic of Writing and the Organization of Society*, p. 3-5. Trabalho que nos surpreendeu na nossa releitura, por começar sua investigação partindo, justamente, dos pressupostos iniciais propostos na nossa investigação: “Em princípio era o verbo [...]. E era, naturalmente, a palavra de Deus: do Deus que havia criado o mundo ou a palavra de seus profetas e, depois, a palavra do filho que salvou o mundo. Uma palavra não só pronunciada mas escrita em um livro; o Livro Sagrado, a Bíblia, o Testamento. [...] Há uma ligação bastante profunda entre as características destas religiões (judaica, islâmica e cristã) qualificadas ‘universais’ e ‘éticas’, e a escrita com suas modalidades, ou seja, com o meio através do qual crença e comportamento religiosos são em boa parte formulados, comunicados e transmitidos [...]”.

3. CATECISMOS BRASILEIROS TUPI: A CATEQUESE VULGARIZADA

O *Catecismo na Língua Brasileira* do jesuíta Pe. Antonio de Araújo é o primeiro texto catequético em língua indígena brasileira que saiu numa publicação impressa, em 1618.¹ Sua publicação se segue a uma já significativa tradição de traduções catequéticas destinadas às culturas indígenas da América espanhola. O texto de Pe. Araújo constitui o mais longo catecismo composto em língua Tupi e se manifesta (inclusive de forma declarada) como o resultado de uma “obra coletiva” da ação missionária dos jesuítas no Brasil. E essa obra, de fato, encontra-se preparada por alguns importantes textos manuscritos, e por seus artífices mais significativos, do primeiro empreendimento missionário jesuíta no país, desde a chegada dos Inacianos à costa Sul-americana, em 1549.

Entre esses, o texto catequético composto pelo Pe. José de Anchieta é o que mais exemplarmente realizou a primeira síntese significativa desses esforços de traduções (manuscritos) em contínua fase de lapidação, que circulavam pelo território da costa brasileira. Ora, é significativo o fato de que o *Diálogo da Fé* (ou, outro significativo título, *Das Coisas da Fé*)² de Anchieta, se encontre pronto para a publicação antes de 1595, juntamente com a sua *Arte de Gramática*.³ E a esse respeito reputamos

¹ ARAÚJO, A. (S.J.). *Catecismo na Língua Brasileira, no qual se contem a summa da Doctrina Christã*. Com tudo o que pertence ao Myfterios de noffa fancta Fè & bõs cuthumes. Composto a modo de Dialogos por Padres Doctos, & bons linguas da Companhia de IESV. Agora nouamente concertado, ordenado, & acrescentado pello Padre Antonio d'Araujo Theologo & lingua da mefma Companhia. Com as licenças neccessarias. Em Lisboa por Pedro Crasbeeck, año 1618. A cufta dos Padres do Brafil. Texto em reprodução fac-similar da 1ª ed., com o título *Catecismo na Língua Brasileira*. Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica, 1952.

² Que levaremos em consideração seguindo o *Diálogo da Fé*, texto tupi e português com introdução histórico-literária e notas do Pe. Armando Cardoso, S.J. e que inclui os textos fac-similares manuscritos classificados como APGSI n. 29 ms. 1730 e ARSI Opp. nn. 22 e sua cópia APGSI n. 33 ms. 1731. São Paulo: Loyola, 1988.

³ *Arte de Grammatica da Língua mais vfada na costa do Brafil*. Feyta pelo padre Iofeph de Anchieta da Cõpanhia de IESV. Com licença do Ordinario & do Preposito geral da Companhia de IESV. Em Coimbra per Antonio de Mariz. 1595.

bastante significativo que, por causa de uma provável falta de recursos financeiros para custear a edição das duas obras,⁴ fosse privilegiada a publicação impressa, em Coimbra, da *Arte de Gramática*, e não a do *Diálogo da Fé*. Este fato parece delinear o quanto, para fundamentar e averiguar os resultados da prática catequética/doutrinária dos missionários, era de fundamental importância entender, antes de mais nada, o significado de práticas e representações culturais indígenas: e esse importante conhecimento só podia ser realizado, de alguma forma, através de um anterior aperfeiçoamento dos instrumentos de tradução lingüística e, conseqüentemente, de sua averiguação na prática da comunicação colonial.

