

PAULO DE ASSUNÇÃO

"A TERRA DOS BRASIS"

**A NATUREZA DA AMÉRICA PORTUGUESA
VISTA PELOS PRIMEIROS JESUÍTAS**

Dissertação apresentada ao Departamento de História da
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
da Universidade de São Paulo, para a obtenção do grau
de Mestre em História, sob a orientação da Prof.^a Dra.
Mary Lucy Murray del Frioze.

SÃO PAULO

1995

"A TERRA DOS BRASIS"

A NATUREZA DA AMÉRICA PORTUGUESA

VISTA PELOS PRIMEIROS JESUÍTAS

SUMÁRIO

CAPÍTULO I - PERCEPÇÕES DO MUNDO NATURAL DA ANTIGUIDADE AO PERÍODO MEDIEVAL.....	5
1 - A MAGIA DO MUNDO NATURAL	6
2 - O MUNDO NATURAL ENTRE O MITO E A RACIONALIDADE	30
3 - O MUNDO NATURAL CAPTURADO PELO CRISTIANISMO.....	54
CAPÍTULO II - TRANSFORMAÇÕES NO "ORBIS CHRISTIANUS"	81
1 - A IGREJA CATÓLICA NO LIMIAR DO SÉCULO XVI.....	82
2 - A COMPANHIA DE JESUS DE PARIS PARA SALVADOR.....	102
CAPÍTULO III - CARTAS JESUÍTICAS: ORDEM DO SABER E O SABER DA ORDEM.....	125
1 - EM BUSCA DO ELO PERDIDO.....	126
2 - NO ISOLAMENTO: A NATUREZA.....	148
CAPÍTULO IV - A CONQUISTA DA TERRA DOS BRASIS.....	164
1 - OS FUNDAMENTOS RELIGIOSOS NAS METÁFORAS	165
2 - O MUNDO NATURAL CONVERTIDO.....	224
CAPÍTULO V - PERCEPÇÕES DA NATUREZA: UMA VISÃO UTILITÁRIA.....	266
1 - ALÉM DO BOJADOR A TERRA DOS BRASIS.....	267
2 - OS BONS ARES DA TERRA DOS BRASIS: NEM FRIO NEM CALOR.....	285
3 - O REINO VEGETAL: TUBÉRCULOS E FRUTAS	293
4 - OS MALES DA TERRA SÃO CURADOS COM OS BENS DA TERRA	312

5 - NA TERRA DOS PAPAGAIOS: ONÇAS, TAMANDUÁS, ANTAS, COBRAS E LAGARTOS	326
6 - OURO A VISTA.....	355
CONCLUSÃO.....	363
FONTES.....	367
FONTES PRIMÁRIAS.....	368
FONTES SECUNDÁRIAS.....	370
BIBLIOGRAFIA.....	372

AGRADECIMENTOS

Sou imensamente grato à Mary del Priore, que me honrou com sua dedicada orientação e amizade. Com carinho e sempre solícita, no acompanhamento das etapas da pesquisa, suas propostas, suas preocupações teóricas e sua sabedoria me estimularam permanentemente.

A Francisco Murari Pires por ter me possibilitado um recomeço.

Aos professores Kátia, Sandra e Porphírio que me incentivaram a continuar na jornada da pesquisa.

Aos colegas que com paciência souberam dividir as angústias e as alegrias: Jussara Pilão, Elizabeth Miranda, Maria Helena, Rafael Chambouleyron, Henrique Carneiro, Adriana Romeiro.

Aos professores Filomena Hirata, Jaa Torrano, Adriane Duarte, Laura de Mello e Souza, Janice Theodoro, Hilário Franco Jr., pela atenção e sugestões.

Por sua amizade e carinho agradeço a Dirce Lorimie Fernandes que foi uma leitora atenta e cuidadosa.

Aos meus pais que por sua dedicação extremada não pouparam esforços para que pudesse me dedicar a este trabalho.

CAPÍTULO I

PERCEPÇÕES DO MUNDO NATURAL
DA ANTIGUIDADE AO PERÍODO MEDIEVAL

**La nature n'est pas une aveugle puissance.
C'est un art qui se cache à l'humaine ignorance.
Ce qui paraît hasard est l'effet d'un dessein,
que débore à tes yeux son principe et sa fin.
C'est qui dans l'univers te revolté et te blesse,
forme un parfait accord qui passe ta sagesse.
Tout desordre apparent est un ordre réel,
tout mal particulier un bien universel,
et bravant de t'ens sens l'orgueilleuse
imposture conclus que tout est bien
dans toute la nature.**

**Anónimo - Museu Conde Castro Guimarães
Cascais - Portugal**

1 - A MAGIA DO MUNDO NATURAL

**L'homme n'est pas jeté dans la Nature comme
une pure ignorance «sur laquelle
il n'y a rien d'écrit».
Tout de suite il a ses idées concernant la Nature;
il a fait choix de moyens d'action,
et ces idées et ces moyens sont magiques.**

Robert Lenoble - Histoire de l'idée de nature

A busca da origem da humanidade sempre se revelou para o homem, em vários períodos da sua história, como uma das principais questões ontológicas que o acompanha. A incerteza perante as condições de sobrevivência biológica, devido às alterações do meio natural e da sua conservação, a alteridade¹ do mundo², e a pouca consciência de si próprio,

¹ Utilizamos as considerações sobre alteridade feitas por Tzvetan Todorov e François Hartog. Sobre o assunto ver HARTOG, François, Le miroir d'Hérodote. e TODOROV, Tzvetan, A conquista da América.

² Utilizaremos o termo mundo no sentido destacado por Micheli que é o de referenciar as coisas existentes consideradas na sua totalidade orgânica. Para Micheli: "o termo "mundo" vem do latim *mundus*, tradução da palavra grega *Kosmos*, indica, no seu sentido básico, as coisas **existentes** consideradas como totalidade orgânica. Trazendo embora em si um caráter unívoco de significado geral, adquire tonalidades diversas conforme o contexto em que é inserido; de facto, indica também a totalidade de uma categoria especial de fenómenos ou entidades conceptuais. A acepção determinante é a da totalidade, que necessariamente implica a de uma ordem constituída: a acepção de que uma totalidade desordenada não tem qualquer significado em si mesmo considerável, a não ser como entidade correlativa da totalidade ordenada. Esclareça-se, além disso, que mundo significa a totalidade das coisas existentes como particular incidência nos seus princípios constitutivos essenciais".

fizeram com que o ser humano, desde as primeiras investigações ontológicas, realizasse uma compreensão concomitante da existência das coisas do mundo e da sua própria existência³. Este processo visava a dar uma logicidade ao seu lugar no Cosmos⁴, a partir de uma visão egocêntrica.

O homem, ao refletir sobre o seu vir a ser no universo, deparou com a necessidade de pensar em si e no mundo natural, enquanto alteridade, como parte integrante da sua elaboração sobre o processo da gênese da humanidade. Desta forma, ao pensar a origem de si próprio e do mundo, o homem realizou um ato cognitivo, a partir de uma observação ativa da ordenação da natureza e da própria relação humana com o

MICHELI, Gianni, "Mundo"- in Enciclopédia Einaudi - Natureza - Esotérico/exotérico. Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, vol. 18, 1990, p. 171.

³ Conforme Micheli: "na sua acepção geral, "natureza" indica o conjunto das coisas que existem, referindo-se particularmente, mais do que a uma configuração determinada, objetiva, aos seus princípios constitutivos essenciais. A íntima conexão entre totalidade e essencialidade é expressa de modo significativo pela própria etimologia da palavra (natureza deriva do verbo latino *nasci* "nascer", homólogo do verbo grego *physei* "ser gerado": todas as coisas, quando nascem realizam-se segundo uma sua característica própria e imanente". MICHELI, Gianni, "Natureza"- in Enciclopédia Einaudi - Natureza - Esotérico/exotérico, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, vol. 18, 1990, p. 11.

⁴ O termo Cosmos é utilizado segundo a sua raiz grega, na qual *kósmos* significa literalmente arranjo, ordem. Micheli, afirma: "Cosmos" é correntemente entendido como um termo correlativo de "caos": a noção de um mundo composto por um agregado ordenado de elementos reenvia-nos a um momento antecedente ou subsequente, no qual essa agregação não subsiste e se tem um conjunto informe de elementos sem qualquer coesão inteligível. Neste sentido, a oposição é a variante física do problema fundamental de toda a filosofia grega: as relação unidade-multiplicidade". MICHELI, Gianni, "Caos/Cosmos" - in Enciclopédia Einaudi - Natureza - Esotérico/exotérico. Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, vol. 18, 1990, p. 135.

meio, visando a relacioná-los de maneira interdependente.

Segundo Feuerbach:

"O primeiro objeto do homem é o homem. O sentimento da natureza, o único que nos proporciona a consciência do mundo como mundo, é um produto posterior, porque ele só aparece através do ato da distinção que o homem faz de si mesmo"⁵.

Os diversos posicionamentos perante o mundo natural, em diferentes momentos da história da civilização, revelam que a pluralidade e mutabilidade de percepções, a respeito do mundo natural, foram constantes e se consolidaram em função das vicissitudes a que cada grupo social estava sujeito. O homem necessitava conferir ao seu universo uma ordem, uma justificação para a sua existência, e só ele detinha o conhecimento para discernir a si próprio daquilo que o envolvia. Assim, Lenoble ressalta que:

"la Nature ne sera conçue comme une réalité pour elle-même, que dans la mesure où la conscience aura conquis une certaine liberté par rapport à ses propres problèmes"⁶.

O ser humano, nas primeiras andanças pela face da Terra, interagiu com o meio natural circundante buscando, num primeiro momento, a sua sobrevivência biológica. Dependente dos recursos naturais (vegetais, animais, minerais), fosse para a alimentação, habitação, transporte, etc., a relação

⁵ FEUERBACH, Ludwig, A Essência do Cristianismo, p. 126.

⁶ LENOBLE, Robert, Histoire de l'idée de nature, p. 42

do homem com o meio natural foi imperante e constituiu-se como um dos principais problemas a ser equacionado. Neste momento primordial, a interação humana com a natureza foi por excelência predatória e conflituosa, refletindo as divergências existentes entre as necessidades do homem e a possibilidade de obtenção de alimentos junto ao mundo natural.

Esta desarmonia é sinalizada pelas interações grupais em pequenas hordas, que revelavam uma vida humana ainda instável e pouco adaptada ao meio. Tal situação era decorrente do contínuo deslocamento a que estavam sujeitos os seres humanos, uma vez que estes incursionavam pelas matas em busca de gêneros alimentícios. A pequena compreensão da natureza, no que diz respeito aos seus ciclos, fez com que ao término dos alimentos, ou com o escasseamento destes, os homens abandonassem suas habitações temporárias em busca de novos locais, onde os recursos fossem mais abundantes⁷.

A árdua tarefa diária de obtenção de recursos, para a sobrevivência individual e grupal ou a temeridade de não encontrá-los, impôs ao homem uma necessidade de observação

⁷ Sobre o assunto ver: CHILDE, V. Gordon, A pré-história da sociedade européia. Lisboa, Europa-América, 1963 e CHILDE, V. Gordon, A Evolução Cultural do homem. Rio de Janeiro Zahar, 1981.

cuidadosa do meio em que vivia, a fim de localizar e selecionar:

- as melhores plantas que pudessem servir de alimentação;
- os animais e os seus hábitos de caça;
- fontes de água potável;
- recursos minerais que atendessem as suas necessidades.

Espectador atento dos movimentos da natureza, o ser humano procurou captar a sua lógica, a sua composição, a sua ordem, os seus ciclos e as suas mutações, em função dos seus anseios e limitações. Tal procedimento objetivava estabelecer um domínio sobre a realidade natural, na medida em que esta só tinha fundamento se garantisse a sobrevivência biológica humana.

Contudo, os mistérios insondáveis da natureza e a temeridade humana continuavam a ser explicados por meio de um "**processo mágico**", através do qual era atribuída uma força e uma finalidade (animismo), dentro do equilíbrio do Cosmos. Este equilíbrio era conservado na memória do grupo social que o havia elaborado, sendo este responsável pela

transmissão para as gerações futuras⁸. Conforme observa Heinberg:

"A vida espiritual de todos os povos antigos e tribais girava em torno da manutenção de ritmos e equilíbrios sagrados por intermédio de rituais destinados a recapitular a Criação, o derradeiro ato sagrado, que há de ser comemorado e repetido simbolicamente e em ocasiões significativas da vida do indivíduo e da vida coletiva da tribo."⁹

O mundo natural, enquanto força, fornecia equilíbrio ao Cosmos, que era alimentado pelos rituais que celebravam a natureza e a criação, revitalizando os ritmos da vida espiritual dos seres humanos.

Hauser observa, ao analisar a arte deste período, que as representações produzidas pelo homem eram a revelação de um animismo latente, que visava a auxiliar na obtenção dos alimentos, sendo que as pinturas

"constituíam simultaneamente a representação e a coisa representada; eram simultaneamente o desejo e a realização do desejo. O caçador e o pintor da era paleolítica supunham encontrar-se na posse do próprio objeto desde que possuíssem a sua imagem; julgavam adquirir

⁸ Lenoble identifica que o animismo é a primeira idéia de Natureza produzida pela consciência humana: "On concoit ainsi que, dans la Nature magique, rien n'arrive par hasard, mais rien n'arrive non plus par l'effect de lois indépendantes de l'histoire des hommes. On se contente, en général, de décrire l'animisme de l'enfant et du primitif - qui a donné sa premiere forme à l'idée de Nature - comme s'il était un fait premier. Pourtant cet animisme a lui même des causes psychologiques: il n'est pas simplement un *état* de la conscience, il en est un *produit*. LENOBLE, Robert, op. cit., p. 43.

⁹ HEINBERG, Richard, Memórias e Visões do Paraíso, p. 25-26. Ver também ELIADE, Mircea, História das Crenças e das Idéias Religiosas. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda, Rio de Janeiro, Zahar, Tomo I, Vol. I, pp. 19-47.

poder sobre o objeto por intermédio da sua representação. Acreditavam que o animal verdadeiro sofria, no mesmo preciso momento, a morte do retratado em efígie. A representação pictórica nada mais era, a seus olhos, do que a antecipação do efeito desejado; o evento real seguir-se-ia inevitavelmente à ação mágica da representação, ou melhor, aquela está contida nesta, separando-as apenas os meios, supostos irrealis, do espaço e do tempo."¹⁰

O mundo natural, enquanto objeto, é apreendido pela sua passividade frente a ação humana. O homem pensa o mundo através de uma concretude sensorial, com significados e forças abstratas, fornecendo o esteio básico das primeiras formulações simbólicas para a definição do homem e da diferenciação deste em relação ao meio. Heinberg, considerando estes aspectos, afirma que:

"Para os Antigos, o respeito ao sagrado derivava da consciência dos processos criativos da Natureza, e implicava uma hesitação em intrometer-se arbitrariamente neles. Para a consciência santificada, até o tempo e o espaço eram sagrados, e cada átomo da criação fazia parte de um coro jubiloso"¹¹.

A natureza era o espaço sagrado da criação, na sua existência concreta para o homem.

A representação de animais nas cavernas pré-históricas, tais como bisontes e cavalos, demonstra que o discernimento humano tentava controlar o meio natural. As gravuras extrapolavam o sentido de imagem imitada do real, como parte

¹⁰ HAUSER, Arnold, História Social da Literatura e da Arte. p. 16.

¹¹ HEINBERG, Richard, op. cit., p. 14.

fundamental de um ritual que obedecia a conceitos mágicos e religiosos que transmitiam as inquietudes latentes, quanto à garantia da sobrevivência. Lenoble, ao analisar a idéia de natureza, observa que:

"Les premiers dessins que nous trouvons des objets naturels, des les grottes préhistoriques, sont des images magiques. Le bison ou l'antilope figuré est entouré de flèches ou blessé, ou capté par de mains qui le serrent de toute part. Donc l'homme n'arrivait pas démuni devant les choses, il "savait" déjà comment on s'en rend "maître et possesseur"¹²

A harmonia da natureza com a vida humana não tinha como objetivo somente uma compreensão do mundo natural como fonte de recursos, mas antes de tudo esta leitura era uma consciência da existência do ser humano para si mesmo e para o mundo natural, imediato e distante, bem como, a submissão deste ao seu possuidor, o homem¹³.

As alterações que se processaram durante o longo período da existência levaram o homem a uma dissociação quase completa de sua origem animal. Isto o coloca em confronto com os animais e o leva a constatar diferenças e oposições; a elaborar distinções através de categorias e classes visando a definir afastamentos e aproximações. O homem criava um conjunto de nexos para a estruturação do seu

¹² LENOBLE, Robert, op. cit., p. 35.

¹³ Sobre o tema ver MORIN, Edgard, O Paradigma Perdido, Tradução de Hermano Neves, Lisboa, Europa-América, 1988, pp. 53-169.

universo, sintetizado na linguagem, onde eram criados conceitos que articulavam as contraposições da sua existência com a alteridade e o mundo natural. Edmund Leach observa que:

"No homem, a capacidade de separar os elementos pertencentes a uma classe, daqueles pertencentes a outra classe, e o desenvolvimento de um Eu autoconsciente que se define por contraposição ao Outro, encontram-se em estreita conexão com a formação de conceitos verbais. A estrutura da linguagem, que é linear e segmentada, induz-nos a representarmos o ambiente circundante como se este fosse feito de <<entidades>> separáveis (ou <<categorias>>), e a estabelecermos que a cada uma delas se possa atribuir um nome. De entre estas distinções, uma das polaridades universais é a que estabelece entre o <<homem>> (no sentido de <<criaturas semelhantes a nós>>) e <<todos os seres>>." ¹⁴

A natureza, como os demais elementos, fornecia substrato para que o homem criasse um conjunto simbólico próprio, livre e fecundo, que passou a integrar expressões orais, gestuais, intelectuais e artísticas, possibilitando as elaborações míticas que se atinham à origem, composição e ordenação do mundo.

O mito, enquanto representação, foi por excelência o meio pelo qual o ser humano dimensionou a natureza,

¹⁴ LEACH, Edmund, "Natureza/Cultura"- in Enciclopédia Einaudi - Anthropos-Homem. Lisboa, Imprensa Nacional- Casa da Moeda, vol. 5, 1985, pp. 76-77.

explicitando as ligações entre ele e o meio natural¹⁵.

Conforme destaca Micheli:

"A imagem de um g nese do mundo  , com efeito um dos momentos essenciais da explica o mítica do mesmo; trata-se de um processo que parte da assun o de dados retirados de experiências concretas, que são transformados e colocados num contexto geral (o de todas as coisas conhecidas). As motiva es são essencialmente religiosas e o objetivo (a explica o do mundo   plenamente adequado ao pressuposto inicial; a ordem que se encontra no universo não   construída segundo processos racionais."¹⁶

O mito confere uma logicidade às coisas do mundo e   existência do homem, enquanto marca a sua capacidade de separa o, de forma consciente, de um todo em partes que se interligam num mosaico de conhecimento sobre o indivíduo e a coletividade¹⁷.

Sem a elabora o mítica a sua vida no mundo estaria desprovida de significado pois, a realidade das origens, o nascimento e a gera o de todas as coisas eram desconhecidas e cheias de mistérios intransponíveis concretamente pelo ser humano¹⁸. A tomada de consciência que o mito consagra

¹⁵ Segundo Turner: "...o mito deve ser encarado como uma resposta natural, adaptativa do animal (humano) ao seu ambiente". TURNER, Frederick, O Espírito Ocidental Contra a Natureza, p. 11.

¹⁶ MICHELI, Gianni, "Caos/Cosmos" - in Enciclopédia Einaudi - Natureza - Esotérico/exotérico. Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, vol. 18, 1990, p.135.

¹⁷ Sobre o assunto ver: CASSIRER, Ernest, Linguagem e Mito. São Paulo, Perspectiva, 1985; CAILLOIS, Roger, O mito e o homem. Lisboa, Ed. 70, 1984.

¹⁸ Lenoble, destaca que a elabora o mágica realizada pelo homem reflete uma necessidade psicológica no que diz respeito a constru o de fabula es. LENOBLE, Robert, op. cit., pp. 38-39.

constitui a possibilidade indefinida de elaboração de representações e significados. Os mistérios são absorvidos pela mente humana. Segundo Micheli esta condição marca a *"consciência, no homem, da existência de uma realidade exterior a si, de um conjunto de res que o circundam e que ele se vê na obrigação de descrever e explicar para nelas se orientar, orientando a própria vida"*¹⁹.

Este conjunto simbólico primordial, pleno de significados advindos de uma decodificação do universo revela que o homem criou um sentido para o mundo em consonância com os limites da sua interação, com o meio natural; ora como sujeição; ora como dominação. Estes limites estariam sempre presentes nas reflexões sobre a natureza²⁰. Num processo contínuo de ver, aprender e

¹⁹ MICHELI, Gianni, "Mundo"- in Enciclopédia Einaudi - Natureza - Esotérico/exotérico. Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, vol. 18, 1990, p. 171.

²⁰ Claude Polin ao analisar o sentido da cultura, como elemento diferenciador do homem em relação ao animal, identifica na capacidade de discernimento e representação que o homem possui, o principal fator classificatório para definir o homem como um ser de cultura. Desta forma, Polin afirma: "...o simples fato de que a vida do homem (de que todo gesto humano) é acompanhada de representações basta para defini-lo como um ser de cultura, pois isto significa que sua relação com a natureza, com outros homens, mesmo consigo mesmo, nunca é imediata, mas sempre mediatizada pela representação que ele tem deles, e que, por conseguinte, seu comportamento, mental ou físico, não consiste numa reação ao significado de suas representações, isto é, a idéia que ele faz de seu meio, dos outros e de si mesmo. Ora, parece-me que se onde, de maneira mais genérica, definir uma cultura como o conjunto das representações que um homem faz de si e do mundo (humano ou material que o rodeia, enquanto que, por um lado este conjunto tem um sentido que, para este homem, representa a realidade propriamente dita de seu próprio ser, desse mundo humano ou material, e, por outro lado, enquanto seu comportamento é ordenado nesse sentido consistindo concretamente e este comportamento em costumes, num certo tipo de organização social, numa produção daquilo que hoje chamaríamos de obras de arte, ou naquilo que o homem consideraria como seus conhecimentos ou sua ciência, etc. Dentro desta perspectiva, a noção de cultura e

apreendê-lo em função da sua vivência com o meio, pois o Cosmos era tão vivo e ativo como o homem, ambos partilhavam da força organizadora da criação que tendia ao infinito, numa elaboração que transcendia a própria existência terrena.²¹

Com a sedentarização, a atitude humana perante o mundo natural foi substancialmente alterada. A sua fixação em determinadas regiões seguiu um processo seletivo e esteve vinculado diretamente a uma disponibilidade de recursos naturais, para a realização da agricultura e da existência de espécies animais aptas para a domesticação.

O cultivo da terra estreitou as relações do homem com o meio e o conduziu à fixação em aldeamentos permanentes, pois a agricultura impunha a fixação e a espera da germinação das sementes, num determinado período do ano. Além disso, fazia-se necessário protegê-las e armazená-las para o resto do

indissociável da de civilização, a civilização não sendo nunca senão o mundo (humano e material), enquanto vivido conscientemente pelo homem." POLIN, Claude, "**Claude Polin, da revista *Commentaire* analisa o sentido da cultura no mundo moderno**" in *O Estado de São Paulo*, caderno Cultura, Ano I, número 45, p. 12.

²¹ Segundo Edmundo O'Gorman "...desde que o homem se imaginou a si mesmo, seja como animal inalteravelmente definido por sua natureza, seja como criatura à qual se lhe impuseram fim e destino que transcendem a sua vida, isto é, desde que o homem se imagina como algo feito para sempre, de acordo com um modelo prévio e inalterável, terá que imaginar que seu mundo tem a mesma inabalável estrutura ou natureza. Mas se o homem se imagina, não como definitivamente feito mas como possibilidade de o ser, o universo em que se encontra não lhe parecerá como limite intransponível e realidade alheia, mas como um campo infinito de conquista para fazer seu mundo, como um produto de seu esforço, de sua técnica e de sua imaginação". O'GORMAN, Edmundo, *A Invenção da América*, p. 95.

ano, com o intuito de manter uma regularidade estável no abastecimento de alimentos, situação possível somente com a sedentarização²².

Com a fixação do homem em pequenos aldeamentos, a dependência da coleta de plantas silvestres cedeu lugar ao crescimento dos campos cultivados, principalmente os de trigo, que atraíam os animais, como as ovelhas que buscavam uma alimentação mais farta, colocando-o em contato mais direto com a fauna. Este contato próximo e intenso permitiu-lhe perceber que era mais conveniente a domesticação destes animais do que a caça. Assim, o cultivo agrícola tornou a sedentarização e a estratificação social possível, na medida em que a concentração dos estoques de alimentos se processava num único local, o que exigia a divisão do trabalho para o desenvolvimento da comunidade.

Estas condicionantes contribuíram diretamente para o crescimento da população, acentuaram o desenvolvimento da produção material e a criação de novas categorias de compreensão do mundo natural. Estabelecidas as diferenças espaciais, que envolviam o mundo natural, distinguindo-o em espaço natural (não cultivado) e espaço habitado

²² Para o assunto, ver o trabalho de Mircea Eliade, em especial: "A *mais longa Revolução: A descoberta da Agricultura-Mesolítico e Neolítico*" in *História das Crenças e das Idéias Religiosas*, tomo I, vol. I, pp. 48-78.

(cultivado), o homem procurou fixar-se nos locais mais propícios para o desenvolvimento da atividade agrícola e criatória.

Esta primeira diferenciação, que se processou na escala evolutiva humana, marcou uma primeira cisão no conjunto simbólico até então elaborado entre os espaços habitado e não habitado. O homem redimensiona a sua cosmovisão, o seu sentido de espaço e a sua auto-imagem dentro da convivência grupal, conforme sua nova condição terrena. O produto deste redimensionamento foi a reelaboração de um conjunto simbólico próprio, a cada um destes espaços, que por séculos serão reelaborados, e que, direta ou indiretamente, foram incorporados nas formulações posteriores, acerca do mundo natural, nas quais persistem a noção de dependência e temor em relação ao mundo natural. Hauser observa que:

"Quando o homem tomou consciência da dependência em que se encontrava do bom e do mau tempo, do sol, da fúria e do granizo das pragas e da fome, da maior ou menor fertilidade do solo, é que surgiu a concepção de toda espécie de demônios e espíritos - benéficos ou maléficos - distribuindo bênção ou maldições, e a idéia de poderes desconhecidos e mistérios, de forças supraterras independentes do controle humano"²³ .

Desta forma, pode-se denotar que a criação de divindades e de um universo religioso esteve diretamente ligada a uma

²³ HAUSER, Arnold, op. cit., vol. I, pp. 25-26.

interação contínua do homem com o meio natural, sendo que o homem foi o criador de mecanismos que permitiam um diálogo com a natureza e por conseguinte de decodificação.

Durante a antigüidade, com o surgimento das primeiras civilizações, verifica-se que os núcleos populacionais formados a partir da sedentarização, normalmente nas margens de uma corrente de água natural, tinham sofrido um aumento populacional, devido ao crescimento dos centros agrícolas e criatórios, o que ocasionou uma remodelação das estruturas políticas, sociais e religiosas. O homem da antigüidade aprimorando as técnicas de controle do meio, tais como o armazenamento de água da chuva para os seus cultivos e suas criações e usufruindo de uma disponibilidade de mão-de-obra, começou a praticar o regadio, com o fito de ampliar as terras agricultáveis. Devido a este expansionismo agrícola os núcleos populacionais obtiveram uma produção excedente àquela necessária para a manutenção do seu grupo social, o que contribuiu diretamente para a diversificação das atividades não ligadas à agricultura e à criação.

Esta complexidade de atividades econômicas fez-se refletir diretamente na vida social e religiosa, onde continuava a perdurar os medos característicos das vicissitudes externas a que estavam sujeitos os homens. A

complexa relação com o mundo natural trará para a estrutura social uma nova classe religiosa, a dos sacerdotes, que seria responsável pela intermediação entre a vida social e as representações simbólicas religiosas dos fenômenos naturais e do devir humano. Esta nova classe religiosa, detentora de um saber primordial, foi responsável não só pela sistematização das crenças, mas também pela justificação da organização político-militar-social e pelo desenvolvimento intelectual e material da sociedade, que se revelou essencialmente dependente do substrato religioso, que fundamentava seus princípios em idéias morais provenientes da reflexão sobre as coisas do mundo natural. Segundo Bottéro:

"L'Homme n'est pas un pur esprit, et ses rapport avec ses dieux sont indissociables de sa vie économique, sociale, politique, intellectuelle et sentimentale, profondément marqués par toutes les crises que les effectent..."²⁴

A religião organizou a existência do homem e seus fins espirituais, na sua relação com o sagrado, assim como no plano terreno, que tende a reproduzir o equilíbrio cósmico do universo divino. A religião, por conseguinte, era o elo de comunicação que alimentava e justificava a estrutura temporal em função do plano divino, que se compunha da relação harmoniosa com o meio.

²⁴ BOTTÉRO, Jean, Naissance de Dieu, p. 30.

A sistematização empreendida pela classe sacerdotal, nas diversas sociedades antigas, visava a dar ordenação ao mundo, situando o vir-a-ser do homem dentro de uma ordem universal de forma coerente e una, para que fosse facilmente absorvida e compartilhada por um grupo social. Desta forma, mitologia e teologia se apresentam como dois estágios sucessivos do pensamento cosmogônico, onde se manifesta a síntese do pensamento sobre a origem²⁵.

A recuperação da forma de pensar a decodificação que os homens fizeram, como parte integrada da natureza e agente em relação ao meio natural, em qualquer período da história da humanidade, permite não só resgatar percepções do mundo natural, mas sobretudo detectar permanências que, de maneira direta ou indireta, continuam presentes nas representações simbólicas que o homem elaborou para a ordenação do mundo e da sua existência em fases posteriores.