O outro texto de Anchieta, a *Doutrina Cristã* – hoje editada em dois tomos, um primeiro que reúne o *Catecismo Brasílico*⁵ e um segundo que reúne a *Doutrina Autógrafa* (em português) e o *Confessionário*⁶ –, apresenta-se, juntamente com o *Diálogo*, como a base do *Catecismo na Língua Brasílica* do Pe. Antônio de Araújo.

Ao inserir, os dois textos de Anchieta, modificando-os, o Pe. Araújo acrescentou, também, outros textos que jamais foram traduzidos e analisados. Segundo Lemos Barbosa,⁷ a obra conteria, além do mais, textos do Pe. Leonardo do Vale⁸ – um dos primeiros jesuítas a chegarem ao Brasil, que traduz a *Doutrina Cristã* escrita em 1571 pelo Pe. Marcos Jorge – e também o texto do Irmão Pero Correia – que teria escrito uma *Suma da Doutrina Cristã*. Todos esses dados fazem crer que a obra de Araújo seja inspirada pelos (e enraizada nos) primeiros anos (e pelos primeiros instrumentos textuais) da catequese jesuítica no Brasil. Alguns

⁴ Custeio que cabia aos “padres do Brasil” – como consta, também, do título da primeira ed. do *Catecismo* do próprio Pe. Araújo –, que detinham poucas propriedades rentáveis, naquele momento.

⁵ *Doutrina Cristã*, I: *Catecismo Brasílico*. Com texto tupi e português. Introdução, tradução e notas do Pe. Armando Cardoso, S.J. Incluindo o texto fac-similar (tupi) manuscrito classificado como APGSI n. 29 ms. 1730. São Paulo: Loyola, 1992.

⁶ *Doutrina Cristã*, II: *Doutrina Autógrafa e Confessionário*. A primeira em português e o segundo com texto tupi e português. Introdução histórico-literária, tradução e notas do Pe. Armando Cardoso, S.J. Incluindo o texto fac-similar manuscrito (em português) da *Doutrina Autógrafa* e texto (tupi) em ortografia moderna (traduzido). São Paulo: Loyola, 1992.

⁷ BARBOSA, A.L. Introdução ao *Catecismo na Língua Brasílica* do Pe. Antônio de Araújo, reprodução fac-similar da 1ª edição (1618). Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica, 1952.

⁸ Com efeito, sabemos, através de Viñaza, que o Pe. (“Abaré Bebé”) Leonardo Nunez tinha, em 1574, um manuscrito intitulado *Doctrina y Confesionario en lengua del Brasil*.

desses textos parecem ser, enfim, entre os mais antigos que se conhecem em língua tupi.

Em 1686 saiu uma segunda edição da obra do Pe. Araújo, organizada pelo Pe. Bartolomeu de Leão, com o título de *Catecismo Brasílico da Doutrina Cristã*.⁹ Em sua obra, Pe. Leão se propôs, inclusive, a expurgar o catecismo de muitos dos acréscimos apresentados, anteriormente, pelo Pe. Araújo, ao mesmo tempo em que ia modernizando a língua e a grafia (quase uma contemporânea e paralela “essencialização” e modernização da doutrina e da língua).

Um ano depois desta segunda edição da obra de Araújo (o que, no fundo, mostra quanto já vimos, isto é, como o *Catecismo* se configura enquanto obra coletiva), em 1687, é publicado em Lisboa o *Compêndio da Doutrina Cristã na língua portuguesa e brasílica* do jesuíta Pe. João Felipe Bettendorf.¹⁰ No momento em que a língua tupi já ia se transformando em direção à nova Língua Geral (que, constituindo a segunda etapa do processo de desenvolvimento histórico do Tupi, dominaria o século XVIII), sai a publicação dessa última obra (pelo menos, conhecida) doutrinária em língua tupi. Encerra-se, com ela, o ciclo da literatura tupi produzida por jesuítas, que deixará lugar, no século XVIII, às obras publicadas por missionários de outras ordens religiosas, notadamente franciscanas, todas elas compostas em Língua-Geral Amazônica.

A obra de Pe. Anchieta¹¹ é a primeira, entre aquelas de que temos conhecimento, a ser composta em língua tupi. Em relação a esse texto, nos referimos à publicação organizada pelo Pe. Armando Cardoso, S.J., que a encontra dividida em três volumes.

⁹ *Catecismo Brasílico Da Doutrina Christã Com o Ceremonial dos Sacramentos, & mais actos Parochiaes*. Composto Por Padres Doutos da Companhia de JESUS, Aperfeiçoado, & dado a luz Pelo Padre ANTONIO DE ARAUJO da mesma Companhia. Emendado nefta segunda impreffão Pelo P. BERTHOLAMEU DE LEAM da mesma Companhia. Lisboa, Na Officina de MIGUEL DESLANDES, M.DC.LXXXVI. Com todas as licenças neccerárias.

¹⁰ Que nós consultamos na edição fac-similar tardia de 1800: *Compêndio da Doutrina Christã na Língua Portuguesa e Brasílica*. Composto pelo P. JOÃO FILIPPE BETENDORF, Antigo Missionário do Brasil. E Reimpresso de Ordem de S. Alteza Real o Príncipe Regente Nosso Senhor por Fr. José Mariano da Conceição Vellozo. Lisboa. M.DCCC. Na Offic. De Simão Thaddeo Ferreira.

¹¹ Excluindo a obra – ainda inalcançável e quase misteriosa – de Pe. Leonardo do Vale ou do tal, improvável, Leonardo Nunez.

Como refere o próprio organizador dos catecismos Anchietaanos,

[...] Conservam-se nos arquivos romanos da Companhia de Jesus três cadernos sobre a doutrina cristã, atribuídos ao Bem-aventurado José de Anchieta.

O primeiro é um texto tupi com tradução lateral portuguesa, cuja história se conhece. Tem na portada o título tardio em italiano *Catechismo in Brasiliano / V. Anchieta*: é um volume de 160 por 100mm e se guarda no Arquivo da Postulação Geral da Companhia de Jesus (APGSI n. 32 ms. 1731: 53 pp.). Não foi citado pelo historiador Serafim Leite.

O segundo é um autógrafo Anchietaano de 13 folhas, com o nome de *Doutrina do V. Padre José de Anchieta / Escrita de sua mesma / Letra*. O título lhe foi dado pelo Pe. João Antônio Andreoni, que colocou o pequeno caderno no princípio de uma seleção de poesias de Anchieta, feita pelo próprio Andreoni, caligrafada por copista e chamada *El Canarino del Cielo*. O precioso autógrafo, encadernado com a seleção, conserva-se no Arquivo Romano da Companhia de Jesus (ARSI Opp. NN. 23). É sensivelmente do mesmo tamanho que o precedente.

O terceiro nos foi transmitido em duas cópias: a mais antiga e mais estragada é a do Arquivo Romano (ARSI Opp. NN. 22), à qual o Pe. Serafim Leite inexatamente chamou *Devocionário Brasilico* por conter orações (HCJB II, 559), título que corrigiu em parte para *Diálogo da Doutrina Cristã*, atribuindo-o a Anchieta (Ib. VIII 28). A outra cópia caligrafada e bem conservada encontra-se no Arquivo da Postulação Geral (APGSI n. 29, ms. 1730: 54 pp.; cerca de 220 por 160mm). Esta segunda, não citada por Serafim Leite, tem na portada o título tardio em italiano *Catechismo in lingua Brasiliana / del V. Anchieta*. Apresenta três páginas como introdução, da mão do Pe. D. João da Cunha, que foi tradutor oficial de tupi no processo dos exames canônicos dos escritos, e explica como se serviu destes documentos.¹²

Conseqüentemente, como explicita o próprio Cardoso, o *Diálogo da Fé* se ocupa do primeiro caderno, enquanto o tomo I (Catecismo Brasilico) e II (Doutrina Autógrafa e Confessionário) da *Doutrina Cristã* se referem, respectivamente, aos cadernos segundo e terceiro. O *Catecismo na Língua Brasilica* de Antônio de Araújo inclui, por inteiro, o *Diálogo da Fé*, composição do próprio Pe. Anchieta, e a *Doutrina Cristã* que, de fato, foi uma compilação de Pe. Luís da Grã,¹³ traduzida para o tupi pelo Pe. Anchieta.