Dentro deste enfoque de leitura, os séculos XV e XVI foram importantes para a história da humanidade, pois marcaram o encontro e a sobreposição de dois universos culturais distintos, um europeu e outro americano em

²⁵ Bottéro identifica esta sucessão entre mitologia e teologia como fundamental para o historiador na análise da cosmogonia judaica. BOTTÉRO, Jean, op. cit., p. 261.

processos evolutivos distintos. Entre eles, além do distanciamento geográfico havia um distanciamento cultural, muito maior do que as léguas que separavam os dois continentes. Ambos possuíram interações com o meio natural próprios e diferentes, que estavam refletidos em suas culturas. A união entre ambos, no caso brasileiro, se daria por intermédio de uma ordem religiosa recém fundada, a Companhia de Jesus, que através do catolicismo sistematizou a ordenação do mundo, alimentou e justificou a estrutura do plano terreno em função do plano divino. Elo de ligação da ordem com o Caos, fundiu heranças, inseriu o novo no velho e vice-versa.

No âmbito religioso, a Igreja Católica, enquanto instituição organizada, que exercera seu reinado de forma plena e soberana, durante quase todo o período medieval, começava a sofrer os primeiros abalos. Baseada numa estrutura frágil e com graves problemas internos, quanto aos dogmas e à disciplina, além de problemas externos, principalmente no que concerne à relação com os leigos, a instituição religiosa teve seus pilares de sustentação abalados, frente aos movimentos que não aceitavam ou questionavam os dogmas, tradições e interpretações da doutrina Católica. A nova ordem econômica, que então surgia, acelerou estas alterações ao impor uma nova visão do homem

em relação à atividade mercantil, até então condenada pela Igreja Católica.

Contudo, a Reforma, iniciada por Lutero e Calvino no século XVI, é que romperia com a hegemonia secular da Sé Católica, fazendo com que esta se reorganizasse mais rapidamente para o novo período.

Concomitantemente à Reforma protestante, a Igreja passava por um profundo questionamento e reformulação no final do século XV, que resultou no surgimento de novas ordens religiosas no século XVI, assim como a reordenação das antigas ordens. Este movimento conhecido como Contra-Reforma ou Reforma Católica, teve como fim a expansão da fé, que coincidiu com os descobrimentos, com o fim último de inibir o desenvolvimento do protestantismo.

A Companhia de Jesus, fundada em 1534, por Inigo de Loyola, assumiu um papel decisivo e fundamental no movimento estratégico de regeneração da Igreja na Europa e da expansão da fé católica pelos demais continentes. Os loiolanos, enquanto membros de uma congregação missionária e apostólica, encontraram no reino português um baluarte forte para sua atuação e sustentação. Os loiolanos chegaram às terras brasileiras em 1549 e desde o início trabalharam para

a propagação da fé cristã e no auxílio do povoamento das terras recém-achadas.

Os jesuítas, autores de inúmeras cartas, narraram as práticas religiosas, os ensinamentos empreendidos e os êxitos ou fracassos obtidos. Nestes relatos, surgem as primeiras informações detalhadas sobre a terra dos brasis onde começavam a pregar, revelando uma consciência histórica apurada²⁶. Responsáveis pela intermediação entre a vida social e as representações simbólicas do cristianismo, os loiolanos decodificaram um novo meio natural, desconhecido do europeu, e participaram na concretização de uma formulação para o entendimento do mundo natural e da existência humana, na América portuguesa, numa ótica cristã.

Os jesuítas eram conscientes da diversidade de povos indígenas que habitavam as terras coloniais portuguesas da América. Ao se fixarem estabeleceram desde o início a distinção entre: **tupí-guaranis**²⁷ e os povos que falavam a sua língua e praticavam os mesmos uso e costumes; dos **tapuias**²⁸, que significava o "Outro", para o **tupí-guarani**, ou seja,

²⁶ RODRIGUES, José Honório, História da história do Brasil, 1a. parte (Historiografia colonial), p.249.

²⁷ Os tupis estavam divididos em vários grupos locais Tupiniquim e Tapanases, na região de Porto Seguro e Espírito Santo; na região nordeste encontravam-se os Caetés, os Tabajaras, os Amoipira.

²⁸ Os tapuias estavam localizados numa estreita faixa do litoral do Espírito Santo designados de Guaitacazes ou Goitacá e em São Vicente os Guaianazes.

aqueles que não falavam a mesma língua e não praticavam os mesmos usos e costumes, também classificados como escravos²⁹.

Distinguindo os grupos segundo o espaço geográfico que ocupavam e que invariavelmente seguiu a divisão entre litoral do território e o sertão, os missionários conseguiram perceber que o mundo indígena se dividia em dois grandes grupos culturais. Contudo, quando se referiam ao coletivo utilizavam do substantivo *brasis* para designar aquelas tribos com que mantinham contato regularmente e com as quais interagiram e construíram um conjunto de informações sobre o meio natural da América portuguesa. Sua visão de fauna e flora, tão peculiar, se dá em função dos *brasis* que lhes fornecem os ensinamentos básicos para a sobrevivência na nova terra. Desta forma, a terra dos *brasis* muito mais do que uma designação comum significou uma especificidade com a qual os primeiros jesuítas conviveram.

O objetivo desta pesquisa é o de estudar e analisar as percepções dos primeiros jesuítas do mundo natural, como produtores e difusores de uma representação do meio natural

²⁹ Sobre o assunto ver: CLASTRES, Pierre, "Elementos de demografia ameríndia" in A Sociedade contra o Estado. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1978, pp. 56-70; MARCHANT, Alexandre, Do escambo à escravidão. São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1943; RIBEIRO, Darcy, Os índios e a civilização. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1970.

brasileiro e da sua interação com os brasis, e como aqueles reformularam dúvidas, contradições e correlações adequando-as às visões de mundo existentes na Europa cristã.

Através de suas cartas, buscar-se-á recuperar nas narrativas a proximidade ou o distanciamento destas com a cultura européia, onde o pensamento científico estava em transformação. O objetivo é trilhar, por meio dos documentos e da historiografia, os meandros que compõem a leitura dos primeiros jesuítas do mundo natural das terras de Santa Cruz, a qual era profundamente influenciada pelo pensamento judaico-cristão, cuja relação com a natureza era essencialmente utilitária.

Optou-se pela utilização das cartas escritas pelos primeiros jesuítas, alocados na América portuguesa durante o período compreendido entre 1549-1596. O motivo da definição de um corte temporal e de espaço se deu em função de várias razões: primeiramente, a facilidade que as fontes impressas oferecem aos pesquisadores, principalmente para aqueles que como eu exercem atividade profissional na área de exatas, dispondo tempo reduzido para pesquisas em arquivos.

Acrescido a este fator, a reorientação do eixo temático da Antigüidade para Brasil Colônia, após a conclusão dos

créditos oficiais, também contribuiu para definir pela restrição da unidade de tempo e documentação impressa, pois estes cortes eram os mais condizentes com a disponibilidade de tempo para uma pesquisa de mestrado.

Outro fator de suma importância para definição dos limites da pesquisa foi o problema de ordem documental. A documentação existente, produzida pelos primeiros jesuítas, encontra-se distribuída por vários arquivos europeus e nacionais, por vezes sem catalogação e de difícil acesso.

Desta forma, tomamos como fonte as compilações oficiais da Companhia, principalmente os quatro primeiros volumes que compõem a *Monumenta Brasiliae*³⁰. Dos cinco volumes que integram a *Monumenta Brasiliae*³¹, os três primeiros foram editados pelo Pe. Serafim Leite no Brasil, em 1954, por ocasião do quarto centenário de fundação da Cidade de São Paulo, com o título "Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil". O quarto volume foi publicado somente na Europa e compõe o conjunto documental que abrange o período de 1549-1568. O quinto, e último volume do trabalho do Pe. Serafim

³⁰ A *Monumenta Brasiliae* integra a *Monumenta Missionum*, composta de diversos documentos referentes às missões jesuíticas nas Índias Ocidentais e Orientais. A *Monumenta Missionum* compõem, em conjunto com a *Monumenta Originum*, a *Monumenta Historica Societatis Iesu*.

³¹ Os volumes referentes a *Monumenta Brasiliae* correspondem aos volumes 79, 80, 81, 87, 89 e 99 da *Monumenta Historica Societatis Iesu*.

Leite é dedicado ao Pe. Inácio de Azevedo (Complementa Azevediana 1539-1565).

Utilizamos ainda das compilações feitas pelo Instituto Histórico, publicadas com o título Cartas, Informações, Fragmentos Históricos e Sermões do Padre Joseph de Anchieta (1554-1594) ; e pelo Pe. Hélio Abranches Viotti, referentes as cartas do Pe. Joseph de Anchieta, que compreende o período de 1553-1596.

2 - O MUNDO NATURAL ENTRE O MITO E A RACIONALIDADE

A rota para cima e para baixo é uma e a mesma".

"Heráclito"

A interação contínua do homem com a natureza permitiu que fossem elaboradas várias narrativas míticas, as quais visavam a organizar a lógica do mundo num processo ordenado, que seria passado para as gerações seguintes, através dos relatos orais.

No mundo antigo encontramos várias cosmogonias, que de maneira genérica propunham uma ordenação coerente e uma do Caos primitivo do Cosmos³², por meio da intervenção de um ente divino ou herói benfazejo, que ao construí-lo, ordená-lo e modelá-lo, estabelecia desdobramentos, que levavam à origem da existência humana, com a qual o ser humano se identificava.

³² Cf. nota 4.

Este é o momento fundamental da elaboração simbólica, pois organizando-se o Caos primitivo, tem origem o mundo natural e o homem na sua unidade interativa com o meio. O que em última instância configurará uma atribuição de sacralidade aos elementos naturais, dada pelo ato divino criatório da qual o homem também compartilha, enquanto parte da criação.

Esta organização da origem construía também uma visão dos deuses como controladores todos poderosos do equilíbrio cósmico, imortais e onipresentes, sem contudo serem visíveis. Tais divindades, criadas pela mitologia, tendiam de maneira genérica a ordenar o Cosmos dentro da dualidade antagônica entre as divindades ligadas ao Bem e ao Mal, que estavam disseminadas pela natureza, assumindo atribuições ora positivas, ora negativas, advindas dos efeitos que pudessem causar sobre os seres humanos.

Assim sendo, o homem neste cenário complexo que interliga sagrado e humano, encontra-se sujeito às divindades, sendo que os desígnios humanos estavam vinculados ao cumprimento da sua sujeição ao ente divino. Esta sujeição do homem é feita primeiramente pelo mito, que determinava e sancionava as normas morais e éticas de

convivência grupal, o que em outras palavras poderia ser dito como aquilo que tem ou não senso dentro da sociedade.

Se considerarmos o caso grego, eleito pela civilização ocidental como início da identidade cultural do ocidente, notamos que a religiosidade helênica no seu primórdio é constituída de uma combinação de crenças e cultos herdados dos povos indo-europeus, dentre eles os micênicos, onde a presença da oralidade do mito e do conhecer por ouvir dizer é marcante³³.

A sistematização e estruturação da religião e mitologia grega se efetuou com as obras de Homero e Hesíodo³⁴, os

³³ Paul Veyne afirma que: "Literatura antes da literatura, nem verdadeira, nem fictícia, porque exterior ao mundo empírico, na mais nobre do que ele, o mito tem uma outra particularidade: como o seu nome indica, é uma narrativa, mas anônima, que se pode recolher e repetir mas de que não seria possível ser-se o autor.". VEYNE, Paul, Acreditavam os gregos nos seus mitos?, Tradução Antonio Gonçalves, Lisboa, Ed. 70, 1983, pp. 36-37. Brisson destaca que "un mythe ne rapporte jamais une expérience actuelle ou récente il évoque toujours un souvenir conservé en mémoire par une collectivité tout entière que l'a transmis oralemente de génération en génération pendant une longue période de temps. Aussi, pour définir ce qu'est un mythe, faut-il commencer par déterminer sur quels criteres se fonde une collectivité pour conserver en mémoire le souvenir de tel ou tel événement". BRISSON, Luc, Platon les mots et les mythes, Paris, François Maspero, 1982, p. 23.

³⁴ Homero, autor presumível da Iliada e a Odisseia, era tido pelos antigos como o educador da Hélade, como observa Platão ao destacar os malefícios de sua influência no livro X da República. A existência de Homero, bem como a autoria das obras tem sido colocadas em questão por estudiosos que apontam para imprecisões e contradições nas obras, além da sobreposição de camadas lingüísticas. Independentemente destas questões modernas as duas obras constituem como esteio básico na compreensão do pensamento helênico na antigüidade. Homero sistematizou poemas compostos oralmente pelos aedos na forma épica. O conjunto da obra homérica revela um conjunto de descrições fidedignas de acontecimentos concretos e atos humanos para com os deuses na sua relação com o sagrado entrelaçando atos humanos com ações divinas. Hesíodo, o primeiro poeta a elaborar um poema cósmico ocidental, era considerado pelos antigos como contemporâneo de Homero. A sua existência é identificada

quais são considerados, desde a antigüidade, como os responsáveis pela elaboração do conjunto de divindades que constituíam a base da religião helênica, bem como pela educação da Hélade³⁵.

A obra de Hesíodo, Teogonia, narra as origens do mundo, dos deuses e dos homens, considerando o mito como uma instância de comunicação reconhecidamente aceita, dotado de um conteúdo comunicável à sociedade e que é responsável pela conservação de uma memória do passado, transmitida oralmente e, em função desta característica, sujeita a transformações. Este texto de Hesíodo nos permite refletir sobre elementos importantes da relação homem-natureza neste processo criativo primordial.

Hesíodo, após o proêmio às musas, onde instaura a excelência da palavra sagrada, narra o surgimento dos deuses primordiais:

entre o final do século VIII e início do século VII a.C., em Ascra na Beócia. As suas duas obras Teogonia e os Trabalhos e os Dias, junto com a obra de Homero representam a fecundidade daquele período. Heráclito afirmou que "Mestre da maioria é Hesíodo; pois este reconheceu que sabe mais coisas, ele que não conhecia dia e noite; pois é uma só (coisa)". Os Pré-Socráticos, São Paulo: Nova Cultural, 4 ed., 1989, vol. I, p. 57.

³⁵ Heródotos assim se pronuncia ao realizar a investigação sobre o passado da Hélade: "Mas os helenos por assim dizer não sabiam até há bem pouco tempo qual era a origem de cada um dos deuses, nem se eles todos sempre existiram, nem qual era a sua forma. Realmente, suponho que a época de Homero e Hesíodos não é mais de quatrocentos anos anterior à nossa, e foram eles que em seus poemas deram aos helenos a genealogia dos deuses e lhes atribuíram seus diferentes epítetos e suas atribuições, honrarias e funções, e descreveram sua figura. Mas os poetas considerados anteriores a esses parecem-me ser-lhes posteriores". HERÓDOTOS, História, Brasília, UNB, LII-53, p.106.

"Sim bem primeiro nasceu Caos, depois também
 Terra de amplo seio, de todos sede irresvalável sempre,
 dos imortais que têm a cabeça do Olimpo nevado,
 e Tártaro nevoento no fundo do chão de amplas vias,
 e Eros: o mais belo entre deuses imortais,
 solta-membros, dos deuses todos e dos homens todos
 ela doma no peito o espírito e a prudente vontade.
 Do Caos Êrebo e Noite negra nasceram
 Da Noite aliás Éter e Dia nasceram,
 gerou-os fecundada unida a Êrebo em amor,
 Terra primeiro pariu igual a si mesma
 Céu constelado, para cercá-la toda ao redor
 e ser aos deuses venturosos sede irresvalável sempre.
 Pariu altas montanhas, belos abrigos das deusas
 ninfas que moram nas montanhas frondosas.
 E pariu a infecunda planície impetuosa de ondas
 do coito com Céu: Oceano de fundos remoinhos
 e Coios e Crios e Hipérione Jápeto
 e Téia e Réia e Têmis e Memória
 e Febede áurea coroa e Tétis amorosa.
 E após com ótimas armas Cronos de curvo pensar,
 filho o mais terrível: detestou o florescente pai³⁶.

Sucessivamente, a história das diversas linhagens de elementos do mundo natural é apresentada numa seqüência narrativa de criação constitutiva, e de subseqüentes desdobramentos degenerativos, onde a verdade sobre a origem do mundo, dos deuses e do homem é construída dentro de uma perspectiva mítico-religiosa. A violência das forças da natureza marca a passagem por estágios sucessivos de realidade em que prepondera uma visão concreta sobre a origem do Cosmo.

³⁶ HESÍODO, *Teogonia*, Tradução e comentário de Jaa Torrano São Paulo, Roswitha Kempf, 1986, pp. 132-133.

A criação do mundo, em cada uma das fases cósmicas, segundo Hesíodo, reúne elementos antagônicos e conflitantes de uma realidade transcendente, revelando a concretidade e o simbolismo do pensamento helênico do período arcaico. Esta instauração cronológica de início, que marca a origem, revela que os deuses e a descendência humana compartilham do meio natural, uma vez que, **"toda a descendência é uma explicitação do ser e natureza da divindade genitora"**, e esta, por sua vez, é determinada e apreendida pelas qualidades que possui. O homem era a síntese de uma natureza primordial³⁷.

É interessante notar que à divindade Terra é atribuído o epíteto de **"amplo seio, de todos sede irresvalável sempre"**; sendo esta fecundada pelo Céu, através de uma chuva-sêmen, as qualidades da Terra, enquanto força nutriz, solo fértil e geradora do mundo natural é que dão origem aos deuses (e é a sua sede), e à própria existência humana. O objetivo de Hesíodo era fundamentar um pensamento sobre as origens, utilizando para tanto uma concepção divina na qual os deuses configuravam como forças concretas e ativas da natureza.

Estas concepções da natureza mágica, que visavam a concatenar num sistema explicativo lógico cada uma das

³⁷ HESÍODO, op. cit., pp. 43-46

manifestações da realidade, atingiram uma penetração significativa no corpo social helênico. Se considerarmos que esta era uma sociedade essencialmente oral, a recepção e a aceitação da informação estavam intimamente ligadas à fonte emissora, que a tinha produzido. Destarte, os helenos assimilaram as estruturas do pensamento de Homero e de Hesíodo pela sacralidade que o tempo e a memória oral, dos *aedos*, conferiam às informações sistematizadas por ambos os autores.

A obra hesiódica, ao propor a procura de um sistema explicativo lógico para a compreensão do princípio da humanidade, abriu caminhos para as reflexões do pensamento racional.

O surgimento do pensamento racional, ou filosófico, que utilizou também da concepção de natureza mágica, se reveste como foco abundante de discussões de suma importância para a formação do homem ocidental, especialmente do mundo natural, como afirma Torrano:

"os poetas líricos e pensadores colaboram inicialmente (séculos VI e VII) na grande tarefa de elaborar uma linguagem abstrato-conceitual e apta como instrumento de análise tanto do cosmos como da realidade humana"³⁸ .

³⁸ HESÍODO, op. cit., p. 17.

A criação da linguagem abstrato-conceitual contribuiu para a formação da racionalidade ocidental, bem como para a compreensão do homem no mundo, marcando o surgimento de uma forma de pensamento filosófico que a partir de então conviveu com a concretidade do pensamento arcaico do mito.

O surgimento e o florescimento dos primeiros investigadores acerca da origem do mundo, que posteriormente receberiam a designação de filósofos, se deu em torno do século VII a.C., momento que marca a passagem paulatina da tradição oral para a sociedade escrita na Grécia clássica, onde é inaugurada uma nova modalidade de pensamento, muito mais intensa e profunda, que se faz refletir nos textos escritos no período. Esta transição, como ressalta Torrano, marca a passagem de uma "exterioridade objetiva", concreta por excelência, para uma "interioridade subjetiva", abstrata³⁹.

³⁹ As influências recebidas do Oriente, no que tange a esse período, são notórias advindas da própria localização geográfica, assim como da intensidade das atividades comerciais, via terrestre ou marítima, que favoreciam contatos constantes entre os helenos e os povos do Oriente. O estabelecimento de relações periódicas permitiu um contato cultural que facilitou a introdução de alterações significativas na cultura das cidades da costa da Jônia e por decorrência da Hélade continental. Apesar disto, a mensuração da influência oriental no pensamento filosófico, e por vezes do conjunto mítico helênico, não pode ser estabelecido de maneira precisa e "desde a própria Antigüidade confrontam-se duas linhas de interpretação: a dos orientalistas, que reivindicavam para as antigas civilizações orientais a criação da sabedoria que os gregos teriam depois apenas herdado e desenvolvido; e a dos ocidentalistas, que viam na Grécia o berço da filosofia e da ciência teórica". Os Pré-Socráticos, São Paulo: Nova Cultural, 4a. ed., 1989, vol. I, p. VII.

A cidade de Mileto, na costa da Jônia, caracterizou-se no século VII e VI a.C. como centro cultural e comercial das cidades costeiras da Ásia Menor⁴⁰.

As primeiras reflexões sistematizadas ocorreram dentro deste contexto de florescimento e tiveram como objeto principal a investigação da natureza (**physis**). Como observa Vernant, são os primeiros filósofos que inauguram uma nova reflexão da natureza, "**nada existe que não seja natureza, physis**"⁴¹.

Tales de Mileto, que é identificado como o iniciador de um pensamento racional helênico, nasce num momento de grande prosperidade econômica do mundo antigo. Sem ter deixado nada por escrito, as suas idéias foram apresentadas principalmente por Aristóteles, que já o designava como o primeiro dos filósofos naturais⁴². Tales, na sua elaboração intelectual, uniu as experiências sensíveis integrando-as a uma "**visão compreensiva e globalizadora**" acerca do homem e

⁴⁰ Neste período identifica-se uma "revolução econômica" advinda da utilização do padrão monetário para as atividades comerciais. "A moeda, facilitando as trocas, vem fortalecer econômica e socialmente àqueles que viviam do comércio, da navegação e do artesanato, marcando definitivamente a decadência da organização social baseada na aristocracia de sangue". *Os Pré-Socráticos*, p. XV.

⁴¹ VERNANT, Jean-Pierre, *As Origens do pensamento grego*, São Paulo, Difel, 1984, p.73.

⁴² Watanabe afirma que: na obra *Metafísica*, Aristóteles resume o pensamento dos filósofos que o precederam e que servia de antímodelos e trampolins para que seu próprio pensamento se afirmasse. WATANABE, Lígia, *Primeira Filosofia*, São Paulo, Brasiliense, 1989, p.15.

do universo, sendo que seu objetivo era identificar a origem, o princípio de todas as coisas⁴³.

A busca do começo, que permitia a origem de todas as coisas, revelava a necessidade de atingir o princípio único, uno e ordenador do mundo. Aristóteles afirmou que os primeiros filósofos na procura dos "**princípios de todas as coisas**" vão buscá-los na natureza. Assim, a este respeito se pronuncia:

"Tales, o fundador da filosofia, diz ser a água [o princípio] (é por este motivo também que ele declarou que a terra está sobre a água), levado sem dúvida a esta concepção por ver que o alimento de todas as coisas é úmido, e que o próprio quente dele procede e dele vive (ora, aquilo de que as coisas vêm é, para todos, o seu princípio). Por tal observar adotou esta concepção, e pelo fato de as sementes de todas as coisas terem natureza úmida; e a água é o princípio da natureza para as coisas úmidas"⁴⁴.

Por meio da observação empírica, Tales percebe a constância do princípio úmido na formação de todas as coisas o que lhe permite concluir que era a água a substância primordial do Cosmos. O empirismo, norteado por uma repetitividade constatável na natureza, dava embasamento à sua afirmativa.

⁴³ Os Pré-Socráticos, vol. I, p. XV.

⁴⁴ *ibidem*, p.7.

Os primeiros passos da filosofia tiveram também como ponto central a busca da origem, princípio do homem e por decorrência o princípio do universo, a **arché**⁴⁵. Retirando da origem primordial a névoa de mistério que a envolvia, e preocupando-se em compreender "**os acontecimentos primitivos**" e as forças que produziram o Cosmos, Tales inaugura para o ocidente a pesquisa sobre a origem de todas as coisas através de uma proposição racional, dando importância significativa à observação, sendo ela o centro nutriz, para que a razão possa encontrar, além da percepção sensitiva, a substância primordial. Os sentidos são vistos assim, como meios para que o processo reflexivo se inicie. Dentro de um pensamento "**científico-filosófico**". Tales propõe uma "**nova visão de mundo cuja base racional fica evidenciada na medida mesma em que ela é capaz de progredir, ser repensada e substituída**"⁴⁶.

Se tomarmos como comparação a gênese do mundo na obra de Hesíodo, **Teogonia**, citada acima, notaremos que nos

⁴⁵ O termo **arché** é pela primeira vez utilizado por Anaximandro, recebendo posteriormente alterações significativas no seu sentido uma vez que a utilização da palavra recebeu atribuições diversas variando de acordo com o contexto histórico. Lígia Watabane nos alerta que o termo pode receber vários sentidos ao mesmo tempo: seja o princípio enquanto início, movimento, movimento primeiro que deu origem a todas as coisas; seja o princípio enquanto o que rege a existência de todas as coisas em todos os tempos, no seu começo, no seu presente, no seu final: seja o destino, único ou não, para o qual tendem e se dirigem todas as coisas em seus movimentos. Watanabe, Lígia, **Primeira Filosofia**, São Paulo, Brasiliense, p. 16.

⁴⁶ **Os Pré-Socráticos**, vol. I, p. XV.

primeiros versos a presença da busca pelo princípio originário do mundo identifica a água através do mito do Caos aquoso como o gerador do Cosmos. Nota-se, portanto, que de *"um sistema de explicações de tipo genético, que faz homens e coisas nascerem biologicamente de deuses e forças divinas, como ocorre no mito passa-se a buscar explicações nas próprias coisas, entre as quais passa existir um laço de causalidade e constâncias de tipo geométrico"*⁴⁷ .

Anaximandro, enveredando pelos caminhos do pensamento racional abertos por Tales, terá como preocupação básica a busca do "princípio" - *arché* - introduzindo este termo no uso corrente filosófico; segundo observou Simplicio, Anaximandro acreditava na unicidade do princípio, bem como na sua mobilidade, afirmando que: *"...Princípio dos seres... ele disse (que era) o ilimitado... Pois donde a geração é para os seres, é para onde também a corrupção se gera segundo o necessário; pois concedem eles mesmos justiça e deferência uns aos outros pela injustiça, segundo a ordenação do tempo"*⁴⁸ .

Enquanto Tales defendia a hipótese de que a água era o princípio, Anaximandro, por sua vez, afirmava que o

⁴⁷ *ibidem*, p. 16.

⁴⁸ SANTOS, J. T., *Antes de Sócrates*, Lisboa, Gradiva, 1983, p. 73.

princípio é o ilimitado, *ápeiron*. Identificando o princípio como conceito abstrato, Anaximandro renunciou a possibilidade de articulação filosófica por meio de conceitos abstratos, fugindo da identificação do princípio com elementos concretos da natureza. *Ápeiron*, conforme Anaximandro, é o ilimitado que expressa ao mesmo tempo a noção de infinito, de algo amorfo, que comporta "a idéia de infinitude numérica e espacial, além da distinção constitutiva, ou seja, sem forma externa e interna"⁴⁹.

Além disso, o *ápeiron* é o ponto de partida e ponto de chegada, um ponto de inflexão que ao mesmo tempo é máximo e mínimo, "do qual tudo tinha nascido e no qual tudo acabaria"⁵⁰.

Anaximandro estabelece, com suas proposições, que a pluralidade das coisas, dentre elas o antagônico (quente-frio), podem ser reduzidas a algo que é ao mesmo tempo uno e total e que trilha uma trajetória cíclica.

A concepção da geração dos seres e do mundo natural para Anaximandro se faz a partir do *ápeiron*, sucessivas separações de contrários:

⁴⁹ CRESCENZO, L., *História da Filosofia Grega*, Lisboa, Presença, 1988, pp.36-41.

⁵⁰ *ibidem*, p.36-41.

"No início, havia apenas o ápeiron a substância infinita; depois, o Calor e o Frio separaram-se e formam, respectivamente, para o exterior e para o interior do universo, gerando o Seco e o Úmido. Estes, de acordo com as melhores tradições da família, continuaram a guerrear-se: no Verão, o Seco conseguia prevalecer e arrebatou grandes quantidades de mar, transformando-as em vapor de água; no inverno o úmido reconquistava as posições perdidas, pegando nas nuvens e fazendo-as precipitar sob a forma de chuva ou de neve"⁵¹ .

A origem das coisas múltiplas advém do princípio primordial da natureza que é uno e total, o que equivale a dizer que a multiplicidade do universo das coisas são oriundas da unidade primordial, ou seja, "**todas as coisas são um (ou é um) "**".

Anaximandro, não negando a noção de movimento instalada por Tales, ampliou-a afirmando que as coisas existem seguindo regras de decomposição por pares antagônicos, que ao mesmo tempo em que marcam a dualidade, estabelecem o equilíbrio e a harmonia. O mundo ordena-se assim sob a lei da compensação. Do um sai o múltiplo que se reordena e volta a ser um, garantindo a estabilidade e o caráter cíclico e eterno da natureza.

Ao determinar o nascimento do Cosmo por meio de uma dialética de forças, Anaximandro estabeleceu a noção de

⁵¹ Os Pré-Socráticos, vol. I, p. 15-16.

medida que caracterizou de maneira acentuada a civilização helênica.

Anaximenes, um dos expoentes maiores da escola de Mileto, ao refletir sobre a produção anterior, chegou à conclusão de que não era a água nem o *ápeiron* o substrato gerador, mas sim o ar.

Simplicio, numa das principais menções à obra de Anaximenes, sintetiza o pensamento deste contrapondo-o ao de Anaximandro:

"Anaximenes..., afirma também que uma só é a natureza subjacente, e diz, como àquele (Anaximandro), que é ilimitada, não porém indefinida, como àquele (diz), mas definida, dizendo que ela é ar. Diferencia-se nas substâncias, por rarefação e condensação. Rarefazendo-se, torna-se fogo; condensando-se, vento, depois, nuvem e ainda mais, água, depois terra, depois pedras, e as demais coisas (provêm) destas"⁵².

Anaximenes estabelece como princípio o ar, invisível, e este com as suas sucessivas transformações (rarefação e condensação) dá origem a todas as coisas, ordenando-as e constituindo-as. É de bom alvitre notarmos que a noção de movimento continua em voga, uma vez que a idéia de rarefação é no sentido de desaglomerar, desunir, desagregar, e a de condensação é no sentido de aglomerar, unir, agregar sem

⁵² *ibidem*, p. 23.

contudo deixar de existir. O que difere as coisas entre si é a forma como se processa a rarefação e a condensação, uma vez que a composição básica é o ar.

Anaximenes não se distancia da reflexão acerca da unidade primordial; ele mantém a idéia acesa e vislumbra um meio pelo qual o uno passa a ser múltiplo, dando assim maior sustentação à noção de processo de alteração que é proveniente dos efeitos causados pela rarefação e condensação constatado no mundo natural. O objeto em si tem uma unicidade primordial que no processo de criação desdobra-se e dá origem a elementos distintos.

Anaximenes, como pudemos observar, retoma a natureza para explicar a ordenação e constituição do mundo, ao mesmo tempo em que, através do ilimitado, o ar, consegue estabelecer a noção de existência e a possibilidade de sobrevivência humana através de uma massa amorfa, invisível, que faz parte da constituição do homem, que por um lado o preenche internamente, e por outro lado o envolve externamente. A natureza, enquanto objeto externo analisável e distinto, passa a ser elemento constitutivo do ser humano; o homem se une à natureza de forma invisível e indissociável.

Heráclito de Efeso, pai da dialética, com sua linguagem nova e rítmica de prosador, inicia os ataques sistemáticos à preponderância mítica, afirmando que

"a todos os homens é compartilhado o conhecer a si mesmos e pensar sensatamente"⁵³ .

No que se refere ao mundo, entendia que

"este mundo o mesmo de todos os (seres), nenhum deus, nenhum homem o fez, mas era, é e será um fogo sempre vivo, acendendo-se em medidas e apagando-se em medidas"⁵⁴ .

O universo tem sua existência, tal como a oscilação da chama, a partir da luta entre contrários, onde o mundo era as

"conjunções o todo e o não todo, o convergente e o divergente, o consoante e o dissonante, e de todas as coisas um e de um todas as coisas"⁵⁵ .

Apesar de propor um afastamento do pensamento mítico, Heráclito utilizava-se de idéias míticas primitivas. O fogo primordial compunha na sua essência a luta entre Prometeu e Zeus, delineada no mito hesiódico⁵⁶ .

⁵³ ibidem, p. 62.

⁵⁴ ibidem, p. 54.

⁵⁵ ibidem, p. 52.

⁵⁶ HESÍODO, op. cit., pp. 144-146, ver vv 507-616.

Heráclito, de forma mais acentuada que seus antecessores, colocou como reflexão básica o conflito entre uma cultura do mito e a filosofia racional emergente; ciente da impossibilidade da união entre ambas, propôs a utilização de uma linguagem diferente que rompesse com qualquer tipo de associação. Retirando o fundamento da totalidade das substâncias naturais, Heráclito, instaura o predomínio do *logos*⁵⁷; negando a percepção sensorial, entende que a linguagem sintetiza o desejo de comunicar⁵⁸. Formava-se a linguagem abstrato-conceitual e o pensamento racional encontrava-se na transição entre o concreto e o abstrato. A natureza deixava sua concretude representativa e se instaurava no *logos*. Enfim, conforme afirmava Heráclito, a "*natureza ama esconder-se*"⁵⁹.

Os pré-socráticos, de maneira variada, destacaram como preocupação do ser cognoscente o problema da gênese das coisas, propondo que para a sua inteligibilidade é necessário refletir sobre o princípio ou princípios que constituem as coisas. Cada filósofo, priorizando um elemento, orientou o pensamento para a individualização, aplicando a cada um dos princípios, categorias e regras

⁵⁷ *Logos* é nome correspondente ao verbo *légein* = recolher, dizer. Podendo ser compreendido como "palavra", "discurso", "língua", "razão". Os Pré-Socráticos, vol. I, p. 51.

⁵⁸ *ibidem*, p. 54.

⁵⁹ *ibidem*, p. 63.

próprias. O pensamento instaurava assim a via contemplativa da natureza no sentido de compreender o processo intrínseco do mundo natural. A observação empírica revela um olhar crítico tentando emancipar-se das tramas da cosmogonia mítica vigente. O homem pela primeira vez indagava o que é a natureza , desvinculado de uma explicação essencialmente religiosa.

Os filósofos subseqüentes analisaram e ampliaram as reflexões sobre a origem do Cosmos e a preocupação do homem com o seu destino. O século V a.C. marca um redirecionamento nas investigações filosóficas, que se ocupam de considerações políticas, éticas, da teoria do conhecimento, além do exame da Natureza, que deixa de ser o centro das especulações filosóficas.

Sócrates dirigindo-se à Cebes, seu interlocutor, em Fédon, responde a questão: Qual é "a causa da geração e da corrupção de todas as coisas" afirmando:

"Em minha mocidade senti-me apaixonado por esse gênero de estudos que dão o nome de "exame da natureza"; parecia-me admirável, com efeito, conhecer as causas de tudo, saber por que tudo vem à existência, porque perece porque que existe. Muitas vezes detive-me seriamente a examinar questões como esta: se, como alguns pretendem, os seres vivos se originam de uma putrefação em que tomam parte o frio e o calor; se é o sangue que nos faz pensar, ou o ar, ou o fogo, ou quem sabe se nada disso, mas sim o próprio cérebro, que nos dá as sensações de ouvir, ver e cheirar, das quais resultariam por

sua vez a memória e a opinião, ao passo que destas, quando adquirem estabilidade, nasceria o conhecimento"⁶⁰ .

Os filósofos pós-socráticos privilegiaram em suas discussões a possibilidade do conhecimento; a racionalidade humana preponderava e separava o universo entre aqueles que tinham conhecimento, faculdade racional, daqueles que não a possuíam. A ordenação da origem era explicada em função da distinção da racionalidade e era imposta por uma abordagem funcional, utilitária.

Epicuro, retomando a proposta atomística apresentada por Demócrito⁶¹ , afirmava que:

"Os átomos encontram-se eternamente em movimento contínuo, e uns se afastam entre si uma grande distância, outros detêm o seu impulso, quando ao se desviarem se entrelaçam com outros ou se encontram envolvidos por átomos enlaçados ao seu redor. Isto produz a natureza do vazio, que separa cada um deles dos outros, por não ter capacidade de oferecer resistência. Então a solidez própria, dos átomos, por causa do choque, lança-os para trás, até que o entrelaçamento não anule os efeitos do choque. E este processo não tem princípio pois que são eternos os átomos e o vazio"⁶² .

Para que fosse atingido o conhecimento absoluto dos átomos, enquanto ilimitados eternos, o homem deveria valer-se da sensação, para seu procedimento, através da qual, raciocinando, poderia chegar à indução "*de verdades que não*

⁶⁰ Platão - Vida e Obra. São Paulo: Abril Cultural, 3a. ed., 1983.

⁶¹ Os Pré-Socráticos, vol. II, pp. 119-168.

⁶² *ibidem*, p. 48.

*são acessíveis aos sentidos". Entendendo que "[para a explicação dos fenômenos naturais] não se deve recorrer nunca à natureza divina; antes se deve conservá-la livre de toda a tarefa e em sua completa bem-aventurança"*⁶³ .

As sensações eram um meio pelo qual o homem poderia julgar. Para que o critério de justiça se efetivasse, ele deveria libertar-se das amarras das fábulas míticas, e por si só buscar na natureza do universo indicações para o procedimento humano, sem as quais não poderia **"gozar de prazeres puros"**⁶⁴ . A sua preocupação essencial era restituir à idéia de Natureza a unidade primordial, livre das superstições e do temor mítico.

Epicuro propunha o rompimento com as fabulações míticas, que causavam danos aos homens, pois já não podiam satisfazer os espíritos, impedindo a felicidade que é a aspiração última para o epicurista. Como bem destaca Silva:

"Epicuro sentiu, e isto nos mostra que era um espírito filosófico, a sede de unidade que atormenta a inteligência humana, a necessidade de por de acordo as nossas crenças teóricas e os nossos princípios práticos, de alicerçar as regras da nossa moral sobre uma concepção da nossa natureza e do universo em que estamos colocados"⁶⁵ .

⁶³ *ibidem*, p. 49.

⁶⁴ *ibidem*, p. 47.

⁶⁵ *ibidem*, p. 43.

O Epicurismo significou, portanto, um rompimento profundo no pensamento filosófico helênico. Sua proposta visava a compreender a condição humana e sua inquietude espiritual, que levava o homem à insegurança. Epicuro identificou que esta advinha do temor que aquele tinha dos deuses e de suas interferências na vida terrena e pós morte. Propunha para a solução deste problema, o esvaziamento do papel dos deuses e suas ações no universo humano. Utilizando-se das idéias da Física de Demócrito⁶⁶, entendeu que no universo repleto de átomos não existiria nenhuma força superior que coordenasse o movimento das coisas; assim sendo, era inexistente qualquer ação dos deuses.

Como afirma Lenoble:

"Epicure, (...), jette l'homme dans l'inconnu; enfant du hasard, né dans un monde quelconque formé au hasard des combinaison des atomes dans l'Univers infini auquel il ne saurait être de trouvez un centre!"⁶⁷.

Libertando o homem do temor do ente divino, com o atomismo, Epicuro conclama à liberdade, à total independência do medo dos fenômenos naturais; a humanidade é capaz de gozar de prazeres estáveis oriundos do espírito.

⁶⁶ Ver LEGRAND, Gérard, *Os Pré-Socráticos*, Tradução de Lucy Magalhães, Rio de Janeiro, Zahar, 1987, pp. 123-128.

⁶⁷ LENOBLE, Robert, op. cit. pp. 105-106.

Lenoble conclui que Epicuro, por intermédio do atomismo, introduz na linguagem um sistema simbólico, unindo sensação ao objeto concreto, fruto das convenções sociais, o homem construía uma ordem objetiva da essência das coisas que se manteria na Idade Média e Moderna⁶⁸.

Mediante ao acima exposto, verifica-se que o ser humano parte da sua experiência concreta no mundo para construir o seu referencial mítico e racional, buscando explicar a sua existência e a existência do mundo de forma coesa, sendo que os pré-socráticos são os primeiros a inaugurarem um conceito de Cosmos que acenava para uma concepção de que o mundo era formado por conjuntos de elementos, passíveis de serem analisados. Este pensamento iria desenvolver-se somente a partir do final do século XVI e no decorrer dos séculos seguintes.

As percepções da natureza são, portanto, dentro do contexto helênico, fruto de uma experiência vivencial que permite a elaboração de mitos civilizatórios e organizadores da sociedade e constituem a base para a criação do pensamento racional abstrato, que não exclui o mito, pois necessita deste para seu referencial. O mito é o alicerce do

⁶⁸ *ibidem*, pp. 95-116.

pensamento racional onde a natureza é vista como um princípio tautológico, como afirma, Edmund Leach

"no pensamento grego, a natureza representava, de facto, um princípio tautológico, uma causa final. Pensava-se que o mundo exterior, dotado de existência independente do pensamento e da ação humana, estava impregnado de uma ordem - ou de um espírito metafísico"⁶⁹.

Estas percepções múltiplas do homem no mundo afloram a cada deslumbramento com a natureza na busca pela liberdade; são capturadas pelo pensamento judaico-cristão. Elas se intensificam com as novas descobertas e interligam as experiências humanas européias com as da terra dos brasis.

Os humanistas, durante os séculos XIV-XV ao, dedicarem-se à recuperação das obras da antigüidade clássica, promoveram a ressurreição do pensamento helênico e com ele os escritos dos primeiros filósofos sobre a natureza, que são tomados como modelos. Preocupados com as condições de sobrevivência, os humanistas incentivaram a investigação científica, promovendo uma maior observação da natureza e do espírito crítico, que se contrapôs ao pensamento judaico-cristão, que possuía uma visão particular na leitura da natureza, a qual passamos a considerar

⁶⁹ LEACH, Edmund, "Natureza/Cultura"- in Enciclopédia Einaudi - Anthropos-Homem, Lisboa, Imprensa Nacional, Casa da Moeda, vol. 5, 1985, p. 67.

3 - O MUNDO NATURAL CAPTURADO PELO CRISTIANISMO

**“O ar é Deus [...] a terra, nossa mãe”
“Quem é que vocês pensam que seja Deus?
Deus não é nada além de um pequeno sopro
e tudo mais que o homem imagina”
“Tudo o que se vê é Deus e nós somos deuses”;
“O céu, a terra, o mar, o ar,
o abismo e o inferno, tudo é Deus”;**

Domenico Scandella (Menocchio) - O Queijo e os vermes

A proposta de racionalismo grego diminui sua intensidade de maneira similar à queda da civilização Helênica. Sem deixar de existir, o pensamento helênico passa para um plano secundário, por ocasião da incorporação da cultura grega na cultura romana.

Se por um lado, a cultura romana assimilou o pensamento helênico e colocou-o num segundo plano, por outro, não o fez com a seita que ora surgia. O cristianismo marca presença já nos primeiros anos do Império Romano, e sobreviveu à sua derrocada. A seita judaico-cristã, tornada religião oficial de Roma, fundamentou os alicerces da cultura religiosa de todo o Ocidente medieval, na qual a Companhia de Jesus

buscaria a fonte de inspiração para a ampliação da fé e realizaria uma leitura peculiar do mundo natural no Novo Mundo, no século XVI.

O homem, no seu convívio com o meio natural, impregnado do pensamento cristão medieval, viu na natureza o referencial básico para a compreensão da condição humana. Para Le Goff o homem medieval entende que **"o horizonte geográfico é um horizonte espiritual, o horizonte da Cristandade"**⁷⁰, a partir do qual define a si próprio, a natureza e o resto da humanidade.

Keith Thomas, ao analisar os fundamentos teológicos do homem com o mundo natural, na Inglaterra nos períodos Tudor e Stuart (1485-1714), destaca que neste período

"a teologia da época fornecia os alicerces morais para o domínio do homem sobre a natureza, que tinha se tornado, em inícios do período moderno, um propósito amplamente reconhecido da atividade humana"⁷¹.

A visão do mundo era essencialmente cristã, o universo estava organizado de acordo com os dogmas judaico-cristãos que estabeleciam um ente divino supremo, o qual regia à

⁷⁰ LE GOFF, Jacques, A Civilização do Ocidente Medieval, vol. II, p. 137.

⁷¹ THOMAS, Keith, O Homem e o Mundo Natural, pp. 27-28.

totalidade do universo, sendo o homem o administrador terreno do mundo natural.

Nesse espectro de análises, a Bíblia, enquanto palavra de Deus, é considerada como fonte primária de informações para o mundo medieval, porque ela "**exerce poder**" sobre a humanidade, constituindo o esteio básico que fundamenta e dá sentido à organização social, onde a natureza e o homem não podem ser compreendidos sem a presença divina. Pois Deus era o princípio gerador de todas as coisas.⁷²

Para o cristianismo, a ordem do meio natural, ou do Universo criado, estava diretamente ligada à estruturação de uma sociedade ordenada. Assim sendo, no processo criativo primordial Deus é identificado como um construtor, o artesão do mundo, que é responsável pela modelação da matéria e pela harmonia dos alicerces sociais, colocando o homem como senhor de todas as criações divinas na Terra⁷³. Para Bottéro, que analisa o nascimento de Deus no judaísmo, o ato criador de Deus "**n'est-elle pas un acte à part, coupé de tout le reste, accompli une foi pour toutes et qui peut se**

⁷² Em Hb. 4:12 delinea-se o poder da palavra divina: "Porque a palavra de Deus é viva, eficaz e mais penetrante do que toda a espada de dois gumes; chega até à separação da alma e do espírito, das juntas e das medulas, e discerne os pensamentos e intenções do coração".

⁷³ Gên. 1:X.

refaire", mas sim significa que *"la marche du monde, dirigée par le même Dieu, comprend d'autres moments homogènes"*⁷⁴

Na cosmogonia apresentada no Gênesis, a origem se efetivava através da instauração da excelência divina, que habitava sozinha o vazio do espaço, e por intermédio desta é deliberada a geração do mundo. Conforme observa Bottéro:

*"Il [Dieux] parle seulement, et tout se fait sur l'heure, tout apparait, tout "est créé" conformément à l'ordre ainsi proféré"*⁷⁵ .

Apesar da similaridade com a cosmogonia helênica, no que concerne à palavra divina instauradora do vir-a-ser, pela qual tudo é criado em consonância com os desejos primordiais, o Gênesis logo no proêmio aponta para uma diferença substancial em relação àquela⁷⁶ .

Na teogonia helênica as forças naturais precedem qualquer existência divina, as quais são responsáveis pelo processo de união amoroso e de cissiparidade que dão origem às divindades primordiais, que por sua vez compartilham na sua essência da força geratriz. A assimilação do mundo

⁷⁴ BOTTÉRO, Jean, op. cit., p. 236.

⁷⁵ ibidem, p. 241.

⁷⁶ As cosmogonias tendem a ter elaborações muito próximas sobre o primeiro ato criador. Bottéro observa que o primeiro ato da criação do mundo traduz exatamente a mitologia das origens. Ver ibidem, pp. 27-179.

natural estruturou-se e hierarquizou-se em função das divindades religiosas, cada qual com poderes específicos, advindos do elemento natural que lhe tinha dado origem, e no qual atuava diretamente, intervindo não só na natureza mas também na vida humana.

A doutrina da criação judaica, segundo Feuerbach, entende a existência divina como monoteísta, formada por um ser puro, enquanto causa única⁷⁷, anterior ao mundo natural, sem o qual o vir-a-ser dos elementos naturais não poderia ter ocorrido⁷⁸. A valoração do ato divino criatório reside na capacidade de produzir as coisas a partir do nada, "*ex nihilo*", ou seja, a partir da inexistência física das coisas. Assim, o pensamento cristão, ao atribuir ao universo uma origem divina, entendia que o Cosmo era fechado e finito, pois dependia da vontade de Deus⁷⁹.

⁷⁷ Feuerbach associa monoteísmo e egoísmo ao afirmar que: "o monoteísmo é essencialmente monoteístico, porque ele só tem uma coisa por meta: a si mesmo. O egoísmo recolhe, concentra o homem sobre si mesmo; ele lhe fornece um princípio de vida sólido, denso, mas limita-o teoricamente, porque é indiferente a tudo que não se relacione imediatamente com o próprio bem-estar". FEUERBACH, Ludwig op. cit., p. 155. Ver BOTTÉRO, Jean, op. cit., p. 230 e pp. 237-242.

⁷⁸ Conforme ressalta Breton, o termo natureza é estranho à linguagem religiosa. A criação divina se refere sempre de forma individuada a criação do céu, da terra. Em sentido amplo o mundo natural pode ser compreendido como "todas as coisas" do mundo. BRETON, Stanislas. "*Christianisme et concept de nature*". in - *Les sentiments de la nature*, p. 146.

⁷⁹ Breton identifica 3 significados para a idéia de criação, delineadas pela proposta de leitura de Feuerbach:

- ato de independência absoluta do criador;
- compreensão do conceito de "*ex nihilo*" em função direta ao criador;
- o ato criador é a manifestação de um gratuidade da ação do ente divino. *ibidem*, pp. 144-145.

O mundo natural é decorrência de um ato autoritário primordial do criador, que instaura a existência do meio natural pelas suas atribuições benéficas para com o ente divino e o homem. Pois, após Deus ter criado o mundo, dando organização e coerência ao Caos primitivo, numa auto-consulta delibera:

"Façamos o homem à nossa imagem e semelhança, e presida aos peixes do mar, e às aves do Céu, e aos animais selváticos e a toda a terra, e a todos os répteis, que se movem sobre a terra"⁸⁰

As criações que antecedem temporalmente a existência humana só têm sua razão de ser em função da vida humana. Assim sendo, o ser humano, como último ato divino de um processo criatório, é responsável pelo sentido do mundo⁸¹.

⁸⁰ Gên. 1:26.

⁸¹ Breton afirma que: "J'oserais dire, à ce propos, que la dignité humaine consiste moins dans une position de suprême au sommet d'un hiérarchie ontologique, que dans sa ressemblance d'image au triple néant qui définit l'acte créateur. "Néant de nature", l'homme l'est en tant que, par être à la mesure de l'univers qu'il s'efforce de connaître et de transformer, il ne saurait se réduire à la condition de simple partie, élément ou mode du grand tout: loin d'être "tout fait", il a "à se faire" et a se donner son être. C'est pourquoi l'univers, en tant que monde, s'insere dans une histoire de la liberté. Image, en ce sens, de la transcendence divine, qu'il manifeste, l'homme participe, par là même, bien que dans les limites de sa finitude, de l'acte créateur, et ce d'une double manière: d'un part, il confere à l'univers, en vertu de sa liberté, un surcroit d'être qui n'est pas "contenu, au titre de pré-supposé, dans la pure "nature"; d'autre part, en tant qu'artisan d'un monde, il est aussi l'artiste qui en prolonge la beauté, il reflète une gratuité qui excède, d'une surabondance insurveillée, la rigueur biologique de l'indispensable." BRETON, Stanislas, op. cit., p. 145. Serres destaca que a palavra divina tem poder de lei, "... le dieu créateur parle ainsi, performativement: il dit et les colhes se font en conformité avec la parole, comme si la création du monde avait été pensée comme une loi." SERRES, Michel, Le Contrat naturel, pp. 120-121.

Mediante o acima exposto, pode-se afirmar que o texto bíblico do Gênesis, e em outras passagens, enfatiza a criação do Mundo por Deus, tendo como objetivo básico prepará-lo para a existência humana, pois o homem e a mulher são criados à semelhança divina e colocados numa categoria diferenciada em relação às demais criações, suplantando-as e controlando-as⁸². Edmund Leach, ao analisar o Gênesis, destaca para a compreensão da natureza e cultura que:

"Se considerarmos a estrutura interna de um sistema religioso, como a que se encontra no Gênesis, vemos que o homem é aí apresentado como uma criatura feita <<à imagem de Deus>> e colocada no ponto de encontro entre o mundo natural dos animais e o mundo sobrenatural dos espíritos, enquanto à natureza selvagem (o deserto bíblico) é confinado em igual medida um papel de mediação entre o homem mortal, que vive em sociedade, e o Deus imortal, que se encontra em outro mundo. Quando apreciamos do exterior uma dada religião, chegamos, porém, à tese oposta: Deus foi criado à imagem do homem para desempenhar um papel de mediação e proteger o homem dos acidentes incontrolláveis desencadeados pela ação de uma natureza cruel."⁸³

A natureza, portanto, é captada pelo homem que a decodifica sob um ponto de vista prático da sua sobrevivência, em decorrência dos desejos divinos, ou da gratuidade divina, que tem o dom de gerar os elementos naturais. Deus é a fonte da vida. Para o judaísmo, o mundo natural é visto em função das necessidades humanas, à qual está submetida e sem a qual não possui significado, pois

⁸² ibidem, p. 146.

⁸³ LEACH, Edmund, "Natureza/Cultura" - in Enciclopédia Einaudi - Anthropos-Homem. vol. 5, Lisboa, Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1985, pp. 79-80.

"*por si mesma nada é*"⁸⁴. A razão da existência da natureza é a de ser cultivada pelo homem, pois Deus colocou suas criaturas num "*paraíso de delícias, para que o cultivasse e guardasse*"⁸⁵. Cultivando e guardando o mundo natural o homem dava significado à criação divina, pois esta existia em função da existência biológica humana.

O ato criativo, segundo Feuerbach, exteriorizava o princípio supremo do judaísmo que é o utilitarismo, que identifica os elementos naturais como "*um mero meio para o fim do egoísmo um mero objeto da vontade*", concluindo que o mundo natural para o hebreu é "*o produto de uma palavra ditatorial, de um imperativo categórico, de um decreto mágico*"⁸⁶.

A quebra da ordem ideal, ou do convívio harmonioso, que os seres humanos compartilhavam com a natureza, é rompida logo após o pecado original⁸⁷. Com a expulsão do Paraíso, foi permitido ao homem vislumbrar que a providência divina

⁸⁴ Drouin ao analisar a teologia natural destaca o caráter diferenciativo da teologia cristã no surgimento de "l'idée de la sollicitude du créateur pour ses créatures", ver DROUIN, Jean-Marc, L'Ecologie et son histoire, p. 38 e 55.

⁸⁵ Gên. 2:15.

⁸⁶ FEUERBACH, Ludwig, op. cit., p. 156.

⁸⁷ Hilário afirma que: "o pecado original implicara na expulsão do Paraíso e em função disso castigos de duas ordens: uma espiritual, fora a perda da androginia e o afastamento da beatitude divina; outra, material, fora a condenação a parir com dores e a obter alimentos "com suor do teu rosto". FRANCO Jr., Hilário - Utopias Medievais - São Paulo, Brasiliense, 1992, p. 23.

possuía o controle sobre os elementos naturais, e poderia agir com fins punitivos, na medida em que interviria para causar a degeneração da terra. Por decorrência, a ação de Deus atinge sensivelmente a hegemonia humana sobre o paraíso terrestre, inviabilizando a sobrevivência: ganhar o pão não seria uma tarefa que se efetivaria tão facilmente⁸⁸. Holanda sintetiza esta condição, afirmando:

"O perfeito acordo entre todas as criaturas, a feliz a ignorância do bem e do mal, a isenção de todo mister penoso e fatigante, e ainda a ausência da dor física e da morte: estes são os elementos constitutivos da condição primeira do homem, que há de ser abolida com o Pecado e a Queda"⁸⁹.

O rompimento do equilíbrio primordial com o pecado original marcou também o surgimento da consciência da alteridade. O ser humano diferenciava-se do todo, ao qual se opunha diretamente. O pecado original estabelecia a consciência humana na distinção entre o Homem e a Natureza, e definia uma escala valorativa que ia da positividade representada pelo homem a uma negatividade representada pelos elementos naturais. A leitura do mundo, a partir de

⁸⁸ Turner afirma que: "O castigo divino de ganhar o pão com o suor do rosto parece refletir o desprezo histórico dos povos semi-pastoris pelos povos agrícolas, num desprezo misturado com e informado por uma profunda inveja. Essa ambivalência explica a aparente contradição dos castigos: o homem foi originalmente um agricultor no jardim do paraíso (Gênesis 2:15), mas sua punição é continuar a de ser agricultor exilado do jardim (Gênesis 3:17-19)". TURNER, Frederick, op. cit., p. 39.

⁸⁹ HOLANDA, Sérgio B., Visão do Paraíso, pp. 150-151. 186.

então, passava a delinear-se entre estes dois polos antagônicos.

Se por um lado, as idéias dos pré-socráticos definiam um saber abstrato-conceitual, onde as leis do conhecimento do mundo natural se processavam de forma independente, por outro, o cristianismo era avesso à confrontação e à independência do conhecimento da natureza. O esforço da cristandade dirigiu-se no sentido de tentar captar esta oposição entre a unicidade divina e a natureza, dissociando desta, qualquer atribuição autônoma em relação a Deus. A justificativa consolida-se através do princípio fundamental de que Deus era o criador e controlador de todas as coisas do mundo.

O conceito de natureza, no cristianismo, ao conceber uma união umbilical entre esta e o ser humano, enquanto criaturas divinas, confere uma similaridade intrínseca entre estes, sendo ambos inseparáveis e componentes de uma escala divina criatória, onde a alteridade nascente confirmava e definia as noções de igualdade, reciprocidade e interdependência⁹⁰. Além disso, como bem observou Holanda, a maldição advinda da Queda também se estendeu para as demais criaturas, inclusive a natureza, pois **"era de crer ante a**

⁹⁰ BRETON, Stanislas, op. cit., p. 161.

simples coerência dos juízos de Deus, que todas as coisas se vissem atingidas pelos malefícios do mesmo pecado. Toda sem exclusão dos próprios elementos"⁹¹ .

Destarte, o homem era expulso do paraíso e lançado num mundo natural onde havia a preponderância de um meio selvagem, não cultivada, portanto, negativa, com a qual teria que guerrear para sobreviver; a relação de harmonia deixava de existir sendo substituída pela de temor⁹² .

O dilúvio que atingiu toda a humanidade, segunda punição divina aos seres humanos, marca o rompimento da harmonia e o retorno ao Caos; retorno terrível à origem não criada, pelo poder destruidor que a água revela, sendo ao mesmo tempo tão necessária à vida humana. A água, enquanto elemento natural mantenedor da sobrevivência das criaturas divinas, rompia o seu caráter utilitário e servia como elemento purificador do mundo, ao mesmo tempo em que demonstrava, aos seres mortais, a sua impotência frente aos desejos do Criador⁹³ .

⁹¹ HOLANDA, Sérgio B., op. cit., p. 195. 237

⁹² Heinberg afirma que "O impacto da imagem paradisíaca sobre a consciência coletiva humana é tão profundo quanto vasto, em nenhuma tradição o tema é recente ou periférico; existe, antes, no próprio cerne do impulso espiritual perene, que reemerge na literatura, na arte e nos ideais sociais de cada geração". HEINBERG, Richard, op. cit., p. 5.