¹² Pe. Armando CARDOSO. *Introdução histórico-literária ao Diálogo da Fé do Pe. Joseph de Anchieta*, S.J. São Paulo: Ed. Loyola, 1988, p. 19.

¹³ O Pe. Luís da Grã – que chegou ao Brasil em 1553 com Anchieta, mas ficou, no começo, na Bahia – voltou sua atenção à catequese indígena, operando através de intérprete

Conforme vimos acima com relação à formação doutrinária de alguns catecismos europeus, a obra catequética de Anchieta desenvolve, na forma de diálogo entre Discípulo e Mestre, a tradução linguística e conceptual de *mistérios* (como aquele relevante da Santíssima Trindade, que apresentamos na abertura do livro), *ritos* (entre esses os sacramentos, sobre alguns dos quais, como o da Confissão e da Comunhão, deveremos fixar, particularmente, nossa atenção), *rezas* (com destaque, em primeiro lugar, para o Pai-nosso e, depois, a Ave-Maria e o Credo), *contos bíblicos* (Criação do mundo, do homem, queda de Adão) e *evangélicos* (encarnação, paixão, ressurreição, juízo universal etc.), *mandamentos* e, enfim, “*coisas da fé*” que, como já vimos, se constituem como o principal objetivo da ação catequética na perspectiva da nova função da missão, tanto na Europa quanto fora dela, depois do Concílio de Trento.

Sintomático, a esse respeito, o fato de que, reafirmando a importância do binômio doutrinal da fé e da tradição, os parágrafos 7 e 8 do prefácio do *Catecismo Tridentino* sublinham como “a doutrina da fé está contida na Escritura e na Tradição, não menos que no Credo, nos Sacramentos, no Decálogo e na Oração Dominical”.¹⁴ E, lembrando a advertência do apóstolo Paulo a Timóteo – segundo a qual “toda a escritura inspirada por Deus é útil para ensinar, convencer, corrigir e formar à justiça...” (2 *Tim.* 3,16s.) –, sintetiza “o suco desta doutrina salutar em quatro fórmulas distintas, que são: o Símbolo apostólico, os Sete Sacramentos, o Decálogo e a Oração Dominical, ou *Pai Nosso*”.¹⁵

Assim, como evidenciava o próprio Anchieta, numa carta de final de dezembro de 1556,

e explicando por meio de diálogos a doutrina cristã. Chegou em São Vicente em 1555 e aí encontrou um grupo de missionários com maior experiência de catequese indígena. Resolveu, portanto, compilar e aperfeiçoar um catecismo completo. Examinaram-se, então, os termos mais ‘exatos’ da língua tupi para as orações, enunciados e explicações de dogmas, operação à qual deveremos dedicar, na medida do possível, uma certa atenção em nosso estudo e que, nem sempre, chegou a resultados homogêneos. Em 1556, Pe. Grã começou a dar um curso de moral para os candidatos ao sacerdócio (como fazia, então, o próprio Anchieta) em São Paulo de Piratininga. Prefigura-se, assim, uma ajuda de cunho didático, do Pe. Grã a Anchieta, que teria submetido seus *Diálogos* ao professor de moral. O conhecimento da língua e a experiência de catequese dos meninos índios de Anchieta (cujas *Arte da Gramatica da Lingua mais Usada na Costa do Brasil* foi publicada, enfim, em Coimbra em 1595) teriam sido os elementos que o tornavam o tradutor privilegiado da Companhia. Cf. CARDOSO (Ibidem, p. 24-25).

¹⁴ *Catecismo Tridentino*: Catechismo ad Uso dei Patroci Publicato dal Papa S. Pio V per Decreto del Concilio di Trento. Op. cit., p. 29.

¹⁵ Ibidem.

o que principalmente pretendemos, é que [os índios] saibam no que toca aos artigos da fé, *scilicet* [a saber] ao conhecimento da Santíssima Trindade e aos mistérios da vida de Cristo, que a Igreja celebra, e que saibam, quando lhes for perguntado, dar conta dessas coisas. O qual temos que saber as orações de memória, ainda que nisto se põe muito cuidado e diligência, porque duas vezes cada dia se lhes ensina na igreja.¹⁶

Essas instruções-catequéticas, esses diálogos das “coisas da fé”, juntamente com outras obras Anchietanas – entre as quais encontramos poesias, canções e autos (obras teatrais) –, foram levados, por missionários do Brasil, para o Paraguai, onde parecem ter influenciado a elaboração de outras obras de catequese, como por exemplo, aquela em língua guarani; e foram levadas, sucessivamente, para outras áreas geográficas do país, inspirando o modelo da catequese em língua Kiriri (ou Kariri).