⁹³ CORBIN, Alain, O território do Vazio, p. 12.

A perda da hegemonia sobre o seu novo "habitat", a Terra, seria recuperada parcialmente, após o Dilúvio, quando é restituída ao homem, a sua autoridade sobre as criações divinas, numa relação de temor, conforme se pronunciou Deus: *"Temam e tremam na vossa presença todos os animais da terra, todas as aves do céu, e tudo o que se move sobre a terra; todos os peixes do mar estão sujeitos ao vosso poder"*⁹⁴.

A natureza, a partir de então, tornou-se uma barreira hostil aos desejos de sobreviver. O poder sobre o mundo natural significava, em outras palavras, uma luta contínua contra o meio selvagem, para que este fosse dominado e conquistado, ou seja, cultivado, residindo neste ato boa parte do engenho humano⁹⁵. Revestida de um papel duplo, a concepção de natureza oscila entre a fonte da vida e a possibilidade da morte. Essa condição era decorrente da transgressão acompanhada de punição, ocorrida com a expulsão do homem do Paraíso, por ter desafiado a vontade divina. Tal ato demonstrava que a salvação era possível, desde que fossem respeitadas as leis morais cristãs.

⁹⁴ Gên. 9, 2.

⁹⁵ A não celebração da natureza pelo cristianismo marcaria todos os demais povos que adotaram o Velho Testamento, Turner destaca que: "Em todas as épocas subsequentes, os povos que adotaram o Velho Testamento estigmatizaram a natureza selvagem: era um lugar enorme e terrível onde ocorriam coisas terríveis". TURNER, Frederick, op. cit., p. 47.

O ato divino oscilava, portanto, entre a criação e a punição e apresentava-se como o único mecanismo de retorno ao equilíbrio primordial, residindo nesta possibilidade de reversibilidade da natureza, parte da onipotência de Deus. Ao homem; enquanto duplo proveniente do criador, cabia-lhe somente o controle do mundo natural, o poder de subjugar e fazer-se impor ao mesmo, pelo medo⁹⁶.

Deus, articulador do equilíbrio cósmico, continuava a exercer suas forças e se sobrepunha ao próprio controle humano da natureza, que não ultrapassava os limites das necessidades de manutenção da vida biológica. Feuerbach lembra que

"o utilismo, que nada mais contém, nada mais expressa além do imperativo de não se fazer da natureza um objeto de pensamento, da contemplação, mas sim da utilização, do aproveitamento"⁹⁷.

Contudo, o homem jamais esqueceria a sua estada no Éden⁹⁸. Banido deste por causa de um animal ardiloso, buscaria nos períodos seguintes, da sua existência terrena, recuperá-lo, redescobri-lo. A imagem do Éden suscitava

⁹⁶ BOTTÉRO, Jean, op. cit., p. 232.

⁹⁷ FEUERBACH, Ludwig, op. cit., p. 158.

⁹⁸ Conforme observa Heinberg: "o mundo ocidental tem uma herança de pelo menos cinco tradições, aparentemente independentes, de um Paraíso original: o jardim do Éden Hebraico, o Dilmun sumeriano, o Jardim iraniano de Yima, Tep Zepi egípcio e a Idade de Ouro grega", sendo que o termo "Éden" significa para os sumariados "planície fértil", sentido similar aquele utilizado na Bíblia. Para uma análise mais profunda sobre o tema ver HEINBERG, Richard, op. cit., pp. 50-53.

reflexões que tendiam, via de regra, a tornar cada vez mais a natureza um objeto a ser aproveitado.

O período medieval e seus pensadores religiosos, direta ou indiretamente, realizaram reflexões sobre a possibilidade de ascensão a um jardim edênico, não só para uma comunidade judaico-cristã, mas também para uma comunidade ecumênica.

Se a Idade Média consolida por um lado o cristianismo e seus dogmas advindos do judaísmo, por outro realiza a fusão da herança greco-romana com o cristianismo, que moldaria a civilização ocidental.

O pensadores cristãos, articulando a relação da razão com a fé, entendia que esta última proporcionava conhecimento e sabedoria superior à razão filosófica, pois esta era produto da mente humana, enquanto aquela era oriunda do próprio Deus, que com seu poder infinito conseguia chegar ao conhecimento das verdades fundamentais. Apesar das repetidas tentativas de sobreposição da fé à razão, a querela entre os dois meios de acesso ao conhecimento continuaram a ser objeto de estudo de religiosos e filósofos, cada um deles tentando justificar se o conhecimento provinha da fé ou da razão.

Santo Agostinho (354-430), um dos representantes marcantes desse momento, foi o primeiro a viabilizar a efetivação de um sistema de pensamento cristão, a partir da releitura da filosofia platônica. Concebendo que a razão era um dos estágios preparativos para o ato de fé, Agostinho almejou entender e explicar a razão em função das verdades reveladas.

Santo Agostinho retoma o tema da criação, vinculando a versão apresentada pela Bíblia com o pensamento helênico, a fim de resolver o problema que, segundo ele, era o mais importante para o homem: a sua felicidade. Imbuído do pensamento neoplatônico e preocupado em responder o vir-a-ser da matéria, enquanto forma, através de um processo de mutabilidade, nem sempre visível, o bispo de Hipona reforça a idéia de que o mundo não era coeterno à existência divina, sendo criado por este. Na sua obra, Confissões, redigida em 398, propõe com sua análise uma interpretação única, afirmando que:

"É verdade que Vós [Deus], origem de todas as coisas, fizestes não só o que foi criado e formado, mas também o que é criável e formável. Finalmente é verdade que tudo o que se forma do informe e, ao princípio, informe e só depois é que recebem forma"⁹⁹ .

⁹⁹ Santo Agostinho, São Paulo, Nova Cultural, 1989, p. 246.

As leituras de Santo Agostinho, propondo um monoteísmo profundo, opunham de maneira clara o homem ao mundo natural. Dessacralizando os elementos naturais, a proposta agostiniana os reduzia a uma insignificância. A natureza não deveria ser objeto de conhecimento, pois não era digna de ser pesquisada. O desejo humano de conhecimento deveria dirigir-se ao conhecimento do criador e da fé católica, fim último de toda a reflexão, pois a vida terrena, com suas riquezas materiais tende a fazer com que o homem se volte para uma existência pragmática, sem se preocupar com o lado espiritual¹⁰⁰.

A recuperação da obra Aristotélica, pela civilização ocidental entre os séculos XI e XII, fez com que as reflexões entre a razão e a fé fossem revistas. O pensamento aristotélico, negando a criação do mundo por um ente divino, assim como a imortalidade da alma, tão defendida por Platão nos seus escritos, obrigou a filosofia cristã a reformular a sua cosmovisão que surgiria de maneira mais elaborada com a escolástica.

A escolástica tentou unir a razão à religião, buscando sintetizar a racionalidade aristotélica e os ensinamentos

¹⁰⁰ *ibidem*, p. 235-288. Ver sobre a obra de Santo Agostinho MARROU, Henry e BONNARDIERE, A. M., Santo Agostinho e o Agostinismo, Tradução de Ruy Flores Lopes, Rio de Janeiro, Agir, 1957.

cristãos de forma a comprovar que não eram excludentes, mas sim congruentes. Os filósofos muçulmanos que iniciaram a difícil tarefa de conciliação destas duas partes, posteriormente seguida pelos escolásticos, se utilizaram do pensamento racional de Aristóteles para justificar o primado da fé, fortalecendo-o, entendendo que a razão deveria ser guiada por ela.

Tomás de Aquino (1225-1274), de maneira mais bem elaborada que os demais pensadores da sua época, através de sua obra, **Suma Teológica**, defendeu uma harmonia intrínseca entre a razão e a fé, entendendo que na fase terrena do homem, este deveria deixar que sua fé guiasse a razão, pois com isto atingiria a felicidade, e no céu ganharia o conhecimento pleno. Para Tomás de Aquino, Deus era a causa primeira e o fim último de todos os homens; estes não deveriam sobrepor a razão à doutrina, pois a razão nada mais era do que um elemento facilitador para esclarecimento dos dogmas revelados. Sua proposta apontava para uma conciliação frente ao pensamento helênico, na Europa Ocidental, a partir do século XII, deflagrado pelo humanismo, que indagava o primado da Igreja e da religião em todas as esferas da sociedade.

Este movimento questionador foi impulsionado também pelo desenvolvimento comercial que alimentava a convicção de que a relação com Deus residia no comportamento do indivíduo na sua condição terrena.

Essa alteração profunda, no âmbito intelectual e também no cenário econômico com o renascimento comercial, fez com que uma nova consciência religiosa surgisse progressivamente. O homem era um ser pecador, e o pecado residia em cada um. Cabia-lhe discernir e libertar-se da mácula que contraíra buscando reencontrar-se e alcançar a luz divina. Assim, Duby afirma que cada vez mais, durante a Idade Média, Deus vai assumindo a associação com a luz; luz irradiada de Deus sobre as criaturas, que une matéria e espírito, através da graça divina. Os novos teólogos medievais: **"Vêem a criação como uma incandescência procedente de uma fonte única, uma luz que chama à existência, de degrau em degrau, as criaturas; e refletindo em cada elo dessa mesma corrente hierarquizada, a luz, desde os confins tenebrosos do cosmos, volta à origem que é Deus"**¹⁰¹. O homem procura libertar-se das amarras terrenas que a Igreja lhe impunha, almejando uma transcendência divina maior do que aquela até então professada pela Sé Católica. Subindo os degraus de uma escada, por vezes

¹⁰¹ DUBY, George, A Europa na Idade Média, p. 49.

tortuosa, o ser humano caminhava em direção à fonte de luz emanada pelo criador que clareava a sua existência e permitia a evolução material humana.

Para o cristianismo a ordem do meio natural, ou do Universo criado, estava diretamente ligada a uma estruturação da sociedade de forma ordenada, que se consolidou no período medieval. A criação teológica que identificava Deus como um construtor, o grande artesão do mundo, imperou nas elaborações mentais que buscaram reunir o homem e Deus para um retorno ao estágio primordial da vida na Terra, onde a natureza é vista como extensão da vida humana¹⁰².

Recuperando o simbolismo emblemático da natureza na Idade Média o pensamento cristão resgatará principalmente a imagem do Éden, paraíso terrestre original perdido, símbolo da esperança e da salvação, delineado no Gênesis como contraponto de um mundo visível, onde as imagens infernais e as vicissitudes impostas ao homem preponderavam. Este tema fora resgatado por Agostinho e Tomás de Aquino¹⁰³.

¹⁰² Ver BLOCH, Marc, "Maneiras de sentir e pensar" in A Sociedade Feudal, Lisboa, Ed. 70, pp. 90-105.

¹⁰³ HOLANDA, Sérgio B., op. cit., p. 174.

Os poucos meios para a exploração da natureza, as colheitas deficientes, o trabalho árduo, a miséria e a fome criaram um meio propício para a busca de um paraíso terrestre; **"um paraíso de delícias"**¹⁰⁴, em que a abundância de recursos vegetais, animais e minerais permitiriam uma vida tranqüila, sugerido pelo próprio texto bíblico¹⁰⁵. Imagens de um jardim do Éden, idealizado pelo homem, povoam o imaginário europeu que concebe este espaço dentro de uma **"geografia visionária"**, que em termos físicos é uma síntese da literatura clássica e das narrativas bíblicas¹⁰⁶. Uma natureza abundante, repleta de árvores frutíferas, rios, fontes e lagos com água límpida, paisagens verdejantes entoadas pelos cantos dos pássaros era o quadro edênico a ser conquistado¹⁰⁷.

Todavia, esse paraíso não foi encontrado no território europeu. Os únicos espaços com características próximas de um paraíso para os homens daquele tempo eram os núcleos habitados e cultivados, cercados, sinais de segurança e descanso após as árduas travessias tão comuns naqueles idos.

¹⁰⁴ Gên. 2,8-14.

¹⁰⁵ Gên. 2,7-17.

¹⁰⁶ HOLLANDA, Sérgio B., op. cit., p. 16.

¹⁰⁷ As representações do Paraíso foram as mais variadas possíveis no período medieval, sendo este identificado ora, numa ilha, ora em terra firme, sempre associado com a imagem de inacessível por barreiras naturais, água e fogo; montanhas intransponíveis; animais perigosos. Ver KAPPLER, Claude **Monstros, Demônios e Encantamentos no Fim da Idade Média.**, p. 34, e HOLLANDA, Sérgio B., op. cit., pp. 15-34 e 185-246.

Para além dos cercados, encontravam-se as florestas, a natureza hostil não cultivada, vasta por excelência, e ameaçadora pela grandeza e perigos iminentes.

O homem medieval entendia que o acesso ao momento da origem do mundo era possível, e as primeiras descobertas acenavam como manifestações do sagrado, neste sentido. O paraíso existia e estava separado do território europeu. Tal como a separação que Deus fez com as águas da Terra, no primórdio da humanidade, as novas terras também tinham sido separadas por Deus; as descobertas eram o significado de um começo, ou recomeço, uma nova ordem que o ente divino concedia aos mortais.

As descobertas marítimas, ao mesmo tempo que marcaram o crescimento e fortalecimento da burguesia comercial, e dos Estados Nacionais, na sua avidez pela expansão, na busca de novos mercados, são responsáveis pela propagação contínua do simbolismo cristão acerca do Éden, bem como de uma visão de mundo egoísta e utilitária que se intensifica, após as descobertas de riquezas no Oriente. Conforme destaca O'Gorman, ao analisar a conjuntura dos descobrimentos marítimos:

"O conceito básico para entender a fundo a imagem que se tinha do universo em tempos de Colombo é o de haver sido criado ex nihilo por Deus.

Dado que esta era a sua origem, se lhe atribuem as seguintes notas características: é finito, pois de outro modo se confundiria com Deus; é perfeito, pois é obra de Deus; perfeito que é, tudo nele já está feito de forma inalterável e de acordo com um modelo arquetípico e único e, finalmente, o universo é de Deus e para Deus, pois foi criado pela sua bondade infinita, mas com testemunho da sua onipotência e glória. Nada, pois, no universo pertence ao homem, nem mesmo a porção que habita e será sacrilégio toda tentativa que prejudique essa soberania divina¹⁰⁸.

Neste Universo de Deus para Deus e por extensão ao homem como duplo do divino, cabia-lhe utilizar da bondade daquele que lhe era ofertada com o reconhecimento do mundo. Utilizando-se da natureza, o ser humano defendia a soberania divina, pois como conclui Turner:

"na era das explorações marítimas, os cristãos de todas as nacionalidades e seitas compartilhavam a concepção de que a terra era uma coisa criada divinamente para o usufruto, a edificação e o lucro do homem"¹⁰⁹.

A origem que é resgatada por ocasião das descobertas remete diretamente à criação universal, em que a lógica e o mundo eram tão desconhecidos quanto o Novo Mundo. Ginzburg, resgatando a memória do moleiro Menocchio, aponta para esta permanência e permite-nos compreender que a cosmogonia é um dos temas centrais da problemática cultural dos Quinhentos. Menocchio, quando questionado pelo Santo Ofício, deixa transparecer de forma plena o imbricamento de idéias sobre a origem do mundo, sobreposições do resgate humanista dos

¹⁰⁸ O'GORMAN, Edmundo, op. cit., p. 72.

¹⁰⁹ TURNER, Frederick, op. cit., p. 109.

séculos anteriores combinados com o pensamento judaico-cristão, que permite ao moleiro tecer a seguinte cosmogonia:

"Eu disse que segundo meu pensamento e crença tudo era um caos, isto é, terra, ar, água e fogos juntos, e de todo aquele volume em movimento se formou uma massa, do mesmo modo como o queijo é feito do leite, e do qual surgem os vermes, e esses foram os anjos. A santíssima majestade quis que aquilo fosse Deus e os anjos, e entre todos aqueles anjos estava Deus, ele também criado daquela massa, naquele mesmo momento, e foi feito senhor com quatro capitães: Lúcifer, Miguel, Gabriel e Rafael. O tal Lúcifer quis se fazer de senhor, se comparando ao rei, que era a majestade de Deus, e por causa dessa soberba Deus ordenou que fosse mandado embora do céu com todos os seus seguidores e companhia. Esse Deus, depois, fez Adão e Eva e o povo em enorme quantidade para encher os lugares dos anjos expulsos. O povo não cumpria os mandamentos de Deus e ele mandou seu filho, que foi preso e crucificado pelos judeus" ¹¹⁰ .

A composição "*sui generis*" do mundo, elaborada por Menocchio, indica que a origem do mundo era concebida através de analogias, metáforas e assimilações, sugeridas pelo seu discurso, que tende a sistematizar o profano e o sagrado no momento da criação. Muito mais vivido do que pensado, tal condição aponta a passagem do Caos para o Cosmos como uma transubstanciação do princípio líquido para o sólido, que o homem conseguia equacionar através do empirismo que a sua existência terrena lhe fornecia. Esta associação visível partia do concreto para o abstrato e respondia parcialmente a problemática existencial humana que a Igreja tentava homogeneizar. Era uma imagem que convergia

¹¹⁰ GINZBURG, Carlo, O queijo e os vermes, p. 46, ver também pp. 121-124.

para um denominador comum, o desejo latente de ascensão a uma existência edênica. Imagem plena de vitalidade que alimentava um bem-estar vital, almejado por uma população sujeita às vicissitudes da existência no tempo.

As descobertas acenavam com um segundo momento da criação universal, onde a reflexão sobre o princípio e a origem são relembrados mediante os novos reconhecimentos, permitindo imagens tão profícuas como aquelas sugeridas por Menocchio.

Para Holanda, é notável a importância do predomínio deste pensamento. Em Visão do Paraíso, o autor ressalta as peculiaridades da mentalidade espanhola e portuguesa, imbuídas de um pensamento cristão tradicionalista, que fundia a busca de riquezas e a propagação da fé cristã, com o humanismo renascentista emergente, onde o pensamento científico inicia sua estruturação. É neste sentido que Dias adverte ao analisar a obra de Holanda:

"o mito do paraíso terrestre partilhava de dois mundos mutuamente excludentes: o da religiosidade tradicional e do humanismo renascentista, que visualizava uma redenção possível no próprio mundo de todo dia. Com suas ambigüidades de sentido, foi transmitido pelos textos eruditos da Igreja e penetrou na mentalidade popular do fantástico e do maravilhoso"¹¹¹.

¹¹¹ DIAS, Maria Odília, Sérgio Buarque de Holanda, São Paulo, Ática, 1985, p. 37.

A difusão da imagem de "um paraíso de delícias" encontra-se disseminada pelo corpo social. O europeu, incorporando a cientificidade do período humanista, revelava a sua sede pelo ilimitado, nas suas visões a respeito das novas terras descobertas, em que o desconhecido abria campos para a especulação sobre o maravilhoso. Holanda descreve este estado de espírito como "uma psicose", afirmando que:

"Essa psicose do maravilhoso não se impunha só à singeleza e credulidade da gente popular. A idéia de que do outro lado do Mar, Oceano se acharia, se não o verdadeiro Paraíso Terreal, sem dúvida um símile em tudo digno dele, perseguia, com pequenas diferenças, a todos os espíritos. A imagem daquele jardim fixada através dos tempos em formas rígidas, quase invariáveis, compêndio de concepções bíblicas e idealizações pagãs, não se podia separar da suspeita de que essa miragem devesse ganhar corpo num hemisfério ainda inexplorado, que os descobridores costumavam tingir da cor do sonho. E a suspeita conseguia impor-se até mesmo ao mais discreto e atilados, àqueles cujo espírito se formara no convívio assíduo com os autores da Antigüidade"¹¹².

A imagem do Paraíso, mais presente e real do que as terras longínquas conhecidas por alguns viajantes, povoa um imaginário propenso à ilusão. A coerência das imagens de reconhecimento provinha de uma coesão do progresso material da sociedade com o pensamento cristão. O imaginário ao nível espiritual, sugestionando as descobertas geográficas, inseria-se num universo de imagens sonhadas que, se por um lado confirmaram a magnitude divina, por outro, desestruturavam, no âmbito do conhecimento científico, os

¹¹² HOLANDA, Sérgio B., op. cit., p. 184.

erros que os mapas antigos e medievais tinham consagrado. A idéia de psicose de um Paraíso terreal, apresentada por Holanda, enquanto uma lembrança mítica da história da humanidade que povoa a mentalidade européia, permite entender o contexto das descobertas em função de uma reflexão sobre a origem do ser humano.

Os primeiros relatos das descobertas da América invadiram a Europa com uma intensidade acentuada. O Novo Mundo povoava o imaginário com representações idílicas, em que a riqueza e o não trabalho preponderavam, provocando um frenesi que impulsionava uma grande movimentação de indivíduos pelo mundo. Em expedições incertas buscavam as novas terras para obter as riquezas sonhadas.

A maioria dos relatos, numa visão claramente utilitária do mundo natural, destacava as propriedades produtivas dos novos espaços, paisagens bucólicas, fauna e flora abundantes, variadas e exóticas. E as representações criadas proporcionavam uma aproximação com a idéia de paraíso terrestre de abundância e riqueza, cuja obtenção não requeria grande esforço humano.

Neste contexto de movimentações pelo mundo, encontramos os jesuítas, navegantes da fé por terras desconhecidas, em

expedições incertas por terras que, na maioria das vezes, lhes eram estranhas. Buscando as novas terras com o fito de realizar a propagação dos dogmas católicos, para converter os infiéis, seus relatos, talvez com mais clareza que os demais produzidos naquele período, refletiam uma visão utilitária da natureza, ora perto do paraíso, ora perto do inferno. As miragens e imagens do mundo natural povoaram a imaginação dos companheiros de Jesus e refletiriam a pluralidade simbólica e cultural daquele período que pretendemos analisar nas páginas seguintes.

CAPÍTULO II
TRANSFORMAÇÕES NO "ORBIS CHRISTIANUS"

O mito é o nada que é tudo.
O mesmo sol que abre os céus
É um mito brilhante e mudo -
O corpo morto de Deus,
Vivo e desnudo.

Este, que aqui aportou,
Foi por não ser existindo.
Sem existir nos bastou.
Por não ter vindo foi vindo
E nos criou.

Assim a lenda se escorre
A entrar na realidade,
E a fecundá-la decorre.
Em baixo, a vida, metade
De nada, morre.

Fernando Pessoa - Mensagem

1 - A IGREJA CATÓLICA NO LIMIAR DO SÉCULO XVI

**Alma de Cristo, santificai-me.
Corpo de Cristo, salvai-me.
Sangue de Cristo, inebriai-me
Água do lado de Cristo, lava-me
Paixão de Cristo, confortai-me
ó bom Jesus, ouvi-me.**

Alma de Cristo - (Anima Christi)

A sistematização das idéias sobre a existência humana e administrativa da Igreja Católica Ocidental foi iniciada ainda no período final do império romano. O apóstolo Paulo (5-67 A.D.)¹, atuando junto ao gentio, na Bacia do Mediterrâneo, logo após a morte de Cristo, consolidou a autonomia do cristianismo em relação à religião judaica, sendo ele o

"primeiro que percebeu a relação entre os eventos registrados no Velho Testamento e os fatos da pregação de Cristo"².

¹ Ver: DANIEL-ROPS - "Um arauto do Espírito: São Paulo" in A Igreja dos Apóstolos e dos Mártires, pp. 56-103.

² TURNER, Frederick, op. cit., p. 199. É conveniente destacar que o cristianismo foi, a priori, uma seita dentro do judaísmo. Sua proposta tendeu a defender uma estrutura menos rígida que aquela da religião judaica e das demais seitas. Pode-se afirmar que o crescimento e desenvolvimento do cristianismo, nos anos seguintes, se deu justamente em

Esta dissociação significou a efetivação de um conjunto simbólico-religioso distinto, com um ritual, uma cultura e política diferente daquelas do judaísmo.

Os Evangelhos que surgem anunciando a **Boa Nova** às comunidades cristãs são o produto de uma reflexão sobre o ensinamento dos apóstolos, transmitido oralmente sobre o que Jesus tinha feito e ensinado. A sistematização desta tradição oral, feita a partir do ano 70 d. C., colocou por escrito as narrações sobre as ações e palavras de Jesus. Assim, cada um dos Evangelhos revela como cada uma das diversas comunidades cristãs reflete a respeito de Jesus, como o Salvador. As bases para ascensão do cristianismo estavam lançadas. Faltava ainda atingir todas as partes do mundo ocidental.

Após o conturbado início da Idade Média, reiteradas tentativas de organização da Igreja Romana foram empreendidas. Todavia, estas se perdiam numa obscuridade, que em última instância dificultou a unificação da Igreja.

função desta capacidade de tolerância e assimilação de elementos externos de outras seitas.

A Reforma Gregoriana (590-604) constituiu um passo decisivo no processo de ordenamento da Igreja, na medida em que apontou para a necessidade de uma recuperação do espiritual, frente ao crescente relaxamento moral do clero e da autoridade papal, viabilizando e consolidando a centralização do poder religioso.

Ao defender as virtudes inerentes do sacerdócio (retidão, pureza, misericórdia, humildade), e ao ressaltar a conduta exemplar do sacerdote, como superior às das demais camadas da população, advindas de sua preocupação interna, que conferia autoridade às ações externas, a Reforma Gregoriana procurou dar coesão a uma instituição dispersa. A prática efetiva, junto ao corpo social deste movimento de revitalização da Igreja, foi representada pelos monges beneditinos de Cluny que buscaram desvincular a contínua influência da aristocracia nos assuntos seculares.

Sob a égide de Carlos Magno (768-814) é que se processaram atos mais efetivos quanto à reorganização da hierarquia eclesiástica, sistematização das leis canônicas e dos dogmas cristãos; numa estrutura específica, fruto de sínodos e concílios, tentou-se dar à Igreja não só uma

estrutura coesa e fortalecida, mas sobretudo, um esteio comum quanto à doutrina católica ³.

Nesta fase vital, o alto clero agiu de maneira atuante na reforma disciplinar do clero, almejando consolidar a centralização do poder eclesiástico e afirmar a autoridade da Igreja Romana. Entretanto, os êxitos obtidos foram pequenos e dispersos devido à grande autonomia dos sacerdotes, em nível regional, e às disputas constantes entre os poderes temporal e secular, que impediram a coesão. Esta só se delineou de maneira consistente com a reconquista cristã dos séculos XI e XII.

As Cruzadas (1095-1291), enquanto marco da ampliação da ação do catolicismo, sintetizam o esforço da civilização cristã, unindo o poder religioso e temporal de forma organizada e idealizada para regenerar a cristandade⁴. O objetivo, porém, não era só a ampliação da fé católica, de forma ofensiva e violenta, pela cristandade ocidental,

³ A importância de Carlos Magno para o catolicismo neste momento de reorganização da política-administrativa da Europa e da Igreja é fundamental. Ver DUROSELLE, Jean-Baptiste. Histoire du Catholicisme. Paris, Presses Univ. de France, 1993, pp. 36-50. No que tange ao Regulamento da organização eclesiástica, o concílio de Nicéia determinou que o clero deveria ser orientado pelos bispos das dioceses a qual pertenciam, e estes últimos eram controladas pelos patriarcas nas capitais das províncias.

⁴ Na segunda metade do século VIII a cavalaria organiza-se como uma ordem, decorrência da formação de uma classe guerreira privilegiada. A Igreja utiliza-se desta classe pelo poder bélico-militar que representava atribuindo um caráter religioso a ordem na consecução da expansão da fé católica e na manutenção de regras, que seria o modelo típico da reconquista.

contra os muçulmanos, que marcou a tônica da relações dos europeus com os demais povos. Concomitantemente, nota-se sobretudo, que tais expedições visavam a atender aos interesses comerciais prementes advindos do renascimento comercial, que se processava ainda de forma embrionária.

A Cruzada, enquanto recurso para recuperar os locais do passado sagrado e movimento regenerador da fé, serviu, em última instância, como elemento difusor. Marcou de forma ampla e profunda o imaginário europeu com a idéia dos inimigos de Cristo, os quais deveriam ser destruídos sumariamente pela sua nocividade, pois não professavam a fé católica, nem adotavam o modelo cristão de conduta.

No século XII, com a entrada das unidades monetárias nas relações comerciais, que ora se intensificavam, o sentimento religioso assumia uma nova nuance decorrente de um controle mais sistemático da Igreja. Abre-se espaço para a convicção de que a salvação era obtida vivendo-se segundo preceitos definidos. Conforme ressalta Duby, esta alteração comportamental se deve a uma alteração na mentalidade religiosa do período, afirmando que

"Do Apocalipse o olhar deslizou insensivelmente para os Atos dos Apóstolos, para o evangelho buscando-se nessa parte da escritura modelos de conduta "⁵ .

Esta construção de um modelo ideal de conduta visava a concretizar a ascendência da instituição católica sobre a sociedade, dentro de uma nova atitude para com o corpo social. A atividade comercial rompia com a ordem tripartida da sociedade impondo uma nova realidade e uma nova ideologia, em que a atitude religiosa era individual. O homem era visto em função da demonstração de uma fé religiosa nos atos que praticava cotidianamente. A fé deixava a interioridade da mente para alcançar o horizonte temporal, o homem era responsável pelos seus atos.

A nova estrutura da Sé Católica foi construída lentamente e impôs à sociedade um padrão divino, que deveria modelar todas as demais instituições sociais, segundo os preceitos cristãos. A Igreja servia como identidade e elemento aglutinador da sociedade européia ocidental, especialmente da cristandade latina, a partir da criação da liturgia romana e da efetivação das Cruzadas. Defendendo a unicidade das tradições propostas pelo catolicismo, a Igreja classificava como pagão e idólatra tudo aquilo que escapasse às tradições, ou melhor dizendo, ao seu controle. O "Outro"

⁵ DUBY, George, op. cit., p. 41.

era por decorrência aquele que não pautava a sua conduta conforme os preceitos do cristianismo.

Ciente da pluralidade de manifestações, que por vezes poderiam conduzir a desvios maléficos à hierarquia e instituições sociais, a Igreja canalizou todos os movimentos espontâneos para a órbita da instituição eclesiástica, que buscou organizá-los e em alguns casos tornava-os parte da política salvacionista da cristandade. Contudo, a Igreja Católica, apesar do seu papel dominador, chegou ao final deste período com suas estruturas abaladas.

O Renascimento humanista, na sua recuperação dos textos e do pensamento antigo, revitalizou a vida cultural e intelectual européia possibilitando a reflexão sobre novas perspectivas religiosas objetivando retomar o cristianismo original. Como bem destacou Holanda:

"com o próprio renascer das letras clássicas, o descobrimento do mundo antigo, coincidindo o "descobrimento" do homem, de sua dignidade própria e de suas virtualidades quase ilimitadas é, por um lado, uma escola de otimismo, por outro, ..., dava ocasião à maior familiaridade com as idéias, já existentes no paganismo, do declínio simultâneo da natureza e do gênero humano ⁶ .

Estimulando a curiosidade, através da experiência empírica, o humanismo propiciou o questionamento da ordem do

⁶ HOLANDA, Sérgio B., op. cit., p. 193.

saber até então vigente, que seria alimentado pelas novas descobertas, na medida em que estas trazem à tona a fragilidade dos argumentos até então defendidos pela Igreja. Deus, o universo, o homem, a natureza passam a ocupar um novo espaço nas reflexões e investigações sobre o conhecimento da existência humana ⁷.

O humanismo conduziu os leigos a um posicionamento crítico perante a Igreja. Sua proposta reformuladora conseguiu amplitude dilatada e foi impulsionada pelas novas técnicas a multiplicação de informações de uma maneira espetacular. O alargamento da possibilidade de acesso aos textos antigos e a febre de publicações que ocupavam todo o século XVI, versando sobre as descobertas ou sobre as melhores rotas, bem como as novas representações cartográficas impulsionaram a novos trabalhos teóricos. Os novos conhecimentos precisavam ser revitalizados, pois o homem moderno deveria se adequar a uma nova realidade que o desenvolvimento material lhe dava acesso. Uma nova religiosidade se fazia necessária. Mais pragmática, menos controladora e corrupta era o desejo expresso da maioria da população européia.

⁷ MANDROU, Robert, Des humanistes aux hommes de science XVI et XVIII siècles, pp. 331-342.

O surgimento da devoção moderna, como afirma Mandrou, revelava a necessidade de definir novas práticas religiosas que atendessem o desejo de transformação imediata, norteando uma vida simples que a obra de Kempis, **L'imitation de Jésus-Christ**, enfatizava ao destacar a caridade, a simplicidade, a humildade e a pureza como modelo para o homem⁸.

Esta conjuntura de florescimento intelectual coincidiu com o surgimento do sentimento nacional que, como destaca Meihy,

"a medida que se definiam os Estados europeus, em termos políticos principalmente, era derrubada a posição papal"⁹.

Os monarcas europeus, com a ampliação do seu poder político e os grupos econômicos locais fortalecidos pelo crescimento mercantil, imbuídos do pensamento humanista, identificaram a Igreja como um elemento inibidor do desenvolvimento econômico, pelas amarras nocivas que sua influência impunha à atividade comercial.

Esta incompatibilidade de interesses agravou-se com a necessidade de afirmar o poder do papado e da Igreja sobre o temporal, o que conduziu inevitavelmente a uma luta entre a

⁸ ibidem, p. 54-58.

⁹ MEIHY, José Carlos Sebe Bom, **Os jesuítas**, p. 22.

autoridade espiritual e as autoridades temporais. Deste complexo processo de questionamento do papel da religião e da instituição advieram rupturas que causaram o desmembramento da Igreja.

As primeiras investidas sistematizadas à estrutura e ao papel da Igreja, assim como ao poder papal, após o cisma do Oriente, ocorreram já no início do século XIV, por ocasião da crise econômica e social que abrangeu toda a Europa, provocada pela Guerra dos Cem Anos e pela peste negra. Conforme destaca Elton:

"A reforma da Igreja fora exigida de muitos lados pelo misticismo dos fins da Idade Média, as exigências éticas e humanistas platônicas, surtos revivalistas como o de Savonarola em Florença, todos representavam diferentes manifestações do reconhecimento generalizado de problemas e da decisão de os resolver"¹⁰.

Os primeiros movimentos populares de revolta, que evidenciaram problemas agudos da estrutura social vigente, assumiram com frequência aspectos heréticos manifestando um ódio latente pela autoridade e poderio econômico da Igreja, além de uma insatisfação pela ausência de moral e ética dentro do quadro eclesiástico, numa conjuntura de crise, onde a maior parte da população enfrentava situações de extrema penúria.

¹⁰ ELTON, G. R., A Europa Durante a Reforma 1517-1559, p. 144.

A Sé Católica que sempre se colocara numa posição defensiva contra aqueles que não respeitassem a verdade divina, da qual ela era guardiã, combateu todas as crenças que questionassem os dogmas cristãos. Mantendo uma postura inflexível, a Igreja condenou todos aqueles que não professavam a fé católica, que passaram a ser um empecilho à consolidação de uma estrutura social cristã.

Os movimentos de tentativa de reforma das doutrinas e práticas realizadas pela Igreja foram iniciados por John Wycliffe, na Inglaterra, e John Huss, na Boêmia; apesar destes movimentos serem confinados no plano regional, ambos revelavam um anseio da sociedade europeia quanto ao reordenamento de uma instituição ineficiente e corrupta ¹¹.

A Reforma protestante, iniciada pelo teólogo e ex-frade Agostinho Martinho Lutero, no século XVI, enquanto parte integrante de um processo amplo de questionamento, acentua o crescente poder político e econômico da Igreja, bem como a sua interferência em questões temporais e o seu distanciamento dos princípios espirituais e dogmas cristãos.

¹¹ Sobre a crise dos séculos XIV e XV, sua origem, contexto e desdobramentos ver CHAUNU, Pierre. O tempo das Reformas (1250-1550): a crise da cristandade, vol. I, pp. 181-240.

Lutero, quando começou em Wittenberg o seu curso de Epístola de São Paulo aos romanos, era um brilhante professor para a época. Ao analisar os textos do apóstolo Paulo e de Santo Agostinho, concluiu que os atos humanos não influenciavam diretamente na salvação do homem, argumentando que o indivíduo poderia alcançar a salvação independentemente da Igreja, uma vez que a salvação é produto de uma religiosidade pessoal, que tem por base a fé em Deus, a qual faz com que o homem se torne justo e assim obtenha a salvação¹² .

A relação direta entre o homem e Deus, possível através do acesso às escrituras sagradas, permitia que o indivíduo se arrependesse de seus pecados, confiando na misericórdia divina que o conduziria à salvação. Com estas proposições, Lutero criticou principalmente o papel da Igreja e a ascendência espiritual do papado e do clero, negando importância a ambos como intermediários entre os homens e Deus. Tal proposição expôs a fragilidade dos dogmas e práticas religiosas cristãs revelando a necessidade de uma reforma imediata da hierarquia e do papel social de cada um dos membros religiosos.

¹² No que se refere a Teoria e planos da Reforma protestante ver: CHAUNU, Pierre, op. cit., vol. II, pp. 157-212.

A amplitude de penetração da proposta de Lutero, e as suas implicações políticas econômicas e sociais podem ser constatadas pela difusão rápida das idéias luteranas por toda a Europa, que contou com vários seguidores.

O ideário protestante acrescido a fatores políticos, à negligência e morosidade da Igreja (no que tange à reforma interna), o interesse econômico dos príncipes e as insatisfações da população permitiram a eclosão de diversos movimentos que culminaram com o êxito do protestantismo. As conseqüências imediatas destas movimentações foram, por um lado, o enfraquecimento do poderio da Igreja na sociedade e, por outro, o florescimento dos Estados modernos numa relação de paridade com a Igreja ¹³. Meihy, ao analisar as crises desse momento, diferencia as conseqüências que se processam na Igreja e nas elites, daquela que se processa em relação ao povo, salientando que:

"as sérias crises que atingiram a Igreja era de unidade, autoridade e de religião, marcando mais acentuadamente as elites intelectuais e as camadas dirigentes. O povo, de um modo geral, participava mais da crise de comportamentos. Nos indivíduos existia algo comum: a insatisfação que induzia à busca de soluções" ¹⁴.

¹³ Duroselle afirma que: "pour que la réforme protestante réussit, deux conditions avaient été nécessaires: 1° - L'absence de réforme catholique - le concile du Latran (XVIIIe. o ecuménique 1512-1517) n'ayant pris aucune mesure efficace; 2° - L'appui intéressé des princes: ceux-ci ayant au XVIe. siècle des besoins un mouvement qui leur permettait de confisquer les biens ecclésiastiques". DUROSELLE, op. cit., p. 79. Ver também ELTON, op. cit., pp. 113-140.

¹⁴ MEIHY, José Carlos Sebe Bom, op. cit., p. 22.

A frágil unidade religiosa da Europa sucumbia frente à modernidade que se aproximava.

Simultaneamente ao processo de reforma trilhado pelos protestantes, detecta-se uma preocupação da própria Igreja Católica no sentido de manter o fervor religioso da maior parte da população, que se encontrava numa crise comportamental, inclusive os próprios membros da instituição.

Era notória a decadência moral do clero (em todos os níveis), as disputas entre ordens religiosas, a influência do papado em assuntos leigos (principalmente no que dizia respeito à religiosidade), bem como à ignorância quanto à prática dos ofícios¹⁵ .

Enfim, a Igreja era considerada pelos próprios membros que a constituíam, como uma instituição displicente e distante dos interesses espirituais a que se propunha, sendo urgente uma revitalização da organização face aos abalos significativos que vinha sofrendo. Inicia-se, no corpo da Igreja Católica, um processo de regeneração das práticas e dogmas católicos, que foi impulsionado no final do século XV

¹⁵ HALE, J. R., op. cit., pp. 183-190. No que se refere a decadência do papel das ordens mendicantes ver o sugestivo trabalho de MARC-BONNET, Henry, Histoire des Ordres Religieux. Paris, Presses Univ. de France, 1968, em especial pp. 62-71.

e início do século XVI, antes mesmo que a Reforma tivesse causado seqüelas profundas.

Os articuladores do movimento de reformulação católica atacaram os mesmos pontos questionados pelos protestantes, a fim de conseguir retomar a unidade e autoridade doutrinária dentro dos escalões da Igreja e o seu controle sob a sociedade. Elton observa que

"todos concordavam que a Igreja precisava de ser reformada, que os abusos, especialmente na cúria papal, tinham de ser remediados e que o tom mundano que rodeava o papado e a Igreja tinha de ser removido pela prática de um puritanismo austero"¹⁶ .

O poder pontifical, questionado e abalado, atuou de maneira efetiva e decisiva no controle do protestantismo, objetivando manter e fortalecer a sua própria autoridade espiritual colocada em questão pelos diversos reformadores ¹⁷ .

As ações tomadas provocaram um reordenamento da Igreja levando ao surgimento de novas ordens monásticas ou à reforma de ordens religiosas antigas¹⁸ , a fim de atender às

¹⁶ ELTON, G. R., op. cit., p. 148.

¹⁷ No que diz respeito a ação dos Papas no processo de Reforma Católica veja ELTON, G. R., op. cit., pp. 149-156.

¹⁸ As ordens religiosas desde o seu fundamento preocuparam-se com o equilíbrio da vida religiosa com uma atividade prática temporal. Atuando no plano religioso com a evangelização e no plano temporal dedicando a educação ao desbravamento de terras fundando povoados. Contudo, como observa Elton "as velhas ordens tinham-se distinguido por um

novas exigências de uma sociedade que se desenvolvia materialmente. Elas contribuíram diretamente para contenção da difusão do ideário protestante, confirmando o poder centralizador do papado. O humanismo impulsionou a Igreja a um novo papel social. Menos hegemônica, mas sem dúvida com uma presença intensa, quer no âmbito da educação, da administração, justiça ou medicina, a Igreja adaptou-se para continuar a ser a responsável pela formação de uma intelectualidade religiosa atuante junto ao corpo social.

O papado, utilizando de uma política coercitiva para restaurar o seu controle, resgatou a Inquisição, criada no Concílio de Verona de 1183. A Inquisição tornou-se um dos mecanismos de coação religiosa e política, empreendidos pela Igreja, para manter a unidade da fé, nas localidades onde prevaleceu o aparelho judicial católico. Era uma reação de recusa ao protestantismo, que se consubstanciaria de forma definitiva nas decisões do Concílio de Trento, no qual uma recente ordem religiosa assumiu papel fundamental de defesa do cristianismo¹⁹.

particularismo ostensivo: mesmo que, como os frades trabalhassem no mundo, não pertenciam a ele, suavam roupas que os diferenciavam e eram cioso dos privilégios que os eximiam ao controle da organização diocesana". ELTON, G. R., op. cit., p. 147. As ordens religiosas que foram reformuladas mediante os acontecimentos do século XV foram: Ordem Franciscana, Ordem de São Domingos, Agostinianos trinásios, carmelitas e servos de Maria. MEIHY, José Carlos Sebe Bom, op. cit., pp. 27-28.

¹⁹ A reformulação da Igreja foi realizada pelo Concílio Ecumênico de Trento, iniciado em 13 de dezembro de 1545 e concluído em 1563, após vários períodos de interrupção.

O Concílio de Trento concretizou: o posicionamento da Igreja, perante os ataques que esta vinha sofrendo; confirmou os dogmas católicos; enfatizou o seu papel junto à educação e às atividades assistenciais, como decorrência das práticas de caridade. Estas ações revelavam uma reformulação que buscava sistematizar a posição da instituição perante a sociedade, num claro sinal de reconquista das posições perdidas com o avanço do protestantismo.

As conclusões do Concílio Tridentino definiram: os dogmas cristãos (a fé, a tradição, a salvação, a interpretação da Bíblia, os sacramentos, etc.); a reforma da disciplina dentro do quadro eclesiástico e estruturação de uma formação educacional (seminários) que orientasse os padrões de conduta do clero, responsáveis, segundo a Igreja, pelo afrouxamento da vida católica: elaboração do catecismo romano e da revisão do **Index librorum prohibitorum**. A Igreja de Roma objetivava reestruturar suas instituições, adequando-as à nova conjuntura em transformação. Contudo, mantinha a posição conservadora e pouco conciliatória frente às demais religiões que surgiam.

O papel de Companhia de Jesus foi decisivo no Concílio de Trento. Responsável por um posicionamento conservador frente às propostas de conciliação, a nova ordem buscou para o revigoramento da fé católica o modelo do período inicial do cristianismo adequando-o à nova conjuntura. Fundada com o objetivo universalista de atuar na frente educacional e assistencial, a Companhia foi responsável pela disseminação dos princípios católicos e dos bons costumes cristãos. Suas propostas adquiriram forma com o "*Ratio atque institutio studiorum societatis Jesu*", do Padre Acquaviva, publicado em 1586, que codificou e estruturou a forma pela qual a ordem, enquanto instituição escolar, desenvolvia e efetivava seu controle social, auxiliada também pelas demais ordens já existentes. A aclimação da Igreja, segundo Silva Dias, é processada por meio dos escombros, adequando-se à nova realidade²⁰.

Este momento coincide com as descobertas marítimas que revelavam ao mundo uma parte do globo, até então não conhecida. O movimento de Reforma Católica dilata seu campo de ação, e a cristianização do mundo é necessária, principalmente daquelas populações distantes que não tiveram oportunidade de ter consciência da existência de um Deus cristão. Uma homogeneidade ideológica unindo espiritualmente

²⁰ DIAS, J. S. da Silva, Os descobrimentos e a problemática cultural do século XVI, p. 38.

o mundo confirmava a ação divina que não atingia somente um continente, mas todo o território espiritual do mundo²¹.

Segundo Neves

"A "descoberta" de novas terras não seria o achamento de uma Alteridade Total, de Outro (uma série de Outros) e sim um reencontro com regiões de Si que se teriam afastado física e espiritualmente. A 'descoberta' é antes, um conhecimento das partes até então dobradas, ocultas de um mesmo mapa já muito desenhado por uma só Mão²² .

Afastamento ou descoberta, a única verdade concreta era que a Igreja necessitava enquadrar a alteridade no discurso bíblico e nada mais convincente do que indicar uma dobradura que separava a humanidade.

Em suma, as reivindicações da sociedade, acrescidas dos movimentos da Reforma e Contra-Reforma, exteriorizaram o anseio por uma vida mais igualitária, uma nova ordenação social e natural igual àquela dos tempos primitivos do Éden. A sociedade desejava uma existência próxima daquela desfrutada no Paraíso. As imagens de uma situação idílica estavam latentes, principalmente após os descobrimentos, pois as partes "até então dobradas" são abertas, sendo que no contexto da América portuguesa isto seria feito pelos jesuítas.

²¹ NEVES, Luiz Felipe Baeta - O Combate dos Soldados de Cristo na Terra dos Papagaios, p. 32.

²² *ibidem*, p. 32.

A natureza, dentro desta ótica, servia de cenário e meio para as narrativas de desdobramento dos viajantes da fé, em que o Novo Mundo era recolocado dentro do contexto edênico. O desenvolvimento material impulsionava para novos progressos, mas sofria o refluxo da mentalidade religiosa que remetia à origem do mundo e inibia a penetração das propostas humanistas mais radicais.

2 - A COMPANHIA DE JESUS: DE PARIS A SALVADOR

**Nunca, com graça de Deus,
nos perturbaremos de nos chamarem ignorantes,
rudes falhos na linguagem, e até maus,
enganadores e volúveis. Mas doía-nos
dissem não ser exata
a doutrina que pregamos e se julgasse
mau o caminho que trilhamos.**

**Inácio de Loyola -
Carta a Pedro Contarini (02/12/1538)**

A Companhia de Jesus floresce dentro do processo de reformulação religiosa do cristianismo, em que havia uma necessidade de apoio à centralização da Igreja, principalmente da política papal, da qual ela se tornou um instrumento e um dos seus melhores sustentáculos²³.

Inigo de Onaz y Loyola²⁴, em conjunto com seis amigos²⁵, realizaram em 5 de agosto de 1534 o voto de Montmartre,

²³ Brou conclui, com propriedade, qual é o papel dos jesuítas para o papado: "En somme, ils jouaient XVIIe. siècle le rôle que, sous saint Grégoire VII, avaient joué les moines de Cluny, ils étaient les instruments souples et dévoués de la papauté". BROU, A., La Compagnie de Jésus, p. 56.

²⁴ Inigo de Onaz e Loyola nasceu em 1491 filho de Beltrão Yanez de Onaz Loyola e de Marina Saez de Licona. Pertencia à uma família nobre cortesã da província vasca. Órfão aos 16 anos é enviado para a corte espanhola para completar os seus estudos. Após a batalha de

dando início a uma união embrionária que resultaria numa das mais importantes ordens religiosas do século XVI, a qual atuaria de maneira decisiva no processo de reordenação da Igreja, na Europa e no restante do mundo recém-conhecido.

Este pequeno grupo de jovens estudantes, reunido em Paris, alimentava o anseio de servir a Deus, assim que findassem os seus estudos. Retomando a Bíblia para moldar as suas ações futuras, identificaram-se com o apóstolo Paulo, difusor do cristianismo entre o gentio, que servira a Deus com caridade e abnegação²⁶.

A identificação com o apóstolo Paulo não se dá somente no que concerne à ação, mas sobretudo no diz respeito ao

Pamplona, onde é ferido, se converte. Em sua convalescença em Manresa, na Catalunha, entra em contato com livros (tais como: a Imitação de Cristo, de Tomás de Kempis;) que inspirariam o reordenamento de sua vida e influenciariam no seus Exercícios Espirituais (redigido em 1522 e publicado pela primeira vez em 1548). Para vida de Inigo Onaz y Loyola há sugestivos trabalhos feitos por membros da Companhia dentre eles destaco: DALMASES, Cândido. Inácio de Loyola: fundador da Companhia de Jesus. Braga, Apostolado da Imprensa, 1984. BANGERT, William V., História da Companhia de Jesus, tradução Joaquim dos Santos Abranches. S.J., São Paulo: Loyola, 1985. LACOUTURE, Jean, Jesuites, Paris, Seuil, 2 vols. 1991.

²⁵ São eles: Francisco Jaso y Javier, Simão Rodrigues de Azevedo, Pierre Favre, Nicolas Bobadilla, Alfonso Salméron e Diego Laynez. Os dois últimos participaram ativamente nas decisões do Concílio de Trento.

²⁶ Inigo em carta ao seu irmão Martin Garcia de Onaz, em fim de junho de 1532, menciona sua predileção pelo apóstolo Paulo como aquele que era identificado por ter tido uma vida rebelde e cheia de desejos da conversão mencionado que: "veneramos, honramos e amamos mais os Apóstolos do que a outros santos inferiores, porque mais e mais serviram, mais e mais amaram a Deus N. S., porque a caridade, sem a qual ninguém pode conseguir a vida, se diz ser o amor com que amamos a Deus N. S. por si mesmo e a todas as criaturas por ele, mais que o dar de louvar a Deus em seus Santos, como diz o Salmista". CARDOSO, Armando, Cartas de Santo Inácio de Loyola, vol. I, p. 20.

referencial utilizado. O apóstolo Paulo entendia que todos os homens eram pecadores, condição que dá igualdade ao gênero humano. O pecado advinha da ação adâmica no Gênesis e foi transmitida às gerações subseqüentes. Jesus concretizara o meio pelo qual Deus interveio na realidade terrena para salvar suas criaturas da mácula do pecado original.

A morte na cruz simbolizava a redenção da humanidade e a possibilidade da vida eterna após a morte. Jesus é, além do Salvador, um meio pelo qual o homem poderia ascender e obter a salvação. Os futuros fundadores da Companhia de Jesus entendiam que o seu papel era o de facilitar e intermediar, o processo em direção à salvação, para que o homem conseguisse purificar-se.

Após deliberação, os sete companheiros entenderam que a ação do grupo deveria ser dirigida à conversão dos muçulmanos na Terra Santa, os maiores pecadores daqueles idos. Visando a estreitar mais o vínculo de unidade entre todos e a fortalecer a sua determinação, resolveram fazer três votos: pobreza, castidade, obediência, além de prometerem ir a Jerusalém. Se não fosse possível cumprir este último, iriam a Roma, pondo-se à disposição do Papa ²⁷.

²⁷ BANGERT, Willian, op. cit. p. 27.

Ante os entraves políticos que envolviam os príncipes católicos e protestantes, o grupo saiu de Paris, dirigindo-se a Veneza, para dali partirem em direção a Jerusalém e realizarem a conversão dos mouros, a última de suas promessas. Contudo, em consequência das sucessivas guerras que assolavam a Europa, foram tolhidos pelas armas turcas que impediram a continuidade da viagem²⁸. Tal conjuntura fez com que aqueles se alocassem em Veneza e atuassem junto aos hospitais da cidade, no auxílio ao tratamento de enfermos, o que impediu a realização da peregrinação a Jerusalém²⁹.

A não concretização da última promessa levou o grupo a confirmar o voto de obediência e sujeição ao Papa. Conforme carta de Pierre Frave, primeiro sacerdote da Companhia de Jesus, ao Dr. Diogo de Gouveia, principal do Colégio de Santa Bárbara em Paris

"...todos nós os que estamos mutuamente ligados nesta Companhia nos pusemos à disposição do Sumo Pontífice, como ao senhor de toda a messe de Cristo; e com essa entrega mostrámo-lhe que estamos preparados para tudo quanto ele decidir de nós em Cristo; se,

²⁸ Carta do Doutor Diogo de Gouveia <o velho> a D. João III Rei de Portugal, in LEITE, Serafim, Cartas dos Primeiros Jesuítas, vol. I, p. 94.

²⁹ Dr. Diogo de Gouveia em carta ao Rei de Portugal relata este momento assim se referindo: "...sua tençã era quando daqui partirom, vai em 2 anos, de irem a Jerusalém nom soo polla romaria maas pera verem se podiam converter mouros, e nom poderom passar por ha armada do turquo fiaquaron em Italia onde lhe fazem muito gassalhado e esmola". Carta do Dr. Diogo de Gouveia à D. João III. Paris, 17 de fevereiro 1538, BATAILLON, Marcel. "Un document portugais sur les origines de la Compagnie de Jesus." in - Etudes sur le Portugal au temps de l'humanisme. Paris, Calouste Gulbenkian, 1974, p. 108.

portanto ele nos mandar para onde chamais, iremos com gosto; e a causa, por que assim nos sujeitamos ao seu parecer e vontade, foi sabermos que ele possui maior conhecimento do que convém a toda a Cristandade"³⁰ .

Entre o voto de Montmartre e a autorização da criação e aprovação do estatuto da Companhia de Jesus, o grupo atuou em pregações e no exercício de lições sobre as escrituras por diversas cidades, adquirindo a respeitabilidade da população e dos membros do alto clero por guiarem rigidamente a sua conduta pela vida de Cristo ³¹ .

Em 1538 é elaborado, por Inigo, um breve estatuto dos princípios fundamentais da ordem, em que é delineada a estrutura e a função de Jesus na Europa, que segundo seu criador era marcada pelo

" seu espírito apostólico, tendo em vista primariamente o proveito das almas na fé e na doutrina católica; a lealdade à Santa Sé, expressa por um voto especial de ir a qualquer parte do mundo onde o Papa os envie; o seu amor de pobreza, sacrificando o direito individual à posse de quaisquer bens; a sua obediência pronta e perseverante ao Geral; o sacrifício do canto em comum, tão belo e tradicional, do Ofício Divino, com fim de poupar tempo para a acção apostólica"³² .

³⁰ Carta do Pe. Pedro Favro e Companheiros ao Dr. Diogo de Gouveia. Roma, 25 de novembro de 1538, in LEITE, Serafim, op. cit., vol. I, p. 98.

³¹ A imitação da vida de Cristo sempre guiou aqueles que objetivaram uma vida dedicada a Deus. Francisco de Assis (1181-1226), é talvez, um dos exemplos mais marcantes de uma vida regrada ao mesmo tempo que marca o rompimento com um tipo de vida monástica isolada da sociedade e inaugurou uma vida de itinerante percorrendo aldeias e cidades, pregando e auxiliando os menos favorecidos socialmente.

³² BANGERT, Willian, op. cit., p. 33. Esses princípios deram origem as Constituições da Ordem Inaciana.

Este estatuto, submetido à apreciação dos cardeais, recebeu a aprovação formal do Papa Paulo III, em 27 de setembro de 1540, através da bula "Regimini militantis Ecclesiae", que reconhecia a Companhia de Jesus como ordem religiosa³³.

O caráter diferencial da Companhia das demais ordens religiosas já existentes era a sua recusa ao isolamento em relação à sociedade. A ordem de Loyola pressupunha a sua existência diretamente ligada às necessidades de uma ação ampla de revigoração espiritual, na qual os jesuítas, com princípios interiores de vida espiritual, se identificavam com as preocupações da humanidade, principalmente no que dizia respeito à crise do comportamento das demais ordens. Agindo como educadores, contribuíram sensivelmente para a difusão do espírito cristão a fim de atingir a salvação de

³³ A aprovação da Companhia foi condicionada a um limite máximo de sessenta membros imposta pelo Cardeal Bartolomeo Guidiccioni. O Papa Paulo III suprimiu a restrição em 1544 e o Papa Júlio II, em 1550, confirma a Companhia de Jesus com a bula Exposcit debitum. BANGERT, William, op. cit., p. 34. Conforme observa Meihy o objetivo jesuítico constante na Fórmula do Instituto, incluído na bula de aprovação era o seguinte: "qualquer um que, na nossa Companhia, que desejamos seja assinalada com o nome de Jesus, quiser militar como soldado de Deus, debaixo da bandeira da cruz e servir ao único Senhor e ao Romano Pontífice, Vigário seu na terra, depois de fazer voto solene de castidade perpétua, assente comigo que é membro de uma Companhia, sobretudo fundada para, de um modo principal, procurar o proveito das almas, na vida e doutrina cristã propagar a fé, pela pública pregação e ministério da palavra de Deus, pelos exercícios espirituais e obras de caridade, e, nomeadamente ensinar aos meninos rudes as verdades do cristianismo, e consolar espiritualmente os fiéis no tribunal da confissão; e tratar de ter sempre diante dos olhos primeiro a Deus". MEIHY, José Carlos Sebe, op. cit., pp. 36-37.

toda a humanidade³⁴. Para Neves, a Companhia, quanto aos seus objetivos

"dirige-se aos homens que iguais a si, objetivando transformá-los para incorporá-los à cristandade"³⁵.

Este processo de mutação do homem ocorre dentro da proposta inaciana, através da educação. Segundo os pressupostos jesuíticos, o educador deveria trilhar as necessidades dos alunos, considerando seu contexto vivencial, a partir do qual poderia guiá-los, por meio de um sistema pedagógico, a uma formação pragmática. Com isto os educandos eram introduzidos no seio das evoluções que as descobertas marítimas impunham aos espíritos tradicionalistas, sem a perda dos valores cristãos, e alcançavam o objetivo principal³⁶.

A formação educacional ocupava o cerne das preocupações das propostas para a expansão da fé e da conversão de toda a humanidade; esta atenção já era demonstrada através dos rígidos estudos impostos aos noviços da ordem, futuros

³⁴ A Companhia de Jesus não foi a única ordem a atuar junto a sociedade nesse processo de revigoração. Meihy, destaca que: "No século XV, inspirado por São Boaventura e São Bernardo, iniciou-se um grande movimento de padres que percorriam as cidades, vilas e o campo, sem hábitos solenes nem atitudes ostensivas pregando o evangelho e difundido o espírito cristão". MEIHY, José Carlos Sebe B., op. cit., p. 29.