Dessa maneira, aparece constituindo-se a forte influência da obra, anchietana e coletiva (ao mesmo tempo), da Companhia de Jesus, tanto no trabalho da elaboração de uma gramática indígena, quanto na composição de um catecismo segundo a mesma língua: esforço necessária e estritamente correlato!

É o caso do padre jesuíta Antonio Ruiz de Montoya que publica “seu” *Catecismo de la lengua Guarani* em 1640, juntamente com a *Arte de la lengua Guarani* e com o *Tesoro de la lengua Guarani*.¹⁷

Além do trabalho de Pe. Montoya, é o caso, também, da obra de outro padre jesuíta, Luiz Vincencio Mamiani, que, juntamente a seu *Catecismo Kiriri*,¹⁸ de 1698, publica, no ano seguinte, a *Arte da Grammatica da Lingua Brasilica da Naçam Kiriri*.

¹⁶ In: LEITE, S. *Monumenta Brasiliae*, I-IV. Roma, 1956-60. v. II, p. 314 e In: VIOTTI, H.A. (Org.). *Cartas: correspondência ativa e passiva do Pe. Joseph de Anchieta*, S.J. São Paulo: Loyola, 1984, p. 113.

¹⁷ *Catecismo de la Lengua Gvarani, Compuesto por el Padre Antonio Ruyz de la Compañia de Jesus*. Dedicado a la puríssima Virgen MARIA. Concebida fin mancha de pecado original. Com Licencia. En Madrid, Por Diego Diaz de la Carrera, Año M.DC.XXXX. Que nós consultamos na reedição “Publicada nuevamente sin alteracion alguna por JULIO PLATZMANN”. Leipzig, B. G. TEUBNER. MDCCCLXXVI.

¹⁸ *Catecismo da Doutrina Christã na Lingua Brasilica da Nação Kiriri*. Composto Pelo P. LUIS VINCENCIO MAMIANI, Da Companhia de JESUS, Miffionario da Provincia do Brasil. Lisboa, Na Officina de MIGUEL DESLANDES, Impreffor de Sua Magestade. Com todas as licenças neccessarias. Anno de 1698. Citado na edição fac-similar. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1942.

Encontramos, enfim, outra importante obra catequética em língua kariri, a do padre, desta vez capuchinho (francês), Frei Bernardo de Nantes que, mantendo fé no constante objetivo de, como vimos acima, “explicar facilmente as coisas difíceis”, escreve um *Catecismo da lingua kariris*¹⁹ (de 1709), com um significativo subtítulo que destaca como seu catecismo foi “acrescentado de varias Praticas doutrinaes, & moraes, adaptadas ao genio, & capacidade dos Indios do Brasfil”.²⁰

¹⁹ *Catecismo Indico da Lingua Kariris, Acrescentado de Varias Praticas Doutrinaes, & Moraes, Adaptadas ao Genio, & Capacidade dos Indios do Brasil, Pelo Padre Fr. BERNARDO DE NANTES, Capuchinho, Pregador, & Miffionario Apoftolico; Offerecido ao Muy Alto, e Muy Poderoso Rey de Portugal DOM JOÃO V, S.N. Que Deos Guarde. Lisboa, Na Officina de Valentim da Costa Deslandes, Impreffor de Sua Magestade. M.DCCIX. Com todas as licenças neccessarias. Que citaremos na edição fac-similar publicada por Julio Platzmann (Leipzig: B. G. Teubner, 1896).*

²⁰ Itálico nosso.



Figura 1. Reprodução de uma cópia da primeira página de uma Relação sobre as missões do Maranhão do ano de 1659, escrita pelo Pe. Antonio Vieira, enquanto visitador, e enviada ao Rei de Portugal. *Archivum Romanum S. I., Brasiliae, n. 9, Brasiliae Epistolae 1550-1660.*