³⁵ NEVES, Luis Felipe B., op. cit., p. 45.

³⁶ GUILLERMOU, Alain, op. cit., p. 19.

educadores, e consubstanciados pela construção de Colégios jesuíticos, modelos das instituições de ensino modernas³⁷.

Outro aspecto que diferenciava a Companhia de Jesus das demais ordens era a sua estrutura coesa e extremamente hierarquizada em moldes militares³⁸, numa relação de sujeição e obediência dos soldados (Irmãos) subalternos aos seus chefes superiores. Este preceito era introjetado durante a formação do noviço jesuíta³⁹, através dos questionamentos e ritos de passagem, pelos quais os

³⁷ Guillerrou afirma que: "La réussite du college de Messine encouragea vivement Ignace de Loyola. On peut dire qu'à partir de cette année 1548 toute nouvelle implantation importante de la Compagnie dans le monde se traduit de manière concrète par la fondation d'un college. Et pour commencer, à Rome même, fut inauguré en février 1551 de "College romain" que deviendra par la suite une sorte d'école normale, à la fois modèle pour les autres institutions et lieu de rencontre et de confrontation des expériences diverses tentées par les pédagogues de la Compagnie". GUILLERMOU, Alain, op. cit., p. 24. Leal delinea as concepções jesuíticas mais importantes sobre a educação: - direito da pessoa à educação e poder decisivo desta; o valor educativo das línguas clássicas, a necessidade de preparação cuidadosa dos docentes: - subordinação de todos os saberes à Teologia; reconhecimento da importância do trabalho autónomo dos alunos; a pompa dos actos académicos, com demonstração pública dos alunos; ênfase na capacidade expressiva, verbal e literária dos alunos; os graus definiam-se pelos estudos inferiores - compreendendo três classes: gramática, humanidades e retórica - e estudos superiores - visando a formação filosófica e teológica. "A Companhia de Jesus: Origens da Educação no Brasil", in Revista Portuguesa de Pedagogia, Coimbra, 1989, p. 63.

³⁸ Brou destaca que: "on parle tout de suite d'obéissance militaire quand il s'agit des Jésuites, et l'on a raison, en somme, à condition de ne pas oublier que dans le régiment recruté par Ignace, les chefs sont et restent pères, et que "l'esprit de corps" y est surtout "esprit de famille". BROU, A., op. cit., p. 35.

³⁹ O período de noviciado para a entrada na Companhia era de dois anos, nas demais ordens vigorava o período de um ano confirmado pela Igreja. Para se tornar um coadjutor espiritual eram necessários 17 anos de estudos (2 anos como noviço, 9 anos como escolástico, complementado com 5 anos de exercício em algum estabelecimento de ensino, e mais um ano de noviço especial). Ver CHAMBOULEYRON, Rafael, Os Lavradores de Almas, p. 34.

iniciantes eram submetidos antes de se tornarem membros professos.

Em contrapartida, como observou Mandrou, não só a sujeição e obediência constituíam o esteio da formação jesuítica. Uma formação humanística é fornecida aos noviços nos colégios jesuíticos, constando no currículo do futuro religioso, o conhecimento da língua antiga e da filosofia; um curso de teologia, seguido do estudo e prática de predicacões teológicas, sendo que ao final desta formação o noviço estava capacitado a proferir o quarto e último voto da Companhia e incorporar-se a ela definitivamente⁴⁰.

Em suma, pode-se afirmar que a Companhia de Jesus simbolizava o sentimento de participação atuante da Igreja junto à sociedade além de satisfazer a necessidade humana de pertencer a um grupo, tão própria daquele momento histórico; por outro lado, atendeu parcialmente aos anseios de uma sociedade em processo de mudança. Mesclando conservadorismo e humanismo, a ordem tornou-se um dos meios pelos quais a Igreja atuou de forma marcante nos séculos seguintes.

A expansão e atuação da Companhia foi ascendente e se espalhou principalmente após a eleição de Inácio de Loyola,

⁴⁰ MANDROU, Robert, op. cit., p. 86.

como Geral da Companhia em 13 de abril de 1541 data em, que consolida o início oficial da organização. A partir de então os jesuítas atuaram em diversos trabalhos, exercendo atividades diplomáticas para a Igreja Romana, desenvolvendo e ampliando o ensino universitário, criando colégios para a catequização e conversão de infiéis, tanto em missões na Europa como no estrangeiro⁴¹.

Esta situação angariou, por vezes, a antipatia de outras ordens e de membros da sociedade em que atuavam, os quais identificam Inigo e seus companheiros como " *...ignorantes, rudes, falhos de linguagem e até maus, enganadores e volúvel*"⁴².

A despeito das perseguições iniciais a Companhia de Jesus conseguiu se estabelecer conquistando a respeitabilidade que propiciou um crescimento rápido da instituição. Portugal foi uma das nações onde a ordem floresceu com maior intensidade, impulsionada pelo monarca português D. João III.

⁴¹ A Companhia teve um crescimento significativo no número de componentes e de colégios fundados. No que tange ao crescimento da Companhia de Jesus ver: MEIHY, op. cit., pp. 40-41. Para a atuação da Companhia ver: BANGERT, op. cit., p. 35.

⁴² Carta de Inigo a Pedro Contarini, clérigo veneziano. Roma, 2 de dezembro de 1538, CARDOSO, Armando, op. cit., p. 65. Ver também carta de Inigo a Isabel Rosen. Roma, 19 de dezembro de 1538. *ibidem*, p. 73 e carta de Inigo ao seu sobrinho Beltrão de Loyola, Roma, fim de setembro de 1539, op. cit., p. 75.

O objetivo da ação jesuítica em Portugal e nas colônias portuguesas foi destacado pelo Dr. Diogo de Gouveia (1471-1557) que aconselhou ao rei português a solicitar a presença dos jesuítas "*polla grandíssima terra que tem descuberta e necessidade que as taes tem de letrados*" considerando que estes sacerdotes eram os "*mais autos pera converter toda a India*"⁴³.

Em meados de agosto de 1539, D. João III solicitou a D. Pedro Mascarenhas, embaixador de Portugal em Roma, que certificasse as informações recebidas sobre a conduta daqueles sacerdotes, e caso estas viessem a se confirmar, D. Mascarenhas deveria empreender as providências para a atuação em terras portuguesas e nas colônias lusitanas de

"certos clérigos letrados e homens de boa vida, os quays por serviços de deus têm prometido proveza, e somente viverem pelas esmolas dos fieys christãos a que andam pregando por onde quer que vão e fazem muito fruyto ... (os quais estavam) detydos polo Papa pera lhes ordenar o que havia por seu serviços que elles fizessem; e sua tenção segundo se vee por esta carta hé converter infieys; e dizem que, aprazendo ao santo Padre, a quem se são offrecidos, e sem cujo mandado nam ham-de fazer nada, que elles yram à India"⁴⁴.

O voto de obediência ao papa e a intenção dos jesuítas em "*converter infieys*" nas terras longínquas, bem como o

⁴³ Carta do Doutor Diogo de Gouveia <o velho> a D. João III Rei de Portugal, in LEITE, Serafim, op. cit., vol. I, p. 95.

⁴⁴ Carta de D. João III a D. Pedro de Mascarenhas. Lisboa, 4 de agosto de 1539, LEITE, Serafim, op. cit., vol. I, p. 103.

prestígio e admiração dos fiéis, pelo seu desprendimento material e sua abnegação, levaram o monarca português a aceitar os conselhos do Dr. Diogo de Gouveia, após a confirmação, feita por D. Pedro Mascarenhas, da ação virtuosa das pregações e exercícios que os jovens clérigos praticavam. O suporte material e financeiro, fornecido pelo coroa, para as despesas que os inacianos tivessem com locomoção, assim como aquela referentes à manutenção destes em terras portuguesas e nas colônias de além-mar, selaria uma união que almejava atender interesses temporais e espirituais que se manteriam durante os séculos XVII e XVIII.

Aliado a este fator havia no âmbito da política externa, relações conflituosas de represália contra aqueles navegantes estrangeiros ou nacionais que atacassem navios portugueses ou se dirigissem às terras coloniais. Causando grandes perdas às alfândegas da Coroa Portuguesa e solapando os interesses econômicos dos comerciantes alocados em Portugal, os ataques de piratas e de outras nações constituíam uma negação direta do monopólio ibérico, que Portugal tentava administrar⁴⁵.

⁴⁵ HOLANDA, Sérgio B. op. cit., p. 77.

Deste modo, a preocupação latente com a necessidade dos letrados religiosos para as colônias não se restringia somente à educação e catequização dos povos encontrados. Dr. Diogo Gouveia, atuante junto à corte francesa, vislumbrava a ameaça dos interesses franceses sobre as possessões do rei português, ressaltando de forma alarmante e patriótica a D. João III, na referida carta, que "*achara melhor de olhar as cousas a vir que se lembrar das passadas*". Esta afirmativa que soava como uma profecia tenebrosa, é esclarecida pelo teólogo, com a seguinte argumentação:

"Eu por vezes tenho dito a V.A. aquilo que me parecia acerca dos negócios de França, e isto por ver por conjeturas e aparências grandes aquilo que podia suceder dos pontos mais aparentes, que consigo traziam muito prejuizo ao Estado...E tudo se encerrava em vós, Senhor, Trabalhardes com modos honestos de fazer que esta gente não houvesse de entrar nem possuir coisa de vossas navegações, por o grandíssimo dano que daí se podia seguir: a uma por eles serem poderoso sobre o mar; a outra por V.A. ter muitas cousas, as quaes não podiam guardar, até não serem fortalezas feitas nos lugares onde elles podiam ir a resgatar; a outra que para elles ofenderem no mar a El-Rei não poem hum só real, e V.A. há mister, pera defender, tirar tudo da sua bolsa; e, tirando não sei se por agora se poderá tudo guardar ou, se guardar, não sei se a derradeira passará o proveito, que será fadiga se não olhasse ao tempo vir por o dano que pode trazer" ⁴⁶ .

Num claro sinal de preocupação temporal Dr. Gouveia enfatiza o perigo, alertando com exemplos concretos que a demora ou inação permitiria que navegantes, com grandes recursos, pilhassem as embarcações portuguesas ou terras

⁴⁶ Carta do Doutor Diogo Diogo de Gouveia <o velho> a D. João III Rei de Portugal, in LEITE, Serafim, op. cit., vol., I, pp. 89-90.

coloniais não habitadas regularmente, trazendo por conseguinte perdas elevadas à coroa. Proposição sem dúvida persuasiva, tendo em vista o risco a que estavam sujeitos os interesses dos comerciantes portugueses, tais como as investidas feitas por João Ango em 1530, que causaram uma tensão entre as coroas lusitana e francesa.

O Tratado de Leão (1536), entre D. João II e Francisco I de França (1515-1547), estabelecia uma trégua efêmera entre as duas coroas, ao confirmar que os portos de ambas as nações eram declarados abertos sendo que qualquer ato de pirataria receberia punição mútua aos infratores. As investidas de corsários franceses nas colônias portuguesas, dentre elas o Brasil nos idos de 1543, reavivaram as celeumas nas relações entre as ambas que estariam longe de serem resolvidas.

As ponderações do Dr. Gouveia são essencialmente de cunho pragmático. Imbuídas de uma consciência comercial e territorial expansionista, é possível entrever que, apesar da reforma religiosa, a Igreja continuava atenta à sociedade e aos interesses políticos dos monarcas europeus, principalmente no caso português, pois como detectou Silva Dias:

- "A nação portuguesa, pelos meados do século XVI, debatia-se com dois problemas altamente complexos, no plano das relações internacionais: a fundamentação da legitimidade da sua presença em terras do ultramar, e a exclusão, com base em justo título, de outras presenças europeias, nos espaços em que, de facto ou de direito, exercíamos o nosso domínio"⁴⁷

A penetração rápida dos jesuítas em Portugal⁴⁸ deve também ser vista em função de uma vida religiosa desregrada, praticada pelo clero secular e pelo insuficiente conhecimento que estes possuíam dos dogmas e práticas cristãs. Aliado a este aspecto, havia um desejo da coroa portuguesa de reordenação religiosa, após um longo período de negligência e convivência com outras religiões e que marcavam um posicionamento dúbio quanto à religião em terras lusitanas.

Os reis portugueses resgataram a autoridade espiritual do cristianismo, colocando-a ao seu serviço, pondo fim à verdadeira "babilônia" religiosa em que se tornara Lisboa no século XV⁴⁹. O passo marcante, nesse sentido, foi o

⁴⁷ DIAS, J. S. da Silva, op. cit., p. 194.

⁴⁸ A primeira expedição com destino à Índia partiu de Lisboa em 7 de abril de 1541, levando a bordo de uma das naus Francisco Xavier. Segundo, Bangert: "em 1544 a comunidade da cidade universitária contava com quarenta e cinco membros". BANGERT, Willian, op. cit., p. 43. Este número é significativo tendo em vista o recém reconhecimento da ordem".

⁴⁹ Costa Lobo observa que o reordenamento religioso é anterior ao governo de D. João III. O fato marcante para este posicionamento é dado pelo rei D. Manuel I que em fins de 1496 publica um decreto que expulsa de Portugal "todos os judeus e mouros forros, sob pena de morte natural e perda da fazenda em proveito do denunciador". No que tange a pluralidade religiosa o autor destaca que "a intensidade do sentimento religioso não degenerava em odioso fanatismo, na catedral o cristão elevava as preces ao Redentor, a curta distância, a Sinagoga congregava os filhos de Israel; no lado oposto da cidade o alfaqui doutrinava na mesquita os sequazes de Mahomet". LOBO, A. S. S. Costa, História da Sociedade em

estabelecimento da Inquisição em Portugal a 23 de maio de 1536 pelo Papa Paulo III, através da bula Cum ad nihil magis com aquiescência do próprio D. João III, que permite a ação dos tribunais da Inquisição em Évora, Lisboa e Coimbra. Esta reordenação estrutural visava a atender à política centralizadora da coroa lusitana bem como os crescentes interesses expansionistas.

Mediante este painel delineado acima, é que Portugal assume importante papel na cristianização do mundo, permitindo a Barreto afirmar que:

"A faceta de universal cristianização concede a Portugal um estatuto religioso e positivo singular, porque é, ao mesmo tempo, o único europeu-cristão mundializado e o único exemplar positivo europeu, porque preocupado com o essencial da Europa, que é a vitória do cristianismo"⁵⁰.

Portugal, identificando-se com guardião da cristandade, via as suas conquistas permeadas por uma tradição de reconquista árabe. O ideal de cruzada mantinha-se em dois níveis: o temporal que entendia a colonização como decorrência de um estado guerreiro; e o religioso, representado pelo jesuíta, onde a conversão era a luta contra os inimigos da fé⁵¹. Hoornaert nos seus estudos

Portugal no século XV, p. 33 e 129, respectivamente. Para uma melhor compreensão do contexto religioso em Portugal ver p. 59, pp. 184-185.

⁵⁰ BARRETO, Luis Felipe. Os descobrimentos e a ordem do Saber, p.39.

⁵¹ *ibidem*, p. 32.

salienta este caráter do messianismo guerreiro que, segundo ele, pode ser identificado nas imagens de santos guerreiros, amplamente difundidas neste período, que sintetizam a árdua luta portuguesa na reconquista do seu território. São Jorge e o castelo que recebe seu nome em Lisboa significam muito mais do que um santo e um marco arquitetônico; eram o símbolo concreto do triunfo guerreiro religioso português contra os árabes e por decorrência contra o gentio das terras americanas⁵².

Apesar do papel vanguardista na universalização do espiritual, Portugal, ao nível temporal, não conseguiu manter a sua frágil hegemonia comercial. Após um breve período de consagração comercial a coroa lusitana volta a rever as regras de estruturação e funcionamento do complexo econômico mercantilista em processo de decadência.

Portugal na terceira década do século XVI já não estava mais em posição privilegiada no plano internacional. Os custos, no que se refere a capital e material humano, com as viagens à Índia, e as operações guerreiras de dominação dos territórios, mostraram-se muito elevados para uma nação pequena, com uma exígua população e uma situação financeira comprometida.

⁵² HOORNAERT, Eduardo - Formação do Catolicismo Brasileiro 1550-1800, p. 37.

Desde o início a expansão marítima portuguesa tinha se realizado de maneira deficitária, agravando-se com a necessidade de manter as exigências de manutenção, funcionamento e defesa dos domínios portugueses. Novos investimentos para a construção de guarnições militares e armadas se tornaram cada vez mais inviáveis pois, diminuía de maneira acentuada os lucros das empresas comerciais, mola mestra do mercantilismo.

Tornou-se impossível manter o monopólio do comércio indiano, devido às debilidades financeiras internas e às investidas constantes de outras nações européias no caminho do comércio com as Índias. Esta última situação provocou uma oferta abundante dos produtos orientais no mercado europeu e, conseqüentemente, uma queda dos preços das especiarias, atingindo a base de sustentação da coroa portuguesa. A ruína das finanças portuguesas, causadas pelo endividamento crescente, bem como a incapacidade da coroa portuguesa em se adequar às novas estruturas sociais e econômicas, levaram a nação lusa a buscar novas soluções, dentre as quais, a colonização do Brasil que se apresentava como uma proposta viável, uma vez que a colônia poderia oferecer lucros

idênticos aos proporcionados pelas colônias espanholas da América⁵³ .

Aliado ao fator de declínio, Portugal receava perder a colônia brasileira para outras nações européias, pois esta sua colônia era alvo de cobiça, como ressaltara o Dr. Diogo de Gouveia, e de freqüentes ataques de contrabandistas.

Cartas vindas da colônia americana já apontavam para as investidas francesas nas terras coloniais. Piratas roubavam os habitantes locais e ameaçavam a conquista americana pelos colonos portugueses. Luís Gões, morador da Vila de Santos, temeroso em relação à sua própria sobrevivência e dos demais moradores da povoação, solicita a ajuda do rei D. João III, em meados de 1548, arguindo:

"...ainda que nós [habitantes da Vila de Santos] percamos as vidas e fazendas vossa Alteza perderá a terra, E que nisto perca pouco, aventura perder muito, porque não está em mais de serem os franceses Senhores dela em se acabarem de perder estas Capitánias que ficam..."⁵⁴ .

Este perigo ameaçador, por si só persuasivo, foi acrescido de uma ponderação mais sensível aos interesses

⁵³ HOLANDA, Sérgio B. , A Época Colonial: do descobrimento à expansão territorial, tomo I, São Paulo, Difel, 1976, pp. 89-103.

⁵⁴ "Carta de Luís de Gões, escripta da Villa de Santos a El-Rei D. João III, pedindo-lhe que socorresse urgentemente as capitánias e o litoral do Brasil, para que a Coroa Portuguesa não pedisse esta sua conquista americana"- de 12 de maio de 1548 - in Documentos Interessantes XLVIII, São Paulo, 1929.

comerciais lusitanos, que era a iminência de ataques ao comércio com as Índias. Se a posse da Vila de Santos não merecesse a atenção do monarca, ele deveria antever que a posse da Ilha de Santa Helena, "**paragens em que por força as naus da Índia vão ter**", significaria a ameaça direta à base de sustentação da coroa.

Para a metrópole a nova conjuntura apontava que era interessante e fundamental conquistar e ocupar as terras coloniais, para não perdê-las, mas para isto era necessário ocupá-las produtivamente, ou seja, colonizá-las, sem gastos elevados para a metrópole na ocupação do território colonial, e se possível, por risco e conta daqueles que se aventurassem a tal empreitada.

As capitânicas hereditárias concretizaram formalmente o anseio da coroa portuguesa. Utilizaram o capital privado para conhecimento da terra e apontaram propostas economicamente viáveis, dentre as quais a economia açucareira se apresentou como uma das mais promissoras. Contudo, a participação da coroa nos lucros obtidos e principalmente nos tributos cobrados foram mantidos.

Em suas colônias dos Açores e Madeira, Portugal já possuía uma produção de açúcar, pequena mas lucrativa, que

não atendia mais a um mercado consumidor em franco crescimento. As condições propícias para efetivar o plantio na terra dos brasis possibilitou a exploração sistemática do solo, dando início à monocultura em larga escala e com ela as tentativas de colonização, feita pelos primeiros donatários.

A estrutura econômica açucareira organizou-se de maneira a propiciar a máxima rentabilidade, de forma tal que viesse a compensar os investimentos iniciais. Para a efetivação deste plano, adotou-se o regime de grandes propriedades de monoculturas, e escravistas, produtoras em larga escala de açúcar destinado aos mercados externos⁵⁵.

Porém, o planejamento administrativo e político da colônia portuguesa eram deficientes, refletindo o desinteresse econômico dos primeiros anos. A distância que separava a colônia da metrópole, aliada ao despreparo dos funcionários da coroa, e o isolamento das capitanias entre si fizeram com que ações e o modelo de administração de capitanias hereditárias se tornassem inócuos quanto à colonização, evidenciado pelo êxito de somente duas capitanias (São Vicente e Recife).

⁵⁵ Sobre o Assunto ver: NOVAIS, Fernando, Estrutura e Dinâmica do Antigo sistema Colonial, São Paulo, Brasiliense, 1986. NOVAIS, Fernando, Portugal e Brasil na Crise do Antigo sistema Colonial, São Paulo, Hucitec, 1988.

Face ao malogro das capitâneas hereditárias, a monarquia redirecionou a política de administração da colônia com a criação do governo-geral que não substituiu as capitâneas, mas sobrepuja-se a elas. A criação do governo-geral respondia então aos interesses básicos da coroa que eram: incentivar o desenvolvimento da economia açucareira e do tráfico de escravos; estabelecer povoamento para defesa do território, para que o desenvolvimento econômico vingasse.

A vinda dos jesuítas para o Brasil coincide, e é parte integrante do novo direcionamento da política econômica e administrativa portuguesa nas terras brasileiras. A economia açucareira era um elemento motivador para que tal ação fosse tomada, despontando como atividade altamente lucrativa. O sistema de produção regular, a fim de atender um mercado europeu, em crescimento, justificava e exigia uma política mais pragmática quanto às terras ainda devolutas no Novo Mundo. A ocupação e o desenvolvimento da economia da cana-de-açúcar acenava para a realeza lusa como uma fonte de recursos certa e atrativa para um reino em crise. Priorizando o lucro, a atividade produtiva apresentava-se concentrada em uma região geográfica e nas mãos de uma camada que a custos baixos proporcionaria riquezas ao monarca e aos comerciantes lusitanos.

A exploração da cana-de-açúcar, voltada e atrelada aos interesses do comércio europeu, foi o fio condutor e norteador do processo de ocupação do território, que atenderia de maneira satisfatória aos interesses mercantis da coroa portuguesa e da camada mercantil que a apoiava. O projeto de colonização trouxe consigo um processo de ocupação do território no qual o jesuíta foi um elemento chave na legitimação da posse da terra, conforme salienta Meihy: **"se colonizar significa cristianizar, os loiolanos tornaram-se colonos porque missionários"**⁵⁶ .

Enquanto colonos, os jesuítas, percebiam não só a posse da terra, como condição da expansão da fé e do mercantilismo, mas principalmente a alteridade que o Novo Mundo lhe revelava. Uma cultura e uma visão de natureza que são registrados em suas cartas.

⁵⁶ MEIHY, José Carlos Sebe B., op. cit., p. 58.

CAPÍTULO III

CARTAS JESUÍTICAS: ORDEM DO SABER E O SABER DA ORDEM

- 1o. Verei, com os olhos da imaginação, os grandes fogos e as almas como que em corpos incandescentes.**
- 2o. Escutarei com os ouvidos, pranto, alaridos, gritos, blasfêmias contra Cristo e contra todos os seus santos.**
- 3o. Sentirei com o olfato, o cheiro de fumo, enxofre, imundice e podridão.**
- 4o. Procurarei com o gosto saborear coisas amargas, assim como lágrimas, tristezas e o remorso da consciência.**
- 5o. Tocarei com o sentido do tato essas chamas, sentindo como elas envolvem e abrasam as almas.**

Meditação do Inferno
Exercícios Espirituais de Santo Inácio de Loyola

1 - EM BUSCA DO ELO PERDIDO

**Alguém que se crê abandonado lê
e dói-lhe que a página que quer
virar já está cortada,
que nem sequer ela precisa
mais dele.**

Rua de mão única - Walter Benjamin

O deslocamento dos jesuítas da Europa para as novas terras apresentou-se como proposta de viagem ao desconhecido, uma "*jornada tão larga e perigosa*"¹. O fator surpresa era a única certeza da qual não podiam esquivar-se. As novas terras naqueles idos, antes de serem uma realidade concreta, constituíam-se para a maior parte da população européia como um local longínquo e imaginário que só um grupo muito seletivo de navegantes teve oportunidade de experimentar. A evangelização das novas terras, neste contexto, apresentava-se como algo totalmente novo e desconhecido, tão desconhecido quanto a natureza das terras americanas.

¹ Carta de D. Pedro Mascarenhas a D. João III. Roma, 10 de março de 1540, in LEITE, Serafim, op. cit., vol. I, p. 106.

Os primeiros jesuítas chegaram à povoação de Francisco Pereira Coutinho (fundada em 1536), na Bahia, em 29 de março de 1549, na esquadra de Tomé de Souza, e foram testemunhos de um processo violento e difícil de conquista e defesa das terras coloniais portuguesas por um aparelho administrativo colonial ainda incipiente². No primeiro caso em relação aos indígenas que dominavam a extensão das terras e se tornaram um empecilho à efetivação do poderio colonial: e no segundo em relação aos ataques constantes ao litoral da colônia, por outras nações européias, ameaçando a perda das terras que ainda não tinham sido efetivamente conquistadas.

Para Meihy, a atividade jesuítica no Brasil **"teria que atender a dois pontos fundamentais: aos propósitos da ordem e à conversão do indígena"**³. Estes dois pontos sintetizam, de maneira clara e objetiva, a diretriz que norteou o plano de evangelização da América portuguesa, revelando uma comunhão de interesses entre o plano espiritual e o plano temporal, que transparecem claramente na produção escrita empreendida pelos membros do aparelho administrativo aqui

² Na primeira expedição vieram os Padres: Manuel da Nóbrega, Antônio Pires, Leonardo Nunes, Juan de Azpilcueta Navarro e os Irmãos Vicente Rodrigues.

³ MEIHY, José Carlos Bom, *A Presença do Brasil na Companhia de Jesus - 1549-1649*, op. cit., p.33.

alocados, bem como pelos próprios loiolanos, realizada naquele período.

As cartas elaboradas e recebidas pelos primeiros missionários residentes nas terras dos brasis constituem um conjunto documental ímpar do período colonial brasileiro. As cartas, ao relatarem as ações da Companhia de Jesus e o desenvolvimento da instituição dentro do território colonial português, durante o século XVI, permitem um conhecimento não só da instituição religiosa, amplamente estudada por diversos autores, mas também, e principalmente para a história da cultura dos Quinhentos, uma fonte de informações vastíssima sobre: a religiosidade do período; os usos e costumes dos índios; a formação político-administrativa da colônia; o desenvolvimento econômico; a política externa portuguesa; o estudo das línguas brasílicas; além de uma colaboração acentuada para as ciências naturais.

Numa conjuntura em que o analfabetismo preponderava, os jesuítas se destacaram como responsáveis já na Europa, pela formação educacional dos filhos das camadas mais abastadas, e depositários de uma herança cultural que fundia a cultura religiosa da Idade Média e o humanismo intelectual do renascimento. Apesar de terem acesso a uma cultura, tida como letrada, os jesuítas não devem ser vistos como parte de

uma cultura dominante que se contrapõe a uma cultura dominada, mas sim, devem ser compreendidos como agentes depositários de uma herança cultural comum a todos os homens dos Quinhentos. Compartilhando dos elementos de uma cultura erudita e de uma cultura popular, os primeiros missionários eram canais para a circulação e combinação de tradições e costumes religiosos com a sociedade⁴.

No Brasil os loiolanos foram os primeiros a elaborar relatos informativos periódicos sobre o desenvolvimento de algumas vilas e aldeias onde atuavam, e por conseguinte, foram responsáveis pelas elaborações mais detalhadas das terras dos brasis, que até então fora somente objeto de narrativas esparsas de viajantes⁵. Realizando a integração entre dois universos culturais díspares, estes sacerdotes mesclaram na prática da catequização duas culturas que diretamente se interagiam, apresentando uma decodificação do Novo Mundo peculiar e distinta daquela produzida por visitantes circunstanciais e representantes do aparelho administrativo, assim como dos demais membros religiosos que começavam a afluir para as novas terras.

⁴ Para o assunto ver: ROMEIRO, Adriana, Todos os Caminhos Levam ao Céu: relações entre cultura popular e cultura erudita no Brasil do século XVI.

⁵ Os relatos informativos sobre as terras brasileiras no século XVI são: "A Carta de Pero Vaz de Caminha" de Pero Vaz de Caminha; "Diário da Navegação" de Pero Lopes de Souza; "História da Província de Santa Cruz a Que Vulgarmente Chamamos Brasil" de Pero de Magalhães Gandavo e "Tratado Descritivo do Brasil em 1587" de Gabriel Soares de Sousa. Sendo as duas últimas posteriores a chegada da Companhia de Jesus ao Brasil.

Os jesuítas e os demais colonos que habitavam a conquista americana portuguesa eram os únicos elos de ligação com uma cultura européia, totalmente ausente na terra dos brasis. Necessário se fazia construir, ou reproduzir, nas terras tropicais, os modelos ausentes europeus que serviriam como marcos transformadores e que simbolizariam de fato a conquista. A construção do domínio colonial português era, principalmente para o elemento inaciano, a busca do elo perdido localizado no outro lado do oceano, elo presente num imaginário religioso que aflora nos primeiros escritos jesuíticos.

Relatos densos de informações e com um fervor religioso exacerbado, as cartas revelam que seus autores compartilhavam do universo cultural do período, principalmente o da literatura do século XVI, onde se combinavam o maravilhoso, exótico, e desconhecido com ideais de lutas, conquistas e combates das Cruzadas, justificados por um empreendimento cristão que objetivava a expansão da fé católica.

O conteúdo das cartas jesuíticas não se limita a retratar o dia-a-dia da Companhia de Jesus, na terra dos brasis. Indiretamente os textos fazem transparecer o novo e

o deslumbramento que cada um dos autores experimentou com as suas descobertas. A descrição de uma realidade escondida revelava um olhar curioso que captava e unia dois mundos. Silva Dias com muita astúcia soube enfatizar o caráter ímpar dos relatos jesuíticos ao observar que

"não há nos jesuítas a menor tendência para dourar ou abafar a ressonância antropológica e ética das suas revelações. Procuram, mesmo, avolumá-la, no propósito evidente de fazer compreender aos europeus a realidade social e moral de um selvagem da América"⁶ .

A primeira questão que surge, ao analisarmos a correspondência ativa dos missionários loiolanos, se refere à identificação de: Qual era a função das cartas dentro do aparelho administrativo da Companhia de Jesus?⁷

A distância que isolava os inacianos da sua sede central em Roma exigiu que as comunicações se fizessem por via escrita. Conforme orientação dos superiores da ordem, as cartas deveriam ser elaboradas regularmente pelo Provincial ou seu substituto. O conteúdo essencial destas é delineado

⁶ DIAS, J. S. da Silva, op. cit., p. 225.

⁷ Castello referindo-se as cartas afirma que: "Tal "literatura informativa", escrita sem intenções literárias, como já vimos, só excepcionalmente apresentando trabalhos que pressupunham um certo planejamento, visava essencialmente a informar os próprios elementos da Companhia de Jesus o andamento e as condições da obra de catequese: a situação geral do Brasil-Colônia, sua vida social e espiritual, as condições materiais dos núcleos de catequização, condições de vida, de subsistência, de comunicações, os hábitos, costumes, instituições, valores e tradições indígenas, conhecimento da língua nativa, dificuldades, reveses e sucessos dos trabalhos de cristianização do indígena e também relativos à elevação moral, espiritual e intelectual do próprio colonizador. CASTELLO, José A., Literatura Brasileira: Manifestações Literárias da Era Colonial (1500-1808/1836), p. 54.

segundo as diretrizes do Pe. Inácio de Loyola, em carta de 15 de agosto de 1553, ao Provincial Pe. Manoel de Nóbrega⁸ :

"En las letras mostrables se dirá en cuántas partes ay residntia de los de la Companhia, cuántos ay en cada una, y en qué entienden, tocando lo que haze a edificación; asi mesmo cómo andan vestidos, de qué es su comer y beber, y las camas en que duermen, y qué costa haze cada uno dellos. También, quanto a la región esta, en qué clima, a cuántos grados, qué cómem etc.; qué casas tienen, y cuántas, según se dize, y que costumbres; cuántos christianos puede aver, cuántos gentiles o moros; y finalmente, como a otros pro curiosidade scriven muy particulares informaciones, así se scrivan a nuestro Padre, porque mehor sepa cómo se ha de proveer; y también satisfazer-se ha a muchos senores principales, devotos, que querían se scrivesse algo de lo que he dicho"⁹ .

Nesta ordenação percebe-se que as cartas faziam parte de um sistema de comunicação interna da Companhia de Jesus com interesses diversos e abrangentes, sendo reguladas por uma seqüência de procedimentos administrativos rígidos da ordem e que atendiam a uma multiplicidade de funções da ação jesuítica no seu contexto europeu. O objetivo principal era a troca de informações precisas e regulares dos membros da Companhia para com a sede em Roma, ao mesmo tempo que servia de elo de união entre os membros da ordem.

⁸ Manuel de Nóbrega nasceu a 18 de outubro de 1517, em Portugal, onde realizou seus estudos e se formou em Coimbra. Ingressou na Companhia a 21 de novembro de 1544. Foi nomeado Prepósito Provincial da Companhia na América portuguesa, em carta de 9 de julho de 1553, do Pe. Inácio de Loyola, sendo seus atributos "inquirir, ordenar, reformar, inibir, proibir, admitir na Companhia para aprovação, e afastar da mesma os que parecer bem, prover em qualquer officio e depor dele e, numa palavra, - para dispor de tudo com nós, se estivéssemos presentes..." in LEITE, Serafim, op. cit., vol. I, p. 509. Faleceu no Colégio jesuítico do Rio de Janeiro em 18 de outubro de 1570. Sobre o labor catequético de Manuel da Nóbrega ver CHAMBOULEYRON, Rafael, *Os Lavradores de almas*, pp. 63-91.

⁹ Carta do P. Juan Polanco por comissão do P. Inácio de Loyola, Roma, 15 de agosto de 1553, in LEITE, Serafim, op. cit., vol. I, p. 519.

A função primeira, e principal, era identificar se os preceitos que norteavam o padrão de conduta e de moral da ordem jesuítica estavam sendo devidamente praticados pelos seus membros, principalmente no tocante ao voto de pobreza, que era percebido através das condições materiais em que viviam os jesuítas, bem como as práticas e ocupações que realizavam para a propagação da fé cristã; haja vista a orientação quanto à descrição das condições existenciais dos sacerdotes como modelo edificante. Por outro lado, a obrigatoriedade das cartas denunciavam uma fiscalização rígida da Companhia sobre os seus membros. Os mecanismos de controle da instituição demonstravam que os superiores da ordem estiveram atentos à conduta moral de seus membros de além-mar, pois a distância permitia uma autonomia não desejável, tendo em vista a possibilidade de um desregramento.

As cartas e relatórios quadrimestrais, além de consubstanciarem os frutos obtidos e os anseios dos jesuítas na conversão do gentio, refletem as preocupações latentes com as condições e processo de catequização, e necessidade da estruturação e ampliação da Companhia na conquista portuguesa da América. Essa preocupação revela um interesse edificante, não só da Ordem, mas da própria Igreja como um

todo, que se aliava às monarquias nacionais para a expansão da fé cristã pelo mundo.

Ao analisar o balanço empreendido pela Igreja, da qualidade e quantidade dos convertidos, Boxer destaca que:

"Pouco antes de deixar Malaca a caminho do Japão, em junho de 1549, S. Francisco Xavier escreveu aos missionários jesuítas nas Molucas, dando-lhes as diretrizes a seguir na correspondência com os seus superiores na Europa. Deveriam escrever um relato pormenorizado do trabalho de conversão, e que seja sobre assuntos edificantes; e cuidado, não escrevam sobre assuntos que o não sejam... Lembrem-se que muita gente vai ler essas cartas e assim devem ser escritas de forma a que todos fiquem edificados"¹⁰.

Edificar era o verbo que exprimia melhor a ação que unia todos na relação com as terras americanas. Partindo do pressuposto de que nada do que existia nas terras coloniais era digno de ser mantido, a atenção se voltava para a edificação. Construir uma sociedade, com homens ideais, com sacerdotes padrões. Tudo convergia para a edificação que começava pelos escritos.

A obrigatoriedade dos relatos revelavam-se como ingrediente fundamental para a concretização de um mandamento especial, que era o da obediência para com o superior, que se sobrepunha em importância ao conteúdo da missiva. Sem dúvida, edificar era nortear os comportamentos

¹⁰ BOXER, C.R. - A Igreja e a Expansão Ibérica (1440-1770), p. 118.

e agir no sentido de confirmar o frágil edifício da cristandade ocidental.

O jesuíta Manuel Álvares¹¹, consciente de seus deveres, destaca o ato narrativo não pela sua obrigação, conforme estabelece a ordem, mas sim pelo prazer que este lhe proporcionava, assim se referindo à elaboração das cartas:

"não somente polia obrigação que tenho de o fazer por muytas vias, e também por o Padre Doctor no mandar, mas pelo grande gosto que eu nisso levo me faz promptíssimo pera o fazer"¹².

José de Anchieta¹³, ciente da necessidade de cumprimento dos requisitos impostos pela instituição, percebeu com clareza que nem sempre havia "**grande gosto**" ou necessidade de relatos sobre a conversão, e exteriorizou seu pensamento ao Pe. Diego Laynes:

"El año pasado de 61 en el mes de Julio se escribió largamente por la 2ª via en este mesmo navio, aviendo ya sido la primera embiada por otro antes del. Mas este no pudo llegar por los vientos contrarios y por esso tornó a arribar. Lo que después acaescio

¹¹ Manuel Álvares nasceu em Portugal no ano de 1526. Ingressou na Companhia em 2 de outubro de 1549. Não se tem notícia de quando teria chegado ao Brasil. Em 1560 embarcou para a Índia, onde faleceu em 2 de junho de 1571.

¹² Carta de P. Manuel Álvares aos Padres e Irmãos de Coimbra, Baía, 4 de setembro de 1560, in LEITE, Serafim, op. cit., vol. III, p. 273.

¹³ José de Anchieta nasceu na Ilha de Tenerife em 19 de março de 1534. Entrou para a ordem jesuítica em 1º de maio de 1551 e embarcou para o Brasil em 1553. Ordenou-se sacerdote em 1566, e tornou-se professo em 8 de abril de 1577, sendo nomeado neste mesmo ano Provincial, cargo que ocupou por dez anos. Faleceu no Espírito Santo a 9 de junho de 1597. No que tange ao labor catequético de José de Anchieta ver CHAMBOULEYRON, Rafael, Os lavradores de almas, pp. 92-121.

escrivire brevemente, más por complir con en mandamiento de la sancta obediencia que por aver cosa digna de ser escrita¹⁴ .

A importância das cartas, para a eficácia da interação das diversas casas da Companhia de Jesus, assumiu particular destaque devido às várias missões espalhadas pelo mundo. Isto fez com que a instituição se estruturasse de modo a garantir um sistema controlador e eficiente de comunicação entre as diversas localidades com Roma.

O ofício de Secretário da Companhia, responsável pela redação das cartas e relatórios, revela-nos esta latente preocupação de viabilizar a comunicação de forma controladora:

"al officio de Secretario pertence escribir todas las cartas del Pe. Provincial así para personas de la Compañía, como otras de fuera della, respondiendo o de otra manera; sacar extratos de las que vienen, copiar en libros las que se embían. Acordar lo que se ha de consultar, embiar las que se escriben, cobrar las que vienen, leer al Padre las suyas e las más que él quiere, destribuir las de casa, hazer que se embien las que son para personas de fuera. Ver las quadrimestres y cartas de nuevas y las ordinarias de los collegios y Provincias, quitar y anadir lo que parece, copiar y embiar las que vienen de fuera, scilicet: a Roma a lo menos una via, cada Provincia de Europa otra, a la India tres o quatro, al Brasil otras tantas, a Angola dos. Hazer instrucciones y patentes a los que embian fuera, copiar todo esto en livros¹⁵ .

¹⁴ Carta do Irmão José de Anchieta ao P. Diego Laynes. Piratininga, março de 1562, in LEITE, Serafim, op. cit., vol. III, p. 451. Ver também Carta do Irmão José de Anchieta ao P. Diego Laynes. São Vicente, 16 de abril de 1565, in LEITE, Serafim, op. cit., vol. III, p. 546.

¹⁵ Informações dos ofícios do P. Francisco Henriques. Lisboa, 8 de agosto de 1561, LEITE, Serafim, op. cit., vol. III, pp. 384-385.

Os relatos funcionavam como controladores e modeladores da conduta moral e abnegação a ser perseguido e imitado pelos demais membros da Companhia, nas diversas regiões onde estivessem presentes os membros da Companhia, conforme salientara Francisco Xavier. O loiolano dizia que dava de si antes mesmo de pensar em si próprio, adequando sua ação à visão de que o sacerdócio e a prática de catequização eram uma penitência colocada por Deus, enfrentada pelo jesuítas todos os dias.

Para a efetivação destes intentos, as cartas deveriam ser elaboradas com fatos essencialmente edificantes e com uma acuidade religiosa que demonstrasse um equilíbrio e boa ordem, não sendo rara a necessidade de reelaboração da carta para que estes objetivos fossem atingidos, uma vez que a palavra escrita era perene e por isso deveria ser precisa e fiel. Após a chegada a Roma, as cartas eram compiladas e enviadas aos demais membros da Companhia residentes nas mais diversas partes do mundo. A missiva era por excelência parte do processo de formação educacional e de consolo espiritual para os jesuítas¹⁶.

¹⁶ O P. Francisco de Borja na carta de 24 de fevereiro de 1566 delinea as diretrizes para a visita do P. Inácio de Azevedo ao Brasil, visitador do Brasil, solicitando a estes que "Lleve consigo copias de las ordenaciones que se han hecho estos meses passados acerca del modo del escrever, la forma de la casa de probación, del alargar la oración, del andar acompañados, y las demas;..." - Carta do P. Francisco de Borja ao P. Inácio de Azevedo. Roma 24 de fevereiro de 1566, in LEITE, Serafim, op. cit., vol. IV, p. 326.

A segunda função das cartas, já expressa na orientação de Loyola, era a de identificar para os companheiros inacianos a região onde atuavam, sua localização geográfica, as tradições e costumes dos povos que a habitavam, tanto cristãos como não cristãos, bem como a quantificação das almas que poderiam ser convertidas. Dados etnológicos que auxiliavam na estratégia da instituição e no mapeamento das regiões, tinham por intuito informar quais eram as possibilidades e dificuldades da atividade jesuítica e de sua amplitude, ao mesmo tempo que denunciavam possíveis irregularidades dos membros do corpo social que empreendiam a ação catequizadora.

Por último, é interessante notar que o conteúdo dos relatos escritos não se restringia ao âmbito dos membros da Companhia. As informações também satisfaziam a curiosidade da mentalidade europeia que circundava os jesuítas. Por vezes as cartas recebidas passavam ao domínio público que as reproduziam e as espalhavam oralmente¹⁷. Assim sendo, verifica-se que a repercussão das cartas não se dá somente dentro da ordem religiosa; ela possui os seus desdobramentos

¹⁷ Sem dúvida, o hábito de leituras em voz alta em locais públicos devem ter estimulado a disseminação de informações sobre o Novo Mundo. Chartier destaca este hábito afirmando que "Do século XVI ao século XVII, subsistem as leituras em voz alta, na taberna ou na carruagem, no salão ou no café, na sociedade selecta ou na reunião doméstica". CHARTIER, Roger - A História Cultural, p. 124.

para uma sociedade ansiosa por informações das terras longínquas, ávida pelo desconhecido¹⁸.

As cartas, em conjunto com as demais obras produzidas no período, por alguns viajantes, constituem os relatos informativos sobre as terras dos brasis mais próximos da realidade, contribuindo para diminuir o erro das primeiras informações, fortemente marcadas pela tônica do maravilhoso. A produção escrita dos primeiros jesuítas tem o mérito de aumentar e enriquecer o conjunto de experiências e conhecimentos históricos, geográficos e naturais sobre o mundo. O banco de dados do saber do universo dilata-se e incorpora o novo, graças ao ideal de edificação cristã¹⁹.

Os destinatários das cartas eram, na sua maioria, membros da ordem inaciana, principalmente provinciais, superiores e Irmãos residentes em colégios na Europa, especialmente na cidade de Coimbra. As diferenças entre eles eram muitas, mas o espírito da Companhia controlava a diversidade canalizando para um modelo comum, pautado pela religião católica.

¹⁸ A divulgação por meio extra oficiais das atividades da Companhia podem ser percebidas através da Cartas de Santo Inácio. ver Cardoso, Armando, Cartas de Santo Inácio de Loyola, São Paulo, Loyola, 2 vols., 1988.

¹⁹ BARRETO, Luis Felipe, op. cit., p. 34.

A regularidade com que as cartas eram enviadas esteve diretamente ligada à frequência com que as embarcações partiam das terras brasileiras com destino a Portugal sendo, segundo Nóbrega, prática comum *"que não vá de cá navio sem carta nossa, e isso mesmo deviam lá de usar, de mandarem sempre por todos os navios alguma carta, para qualquer destas capitánias que venha, porque em todas se achará que as encaminhe à esta Bahia"*²⁰ .

Devido às vicissitudes a que estavam sujeitas as naus, tais como naufrágios e ataques de piratas, foi prática comum escrever diversas cópias de uma mesma carta, e enviá-las em diversas embarcações como mencionou o Pe. Manuel Alvares²¹ . Tal prática garantia a chegada dos relatos ao seu destino. Contudo, as adversidades tão rotineiras dos Quinhentos fizeram com que muitas cartas fossem refeitas com o intuito de resgatar os textos perdidos, ou possivelmente extraviados, devido às condições das viagens.

Pedro da Costa²² , cumprindo o encargo que a obediência lhe atribuía, retoma o conteúdo de uma carta escrita por Diogo Jacome, justificando que:

²⁰ Carta do P. Manuel da Nóbrega ao Padre Miguel Torres, Baía, agosto de 1557, in LEITE, Serafim, op. cit., vol. II, p. 396.

²¹ Cf. nota 11.

²² Pedro Costa nasceu no Minho em 1529. Entrou para a Companhia em 1556 e faleceu na Bahia a 26 de maio de 1616.

"... parece que ainda lhes não teria enviado alguma carta por se perder o navio em que ouveram de hir neste porto, direi nesta o que me lembrar que creio será pouco, polla pouca capacidade e saber que em mim há, par ho poder entender..."²³

As cartas uma vez em Portugal eram enviadas a Roma para apreciação. Apesar destes cuidados específicos, a periodicidade destes navios é marcada por intervalos longos entre uma carta e outra, e por vezes de ano em ano, como observou José de Anchieta, situação esta que não passou desapercibida pelos superiores da Companhia.

Juan Alfonso de Polanco, identificando que os revezes da navegação ultramarina é que provocavam estas lacunas na comunicação, e não a displicência dos missionários, escreve ao Pe. Gregório Serrão, observando que:

"Hase recibido una de V. R., escripta en la Baía el hebrero 1568, y uvo particular causa de consolarnos más con ella, por ser la última que se ha recebido del Brasil hasta aora, porque las de P. Inacio de Accebedo son del hebrero de 1567. Bien se cree que la falta de la navegación o el perderse las cartas que se escriven en tan largos caminos, es causa de no tener más a menudo letras de esas partes, y no la falta de diligencia de los que las escriven."²⁴

Não podemos deixar de salientar que as cartas não eram o único meio de se obter informação sobre a prática jesuítica

²³ Carta do P. Pedro da Costa aos Padres e Irmãos de S. Roque. Espírito Santo, 27 de julho de 1565, in LEITE, Serafim, op. cit., vol. IV, p. 265.

²⁴ Carta do P. Juan Alfonso de Polanco ao P. Gregório Serrão. Roma, 24 de dezembro de 1568, in LEITE, Serafim, op. cit., vol. IV, p. 493.

nas terras coloniais. Os "*testemunhos de vista*", que preponderavam durante este período, complementavam as informações e se sobrepunham às narrações das cartas, e por vezes eram as únicas notícias que chegavam a Portugal por meio dos navegantes. Mesmo porque, a escrita ainda era um privilégio de poucos, não se incluindo nesta categoria os navegantes²⁵.

No que se refere à correspondência passiva, nota-se sua exiguidade dentro deste período, conforme alertara Nóbrega ao Pe. Miguel Torres²⁶.

As cartas dos superiores da Companhia e seus membros são raras e quando ocorrem se restringem às regulamentações, nomeações, relatos de outros membros ou como na maioria das vezes, respostas às indagações sobre a prática missionária dos membros aqui alocados.

As cartas do corpo administrativo português também eram poucas e normalmente atinham-se às condições de sustentação da Companhia nas terras coloniais, prevalecendo entre as cartas recebidas, os Mandados Oficiais de provisões para os jesuítas.

²⁵ Carta do P. Manuel da Nóbrega ao P. Simão Rodrigues, Baía, 9 de agosto de 1549, in LEITE, Serafim, op. cit., vol. I, p. 119.

²⁶ Cf. nota 20.

Esta ausência foi notada pelos próprios inacianos, que ressaltaram o isolamento significativo em relação a Roma. Reiteradas vezes os loiolanos solicitaram a atenção da instituição e de seus pares por meio de cartas, **"cosa que en estas tierras remotas causa mucha consolation"**²⁷. Tal situação permitiu o desenvolvimento independente, e não raras vezes, totalmente desorientado da Companhia no Brasil, uma vez que a própria estrutura daquela ainda não se efetivara por completo no próprio continente europeu.

O recebimento de cartas vindas da Europa constituiu um acontecimento especial, que fazia com que os jesuítas das aldeias mais próximas se reunissem para a leitura das notícias da instituição. Referindo-se às cartas recebidas nos idos de 1559, António Blázquez²⁸ relata que estas

"fueron recibidas en este collegio, con las quales todos los Hermanos que en el se hallaron, y otros que mandaron llamar de una Aldea más cercana, tomaron summo contentamiento, asy por las buens nuevas, como por saber el cuydado que Su Reverenda Paternidad tiene de nos encomendar a su Divina Magestade en su sanctos sacrificios y oraciones".

²⁷ Carta do P. Bras Lourenço aos Padres e Irmãos de Coimbra. Espírito Santo, 26 de março de 1554, LEITE, Serafim, op. cit., vol. II, p. 38.

²⁸ Antonio Blázquez nasceu na Espanha em 1528. Entrou na Companhia em 19 de setembro de 1548. Embarcou para o Brasil em 1553. Faleceu na Bahia a 27 de dezembro de 1606.

As boas novas sobre os feitos da Companhia, ardentemente desejadas, quando chegavam à terra dos brasis rompiam com a rotina diária do missionário, que por ocasião do recebimento canalizava toda a sua atenção para as missivas recebidas. Estímulo ou consolo, as cartas reforçavam a necessidade de reconhecimento do esforço empreendido. Destarte, António Blazquez enfatiza que:

"Consolónos también el Spírito Santo en su casa y en su misma víspera con las cartas, que recebimos aquella noche, de Portugal, porque segundo mi estimativa serian dos oras después de la media noche quando por casa entró el que las traya; no cabían los Hermanos de contentamiento y plazer, viendo lo mucho que el Señor se dignava de obrar y plazer, viendo lo mucho que el Señor se dignava de obrar em sus criaturas por medio de los de la Compania en tantas Y tan diversas partes del mundo. De ay hasta la mañana, no avia quien pudiesse dormir porque luego el Padre Provincial començó a leer las cartas y lo que restó, después de leerse algunas, expendióse u empleóse todo en oír confessions de la gente de fuera para que pudiesen melhor ganar el jubileo"²⁹ .

As cartas, portanto, eram além de um consolo espiritual, a própria motivação para os loiolanos. Os exemplos edificantes dos demais membros da Ordem, disseminados pelo mundo, estimulavam o prosseguimento da atividade catequética.

Todavia, este contentamento parece ter sido pouco freqüente, devido não só à falta de atenção da cúpula da

²⁹ Carta do P. António Blazquez, por comissão do P. Manuel da Nóbrega ao P. Juan Polanco. Baía, 10 de setembro de 1559, LEITE, Serafim, op. cit., vol. III, p. 144.

ordem, mas sobretudo pela própria precariedade do sistema de transporte das missivas, que fazia com que muitas delas se extraviassem, como lamentou Nóbrega:

" ...por a desconsolação que cá temos de não poderemos ter resposta das muitas cartas que são escritas, porque as trazia este navio de João Gomez não nos deram, porque o principal maço em que deviam de vir se perdeu ou alguém as tomou de maneira que não vieram a nossa mão:... "30 .

A ausência de informações ou incapacidade de elaborar cartas para todos os membros da Companhia, distribuídos pelo mundo, não passou despercebido pelos superiores da ordem, que efetivamente não conseguiram retribuir à altura a quantidade de cartas recebidas. Destacando esta impossibilidade, o Pe. Leão Henriques, Provincial de Portugal, utilizando de sua influência junto aos assuntos ultramarinos, sugere ao Pe. Francisco que havendo:

"... mucha carga con copiar cartas y essas otras para la India, Brasil, y para otras partes; aliviarse hía dalguna manera, si V. P. ordenasse que cada Collegio embiasse cinco o seis copias de las cartas de edificación que se an de scriver cada ano para el Brasil y India, porque tantas y aún más son menester"31 .

Devido às grandes distâncias que separavam as residências dos jesuítas e a inexistência ou precariedade

³⁰ Carta do P. Manuel da Nóbrega ao P. Miguel e Padres e Irmãos de Portugal. Baía, 5 de julho de 1559, LEITE, Serafim, op. cit., vol. III, 49.

³¹ Carta do P. Leão Henrique ao P. Francisco de Borja. Lisboa 4 de fevereiro de 1566, in LEITE, Serafim, op. cit., vol. IV, p. 306.

dos meios de transporte, também havia dificuldade de comunicação dentro da colônia, tanto por via escrita como pela proximidade física dos membros da Companhia.

O sistema de ventos e correntes marítimas impediam que os deslocamentos por mar se realizassem constantemente. As monções impunham um isolamento natural, na medida em que o contato só poderia ser feito por mar, e em determinadas épocas do ano, ou seja, na ocasião dos ventos favoráveis, o que permitia às vezes, que a comunicação com a metrópole fosse mais viável do que com as demais partes da colônia como destaca Brás Lourenço³² :

*"Despues que desa sancta cada parti [Coimbra], Charíssimos, nunca más oi nuevas suas, cosa que en estas tierras tan remotas causa mucha consolacion, principalmente para mi, que tanto em mi alma os tengo. Y secundariamente me causa estos deseos estar solo sin mis conpanneros y sin Padre ni Hermano con que me pueda consolar, y estaremos tan remotos que más presto puedo oir nuevas de allá que de los de aquí, por causa de las nociones que cursan medio ano de un cabo, y medio del otro, de manera que de 7 ó de 8 en 8 meses tenemos nuevas unos de otros, y aun si acierta a venir algun navio,; lo qual es para mi mui gran desconsolación"*³³ .

Assim sendo, as cartas internas não alimentaram nem aqueceram com regularidade os jesuítas. Segundo Pero

³² Nasceu em Portugal nos idos de 1525. Embarcou para o Brasil em 1553. Faleceu na aldeia de Jeritiba no Espírito Santo a 15 de julho de 1605.

³³ Carta do P Brás Lourenço aos Padres e Irmãos de Coimbra. Espírito Santo, 26 de março de 1554, LEITE, Serafim, op. cit., vol. II, p. 38.

Correia³⁴ estas cartas eram como *"un pan de mucha sustancia y un fuego que mucho calienta a los friorentos y causar mucho animo y confiança a los desconfiados, e tienen otras muchas virtudes"*³⁵ .

Quanto ao contato pessoal, Brás Lourenço diz:

*"passa-se às vezes muito tempo que nem presencialmente, nem por cartas se podem comunicar uns com os outros, como agora aconteceu que ha perto dous annos que por aqui não passou algum dos nossos"*³⁶ .

Os jesuítas viviam sujeitos à sua própria sorte, completamente isolados das suas raízes européias. As suas práticas e os seus conhecimentos eram muito mais adequados ao contexto europeu, e eram de pouca valia num meio tão inhóspito. A imensidão do mundo natural impunha-se pujante aos companheiros de Jesus.

³⁴ Pero Correia vivia no Brasil por ocasião da chegada dos primeiros jesuítas. Faleceu em fins de 1554.

³⁵ Carta do Irmão Pero Correia ao P. Bras. Lourenço. São Vicente, 18 de julho de 1554, LEITE, Serafim, op. cit., vol. II, p. 65.

³⁶ Carta por comissão do P. Brás Lourenço ao Padre Miguel Torres. Espírito Santo, 10 de junho de 1562, LEITE, Serafim, op. cit., vol. III, 460.

2 - NO ISOLAMENTO: A NATUREZA

**"a medo vivo, a medo escrevo e falo,
Hei medo que falo só comigo,
Mas inda a medo cuido, a medo calo."**

Antonio Ferreira - 1598

Deslocando-se para a América portuguesa, os jesuítas foram forçados a um contato íntimo com o novo meio ambiente em que se instalavam. Isolados dos recursos materiais e naturais existentes na Europa, a adaptação foi vital para a sua sobrevivência.

O mundo natural era um dado concreto e inédito para estes primeiros missionários que incorporaram e deram significado à mesma na razão direta à sua experiência de vida. A natureza, até então escassamente conhecida e pouco dominada, apresentava-se nos textos como perturbadora da ordem religiosa vigente. Muitos dos primeiros missionários não deixaram de tecer os seus comentários, as suas observações e até mesmo o hiato nos escritos demonstram uma atitude frente ao mundo natural, que permite compreender o

referencial cultural que estes utilizavam para fazer seus julgamentos.

Silva Dias observa que a preocupação com a natureza das novas terras começava a ocupar um espaço maior no desenvolvimento do conhecimento europeu, pois o **"eixo do interesse europeu pela empresa ultramarina dos portugueses e suas refrações culturais, fixou-se, de início, no que tinha de epopéia e na revelação factual de continentes desconhecidos ou só lendariamente conhecidos"**, deslocando em seguida **"pouco a pouco, com o andar dos anos, para a geografia, a fauna, a flora, as crenças e os costumes dos povos"**. Os textos antigos são suplantados e substituídos pelos escritos dos colonos das novas terras e dos viajantes que as visitavam. Descrições mais fidedignas delineavam a nova realidade do continente americano³⁷.

Ao analisarmos as cartas produzidas pelos jesuítas, como discurso sobre o mundo natural, se faz necessária uma reflexão prévia sobre os três elementos básicos que compõem a comunicação: emissão, mensagem e recepção.

Os inacianos residentes no Brasil, enquanto emissores, se constituíam como uma fonte, de onde propagavam idéias bem

³⁷ DIAS, J. S. da Silva, op. cit., pp. 110-111.

definidas e sistematizadas pelos preceitos cristãos, norteados pela rígida formação jesuítica. As cartas e os relatórios, na sua maioria, sintetizam o cotidiano da vida dos jesuítas no trabalho da conversão das almas, na colônia, e seus questionamentos e suas dúvidas em relação às práticas, ofícios e estruturas da instituição jesuítica. Enfim, um discurso religioso, que apesar de atender a um fim específico, como foi visto, encontra no outro lado destinatários múltiplos, o que implica dizer que a leitura do enunciado das cartas recebeu compreensões diversas, pois como foi visto, diversos eram os sentidos do discurso aludidos pelos primeiros missionários.

Em síntese, revelavam uma visão de mundo essencialmente religiosa, formada na Europa, que refletia a mentalidade da época, sendo que sua compreensão do Novo Mundo visava a dar uma reordenação lógica às descobertas dentro do horizonte da cristandade. Conforme observou Paiva

"o jesuíta, que aqui lançou as sementes da pregação cristã, via o seu mundo com olhos contemporâneos, sob a ótica do século. Sua ação regia pela visão do "orbis christianus", que era visão de todos os homens do seu tempo"³⁸ .

³⁸ Segundo Paiva: "o "orbis christianus" é uma imagem cristã medieval do mundo. Fundou-se na crença de que o mundo é de Deus, cujo representante na terra é a Igreja Católica. Este Deus, por ser verdadeiro, exigia que todos o reconhecessem e lhe prestassem o culto. PAIVA, José Maria de, Colonização e Catequese, pp. 21-22.

Os autores das cartas, apesar de serem indivíduos distintos entre si, cada um com sua individualidade, não realizaram produções escritas antagônicas, nem tampouco, as cartas possuíam diferenças extremadas. O conjunto das cartas tendeu a ter uma relativa homogeneidade de princípios, no que se refere ao estilo, modelo de apresentação e conteúdo, sofrendo variações, no que diz respeito à ênfase a determinados temas.

Os dogmas impunham uma retidão da palavra que preponderou quando se descrevia a natureza, cerceando a capacidade de senti-la e admirá-la, fruto da peculiar formação jesuítica moldada pelos **Exercícios Espirituais**. Estes, por sua vez, impunham uma técnica de meditação que disciplinava a imaginação, principalmente quanto à composição de lugar, obrigatório a cada dia de prática. Tal repetitividade fazia com que a experiência sensorial, no caso da natureza, ficasse delineada segundo modelos que apoiavam e davam suporte às meditações. O único sentido que permitia a compreensão de tudo era Deus.

Desta forma, os escritos são marcados por uma visão simbólica da natureza, baseada nas Escrituras Sagradas e amplamente desenvolvidas no final do período medieval, com os bestiários e plantários. Holanda, ao analisar as

permanências de uma visão do paraíso, não deixa de salientar o olhar essencialmente religioso desse simbolismo

"que não desdenha mesmo a natureza orgânica, todos os animais, e também as plantas, têm sempre qualquer coisa a dizer aos homens. Mais do que isso, são um dos instrumentos de que se vale o Eterno para se manifestar no tempo, e o sobrenatural na natureza"³⁹.

O conteúdo das cartas traduzia em idéias um conjunto de símbolos sistematizados, que visavam a expressar uma mensagem, que apesar de ser essencialmente uma descrição da ação jesuítica, numa ótica religiosa, permitia identificar informações isoladas, mas importantes, sobre a forma de percepção do mundo natural.

Pela visão religiosa de mundo, revelada pelas cartas, é possível delinear as facetas do mundo natural no século XVI, na medida em que os textos das missivas evidenciaram quais eram os mecanismos de leitura da natureza pelos primeiros loiolanos.

O olhar do europeu católico deve ter se debruçado sobre o novo mundo natural com os mesmos anseios dos jesuítas, o que em última instância possibilita entendê-lo num amplo conjunto de vinculações com a produção cultural do período. Os mapas do período permitem perceber que não só um contorno

³⁹ HOLANDA, Sérgio B., op. cit., p. 198.

bem definido era importante para o reconhecimento das novas terras, mas principalmente um reconhecimento da natureza era fundamental. É praticamente comum na cartografia da época constar, além da representação do traçado imaginário dos limites da terra, elementos naturais que indicavam a peculiaridade das diversas regiões, símbolos que ressaltavam o novo, o medo, o maravilhoso e a alteridade.

O mapa mais rico em informações geográficas, étnicas e naturais é o **"Terra Brasilis"**, atribuído a Lopo Homem e desenhado por volta de 1519. Feito à mão sobre pergaminho, este mapa é rico em detalhes do litoral brasileiro. Apesar das discrepâncias, o autor conseguiu dar uma unidade ao território que compreendia a faixa litorânea do Maranhão até o rio da Prata. Além do traçado e da nomenclatura, o mapa representa ilustrações realistas sobre a fauna e a flora da terra, além de registrar os aborígenes da terra realizando a extração do pau-brasil. Apresentando de forma clara a destruição da flora, já nas primeiras décadas dos Quinhentos, Lopo Homem, não deixa de acrescentar ao seu traçado espécies da fauna. Papagaios coloridos, dispersos entre as diversas árvores de pau-brasil, ora parados, ora voando, preenchem a gravura juntamente com macacos e uma onça. Realidade que se mistura com a fantasia da

representação de uma serpente alada, tão comum aos escritos dos viajantes da época.

O mapa mundi de Pierre Desceliers, elaborado em 1542 sob os auspícios do monarca francês Henrique II, revela que este incorporou informações de testemunhos oculares e dos mapas portugueses, inclusive do "Terra Brasilis", situação comum, uma vez que Portugal era o centralizador de informações mais precisas sobre as terras de além-mar. Desceliers representa os hábitos e costumes dos indígenas, sua moradia, a pesca e caça, os ritos antropofágicos das terras americanas, inclusive as pertencentes à Espanha, onde se pode vislumbrar cenas de combate entre índios e castelhanos na conquista do Peru. A fauna brasileira sobressaia-se com cobras, lagartos ou jacarés, porcos do mato, além de animais aquáticos que são representados conforme o momento em que foram avistados pelas suas fontes. Sem deixar de dar crédito às lendas vigentes, o cartógrafo francês desenhou figuras aladas e animais maravilhosos nos mapas, revelando que a mentalidade da época poderia abarcar muito mais do que os acidentes geográficos ou os limites da América.⁴⁰

⁴⁰ Pierre Desceliers, cartógrafo oficial da coroa francesa, desenhou outro mapa da América Meridional, também valendo-se de informações de mapas portugueses e de testemunhos de vista, onde preponderam as mesmas figuras simbólicas encontradas no mapa de 1542.

Além destes mapas, podemos citar outros que com maior ou menor intensidade incorporam as notícias sobre o Novo Mundo. Dentre eles o de Diogo Homem (cosmógrafo oficial do monarca português) de 1558 a 1568, Sebastião Lopes também de 1558, e de Vaz Dourado de 1573. Em todas estas cartas, florestas, matas, animais exóticos, aves multicolores, rios e mares aparecem identificando a região americana, ou como designa Diogo Homem na carta de 1568, a "**terra do antropófagos**", que assumiu papel importante na construção do simbolismo natural americano.

Assim, os relatos jesuíticos, como os mapas dos Quinhentos, narram com olhares múltiplos, a percepção que retém das coisas naturais, acessíveis pelos órgãos dos sentidos. O mundo é identificado através de imagens sensoriais: forma, peso, cor, odor. O Novo Mundo era construído na produção cultural do período por imagens que reuniam experiências presentes e passadas; dois universos distintos se comunicavam e se moldavam mutuamente.

O princípio axiológico que justifica o estabelecimento da narrativa do mundo natural era a grandiosidade e a diferença nele contida. Isto implica dizer que a natureza da terra dos brasis, por sua singularidade e grandiosidade, suscitava a admiração, decorrente do acontecimento - a

existência do Novo Mundo -, visto como parte do todo criado por Deus. O testemunho dos primeiros jesuítas conferia dimensão de verdade ao acontecimento, vivenciado por eles, enquanto sujeitos observadores. Seus relatos marcados por uma freqüência pontual contribuíam para a estruturação do saber sobre a alteridade da América portuguesa. A experiência, por eles vivida, era o arcabouço que norteava o verdadeiro e o tornava digno de ser narrado.

Esta nova dimensão do conhecimento se contrapunha à preponderância da transmissão oral, vigente durante todo o período medieval, que permitia a intervenção de outrem na relação ver - conhecer. O ouvir por intermédio de alguém colocava o ouvinte na posição de passividade em relação a quem falava, o que impedia a aferição da verdade, uma vez que a presença ocular do fato não era possível. O ouvir acarretava a perda da verdade e permitia a concepção de mentira. O escrito, ou o impresso, resgatou parcialmente a relação ver-conhecer, que a partir de então passa a ser, ler-conhecer. Nova ordem que cresce e substitui paulatinamente o ouvir. A verdade do escrito era incontestável, principalmente quando produzidos pela camada clerical que conferia uma verdade cristã ao acontecimento.

A natureza ou o desconhecido, nesta perspectiva, nada tinha de extraordinário para os jesuítas, pois todas as coisas do mundo eram vistas numa concepção de possibilidade existencial, uma vez que tudo tinha sido criado pelas mãos do ser divino. Destituídos de um olhar científico, as observações dos primeiros loiolanos revelam uma visão utilitária na leitura da natureza, apreendida nas suas novidades e vantagens. Estas particularidades adquirem relevância pela oposição ou analogia ao referencial europeu. Holanda salienta que:

"a mentalidade da época acolhe de bom grado alguns modos de pensar de cunho analógico" onde "em tudo discernem-se figuras e signos: o espetáculo terreno oferece, em sua própria evanescência, lições de eternidade. A Natureza é, em suma, livro da Natureza, escrito por Deus e, como a Bíblia, encerra sentidos ocultos, além do literal"⁴¹.

As cartas revelam as diversidades das coisas do mundo natural da América portuguesa para o mundo europeu, totalmente diferente daquelas por ele conhecida, mas da qual dependia, enquanto referência, para construir a representação mental à qual as cartas aludiam. O mundo natural europeu, principalmente o português, era o modelo ausente que acrescido das analogias da Bíblia, justificava e dava inteligibilidade à construção imaginária do mundo natural da terra dos brasis.

⁴¹ HOLANDA, Sérgio B., op. cit., pp. 65-66

A mensagem escrita pressupunha que uma das partes - os destinatários - estivessem distanciados do universo ao qual se referia, mas tão presentes quanto os redatores, pois como lembra Todorov "o destinatário é tão responsável pelo conteúdo de um discurso quanto seu autor"⁴². A compreensão desse mundo natural só seria possível através de uma representação simbólica e abstrata, desde que esta se ativesse a um conjunto de experiências comuns que permitissem a efetivação do processo de comunicação. Tal prática não tinha como objetivo inibir a liberdade do leitor, que era criador de significados singulares e múltiplos, mas sim nortear os juízos contraditórios que pudessem surgir. As escrituras sagradas eram de grande valia para a comunicação intercivilizacional. Tudo convergia para Deus por meio dos escritos sagrados.

Os meios utilizados pelos jesuítas, para descrever o mundo natural, remetiam, portanto, a passagens e imagens bíblicas, e seguiam um processo que permitia ao leitor realizar relações comparativas. Organizando a realidade da natureza da terra dos brasis, através de semelhanças e oposições, os loiolanos tornavam a diversidade compreensível para o leitor, em função do próprio universo do

⁴² TODOROV, Tzvetan, A Conquista da América, p. 224.

destinatário, o que permitiu algumas imperfeições. Estas imprecisões, por vezes consciente, revelam que o jesuíta tendeu, dentro do processo descritivo, a corrigir esta discrepância, utilizando de uma série de analogias ou substituições para melhor representar a imagem do objeto, valendo-se de elementos semelhantes ou dessemelhantes do simbolismo dos Quinhentos. As descrições seguem, conforme ensejou Chartier, as circulações fluidas, "**as práticas partilhadas que atravessam os horizontes sociais**"⁴³, unindo vivências comuns.

Destarte, as cartas formam composições significativas de um conjunto simbólico de experiências comuns que permeiam a vida europeia, da qual o jesuíta, baluarte civilizacional, confere à decodificação do Novo Mundo, uma interpretação crível.

Deve-se notar ainda, que houve uma preocupação com a realização de representações que manifestassem o objeto tal como ele era dado na intuição sensorial, remetendo sempre a uma realidade significativa que fosse representável dentro da própria lógica dos textos. Os jesuítas, enquanto catequizadores, sabiam que transmissão da mensagem só se completaria corretamente com o processo de interpretação que

⁴³ CHARTIER, Roger, op. cit., 134.

recuperasse a mensagem na sua dimensão simbólica original. Desta forma, é importante destacar o sistema simbólico que há nas entrelinhas das cartas, como forma de captar os símbolos elaborados em relação ao mundo natural, enquanto possibilidade de comunicação.

Verifica-se que, não raras vezes, os jesuítas esboçaram, numa atitude positiva, tentativas de se colocarem mentalmente no lugar do receptor, de forma a produzir analogias, passíveis de serem apreendidas no seu significado pelo leitor. O conteúdo era a consubstanciação do esforço jesuítico quanto a colocar em contato leitor e narrador, saindo do isolamento que a atividade catequética impunha.

A imagem simbólica existente nas cartas era a síntese de uma decodificação, por via escrita, de uma representação concreta do mundo natural, que para o leitor tinha um sentido abstrato. Por conseguinte, as idéias apresentadas não se revestem de um significado único, porque o discurso deve ser compreendido dentro de um sistema amplo e complexo, que é o pensamento religioso, conjugado com experiências vividas não inseridas numa continuidade.

As descrições, contudo, não chegam a uma profusão de detalhes, pois estes poderiam, pelo excesso, serem foco de

confusão. Esta tarefa era feita através da meticulosidade empreendida na organização da informação, que ficou patente principalmente nos relatórios informativos. Desta forma, enfatiza-se o caráter diferenciativo, o estranho pela forma, cor, sabor, odor e que invariavelmente está ligado a uma visão utilitária da natureza.

Esta forma de narrativa permite entrever que havia dificuldade em equacionar a discrepância entre o vivido e o descrito. O pensamento sensorial era incapaz de construir a experiência tal como esta se processara. Desta forma, como destacou François Hartog,

"le narrateur, pour se faire persuasif, est passé de la position de la différence à la production de l'opposition, bientôt spécifiée en inversion"⁴⁴ .

Talvez resida no enfoque discursivo da oposição, enfatizado por Hartog, o nó que permite compreender mais fidedignamente as descrições do mundo natural, pois na narrativa dos seguidores de Loyola não poderia transparecer o caráter maravilhoso ou imaginativo que se dissociava da visão cristã do mundo.

⁴⁴ HARTOG, François, Le miroir d'Herodote, p. 48.

O conteúdo das cartas jesuíticas, considerando os pressupostos acima mencionados, auxiliaram de forma direta ou indireta, na elaboração de uma imagem mais fidedigna das novas terras, ampliando o conhecimento sobre a natureza da terra dos brasis. O lugar exótico, concebido como um meio hostil, cheio de animais selvagens e indígenas cruéis, pela sua antropofagia, era substituído por imagens mais aproximadas da realidade, que por vezes reforçaram aspectos das primeiras imagens, já presentes nos mapas, e apresentaram novas características. A natureza, como observou Silva Dias

"mostrava-se, essencialmente, igual a si própria em todo o orbe"⁴⁵.

Os velhos mitos sucumbiam e eram repudiados lentamente. Todavia, nada no mundo podia ser dissociado de sua função ético-moral que remetia a Deus, que dava a todo o universo um significado peculiar.

O objetivo de um estudo crítico em relação aos discursos, produzidos cronologicamente, mas desmontados e transformados em um objeto de estudo, de uma produção cultural, visa a fornecer uma aproximação da forma de pensar o mundo natural na fase de transição que é o século XVI,

⁴⁵ SILVA, J. S. da Silva, op. cit., pp. 161-162.

onde a pluralidade de imagens culturais se proliferariam formando um mosaico em função de uma mentalidade em transformação. Conforme afirma Chartier

"compreender as séries de discursos na sua descontinuidade, desmontar os princípios da sua regularidade, identificar as suas racionalidades particulares, supõe em nosso entender ter em conta os condicionamentos e exigências que advêm das próprias formas nas quais são dados a ler"⁴⁶.

Desta forma, buscar-se-á nas cartas revelar o modo de ver o mundo dos jesuítas, descortinando apreciações de ordem moral e valorativa. Buscar-se-á revelar a trama complexa de fios que entrelaçam natureza e religião, já presentes nos **Exercícios Espirituais**, que podem ser entendidos como a formação básica da mentalidade jesuítica, nos primeiros anos da Companhia. Nesta época o discurso jesuítico busca as suas matrizes, dando significado à ação catequética, a qual passaremos a considerar.

⁴⁶ CHARTIER, Roger, op. cit., p. 133.

CAPÍTULO IV

A CONQUISTA DA TERRA DOS BRASIS

**A Europa jaz, posta nos cotovelos:
De Oriente a Ocidente jaz, fitando,
E toldam-lhe românticos cabelos
Olhos gregos, lembrando.**

**O cotovelo esquerdo é recuado;
O direito é um ângulo disposto.
Aquele diz Itália onde é pousado;
Este diz Inglaterra onde, afastado,
A mão sustenta, em que se apóia o rosto.**

**Fita com olhar esfíngico e fatal,
O Ocidente, futuro do passado.**

O rosto com que fita é Portugal,

Mensagem - Fernando Pessoa

1 - OS FUNDAMENTOS RELIGIOSOS NAS METÁFORAS

**Trabalhai não pela comida que
perece, mas pela que dura até
à vida eterna a qual o Filho
do homem vos dará.**

João 6:27.

As descobertas marítimas romperam com o enclausuramento das partes do mundo conhecido, alterando os ritmos da vida cotidiana dos indivíduos dos séculos XV e XVI. A viagem, por mares ainda incertos, exigia uma reunião de interesses econômicos, políticos e, sem dúvida culturais. Contudo, a racionalidade dos interesses econômicos nem sempre explicou o gosto pela aventura, pelo desconhecido ou novo, que só a mentalidade medieval tinha alimentado como um vinho enebriante.

A grande alteração que os descobrimentos deflagram começa pela cosmografia. O período medieval era marcado por uma diversidade de representações do mundo distintas entre si. O "*orbis christianus*" era ordenado dentro de uma geometria simbólica, distinta daquela matemática, onde o

elemento espiritual, pelo seu poder significativo, se sobrepunha ao material.

A cosmografia, até então, representava o convívio de um mundo harmonioso vivendo dentro de uma ordem espiritual que organizava também de forma hierárquica o mundo segundo o seu criador. Como observou Kappler preponderava uma cartografia que delineava muito mais uma concepção ptolomaico-cristã do universo do que propriamente a realidade concreta do mundo físico. Segundo o autor

"Uma das principais características da cosmografia é a admissão da coexistência de sistemas muito diferentes e a manutenção das teorias mais diversas, sem jamais se proceder a uma "tábua rasa" que permitiria privilegiar um sistema em relação aos outros"¹.

Céu e Terra se confundiam no plano da representação e na mente humana do homem do Quinhentos.

As descobertas ao sintetizarem um conjunto de novos processos técnicos (teóricos e empíricos), astronômicos, em nível da arte náutica, possibilitaram a abertura dos olhos do mundo. Portugal, com um papel de destaque nesta empreitada, além de promover uma verdadeira revolução nas artes náuticas, impulsionou a cartografia. O mundo passa a

¹ KAPPLER, Claude, op. cit., p. 14, ver também pp. 24-26.

ser cada vez mais representado, os espaços planetários eram construídos na sua aproximação com a realidade, segundo os reconhecimentos que cada viagem exploratória promovia, fazendo com que as configurações fantasiosas fossem perdendo sua intensidade.

A cartografia náutica, que paulatinamente floresce em qualidade e quantidade nos séculos XV e XVI, permite a criação de uma consciência geográfica global. O mundo adquire consciência do "*orbis christianus*" e do "*alter orbis*" a partir da construção gráfica do seu próprio universo, que os une num todo.

O mundo começa a ser delineado na sua forma geóide com contornos definidos, que permitiam uma melhor compreensão dos seus limites. O homem europeu conseguia realizar uma representação abstrato-conceitual, deixava a Terra e ascendia às alturas do Céu para contemplar a Terra. Superando a sua condição terrena, o homem conseguia ver a Terra dissociada da imagem Céu-Inferno, enquanto esferas interligadas e decorrentes².

² Segundo O'Gorman os descobrimento da América: "não deixou de refletir nas novas idéias astronômicas que deslocaram a Terra da sua condição de centro do universo para convertê-la num carro alado de observação do céu, foi uma mudança cujas conseqüências ultrapassaram o seu aspecto meramente físico. É claro que se o mundo perdeu sua antiga natureza de cárcere para converter-se em casa aberta e própria, é porque o homem, por sua vez, deixou de imaginar-se a si próprio como um servo prisioneiro para transfigurar-se em dono e senhor do seu destino. Ao invés de viver como um ente predeterminado num mundo inalterável,

A imaginação humana estava simbolicamente livre para romper os estreitos limites da Terra e para dominá-lo, pois tal como os primeiros seres humanos do paleolítico, que realizavam os desenhos nas cavernas, o homem ao delinear os contornos do mundo, tornava-se possuidor da coisa representada. O desejo humano de captura concretizava-se.

As explorações feitas pelos navegadores lusitanos dentre eles Diogo Cão, Bartolomeu Dias e Vasco da Gama, entre outros, além de inaugurarem o contato com as novas civilizações da África e da Índia, apontaram para a possibilidade da união dos mares até então desconhecida, rompendo com as concepções medievais influenciadas pela Bíblia e textos clássicos da antigüidade³. A representação gráfica de um universo harmonioso é rompido pelas navegações que desequilibram os alicerces da organização simbólica do Cosmo. Uma nova visão do mundo, mais próxima da realidade, e por conseguinte mais detalhada, superava os esboços cartográficos antigos. O homem dá contorno ao seu mundo, apreendendo-o e torna-o um objeto de estudo.

começou a se imaginar como dotado de um ser aberto, habitante de um mundo construído por ele à sua medida e semelhança. O'GORMAN, Edmundo, op. cit., pp. 185-186.

³ Até este período preponderavam as concepções ptolomaicas que concebiam os mares de forma isolada.

Os descobrimentos, ao revelarem a verdadeira dimensão do globo terrestre para a humanidade, desencadeiam um novo reordenamento das estruturas de pensamento, uma mudança histórica até então nunca vista. O palco da atuação humana era ampliado, assim como o seu conhecer, sendo que essa "novidade-mudança" é responsável "por um novo mundo de coisas, informações, dados, diferenças, etc"⁴. Como observou Carvalho, as descobertas prepararam o caminho para uma nova ciência, o homem despertava para sua consciência crítica, desterrando do saber os erros longamente enraizados no pensamento europeu.⁵

Os relatos das viagens e façanhas de Marco Polo, pelo Oriente, invadiram a Europa e processaram as primeiras fissuras no universo da homogeneidade cristã. As viagens de uma maneira geral promoviam no âmbito da cultura uma circulação de imagens de caráter religioso, filosófico e artístico, bem como de bens materiais que levaram os indivíduos a indagarem sobre a ordem do saber vigente e da sua própria cultura⁶.

A Europa conhecia-se e avaliava-se em função da emergência das novas culturas, que paulatinamente iam sendo

⁴ BARRETO, Luís Felipe, *Os descobrimentos e a Ordem do Saber*, p. 41.

⁵ CARVALHO, Joaquim de, *Estudos sobre a cultura portuguesa do século XVI*, p.12.

⁶ THEODORO, Janice, *América Barroca*, pp. 57-70.

identificadas, e que foram impulsionadas e expandidas pelo surgimento e desenvolvimento da imprensa. Um novo sistema de pensamento era construído em consonância com o progresso material⁷.

As diferentes formas de vida encontradas revelavam que a civilização europeia não era única, nem tampouco seus valores eram os dominantes. Como observou Barreto:

"os descobrimentos foram uma imensa explosão dos limites da terra e do mar, uma nova e maior extensão dos horizontes e modalidades de comunicação intercivilizacional"⁸.

Como toda explosão abala estruturas, os descobrimentos solaparam as bases europeias de interação sociocultural, até então apoiadas exclusivamente num caráter bélico de relacionamento.

A reordenação do saber era uma condição **"sine qua non"**, frente a um processo de desmoronamento do pensamento europeu. O Velho Continente era mais instável e mais vulnerável aos deslocamentos e reconhecimentos contínuos que o mundo assumia, fazendo como que uma outra lógica fosse inventada.

⁷ Sobre a influência dos descobrimento e da colonização na ciência portuguesa ver CARVALHO, Joaquim de, op. cit., pp. 21-50.

⁸ BARRETO, Luis Felipe, op. cit., p. 10.

O conceito proposto por O'Gorman para a leitura da elaboração do pensamento ocidental, do aparecimento histórico da América, é sintetizado pelo autor com o termo "*invenção*". Para a leitura do novo, O'Gorman revela que as terras americanas não podiam contradizer a idéia dogmática cristã da existência de um Deus único necessário. Desta forma, a origem do mundo se confunde com a própria invenção da América pois, "*a idéia de universo inclui a totalidade de tudo quanto existe; o conceito de globo terrestre refere-se ao nosso planeta mas, na época considerada, referi-a à nossa de matéria cósmica mais pesada, porque nela prevalecia a essência ou o elemento terra. O mundo não é, primariamente, nem uma coisa nem outra. É antes de tudo, a morada cósmica do homem, sua casa ou domicílio no universo, antiga noção que os gregos definiram com o termo ecúmeno. O mundo, pois, certamente supõe um sítio e uma determinada extensão, mas seu traço definidor é de natureza espiritual*"⁹.

O reconhecimento de novas culturas, se por um lado, permitiu a ampliação dos horizontes econômicos e da possibilidade de um desenvolvimento mercantil mais acentuado, por outro, alterou os padrões comportamentais como um todo, a começar por aqueles advindos da própria

⁹ O'GORMAN, Edmundo, op. cit., p. 87.

condição das descobertas. A vida do navegante, transeunte dos mares, será a brecha vital que ao mesmo tempo que rompe condições existentes, instaura uma nova circulação de informações e de cultura nunca antes experimentada.

Circulação cultural é, sem dúvida, o termo que melhor define transações e interações que se processaram com os descobrimentos nos Quinhentos e Seiscentos. O homem até então confinado à Europa, ao norte da África e parte do Oriente, com as descobertas, vê o limite do seu universo ampliado sensivelmente; diferenças e similaridades exteriorizam-se, necessidades e abundâncias delineiam-se, o perto e o distante relativizam-se, o mundo torna-se ecumênico na própria acepção da palavra, e da mentalidade religiosa da época.

A universalização impõe a ampliação da rotatividade cultural. O conhecimento não é mais uno e sim múltiplo, pois múltipla é a experiência vivida que deve ser transmitida, tal como os produtos são trocados no comércio. O Cosmo ganha vitalidade. A circulação, que implica a possibilidade do novo, é a redescoberta de uma origem similar àquela do momento primordial da criação.

Os descobrimentos, ao permitirem um re-conhecimento do mundo, traziam consigo uma nova leitura da existência humana. A Igreja, detentora do saber primordial sobre as origens da civilização ocidental, redireciona suas explicações. O microcosmo medieval é implodido, e surge um macrocosmo que o pensamento cristão tem que reordenar. O novo precisava ser inserido no discurso religioso das Escrituras Sagradas, como parte componente dissociada da célula materna, algo perdido que era achado.

As terras americanas acenavam para um reencontro das partes, até então desunidas, há muito imaginado e pouco crível. Só uma lógica as envolvia, pois uma única razão as tinha tornado possível; o ponto comum entre ambas, nesse contexto, era que o monoteísmo cristão reunia de maneira convergente, todas as coisas criadas pelo ente divino. Deus era o centro do universo. Conforme observou Theodoro:

"A América, o novo mundo, é exótica apenas na sua aparência, pois faz parte da grande obra de criação, contendo, em essência, a mesma verdade que está no relato bíblico"¹⁰ .

A verdade fundamental do católico, enquanto universal, atingia sua amplitude máxima, nascia a certeza de que o grande articulador e controlador divino ofertara ao homem a

¹⁰ THEODORO, Janice, op. cit., p. 47.

possibilidade de conhecer os seus pares, regulados por uma mesma ordem e uma mesma regra geral que era o cristianismo. Desta forma, apresentava-se aos olhares curiosos da época como uma dádiva divina. Deus oferecera senão o Paraíso, pelo menos algo muito próximo de uma situação idílica, há muito tempo desejada. As novas terras são inseridas num contexto religioso de concepção que entendia que o universo, feito por Deus, é ampliado pelo engenho do homem europeu. As descobertas eram o sinal de uma nova era. O homem conseguia contemplar a onipotência divina e sua criação na sua plenitude¹¹.

O surgimento de um outro elemento totalmente desconhecido, frente à identidade europeia, gerou a necessidade de introduzir um processo de transformação, ou aproximação que significava a inserção do novo dentro do velho mundo, que se consolidara com a preponderância do modelo europeu. Estruturas e regras foram sistematizadas, semelhanças foram ressaltadas, diferenças atenuadas, a sistematização do saber das Escrituras Sagradas orientou para que se criasse um conjunto comum de regras e práticas necessárias para um convívio harmonioso.

¹¹ Thevet afirmava: "tornou-se a navegação pouco a pouco tão comum entre os homens, que muitos, passando mesmo além de incertas e perigosas ilhas, alcançaram por fim a boa e fértil terra firme, realizando um feito que, pelo que se deduz dos textos antigos, não foi nunca dantes igualado". THEVET, André, As Singularidades da França Antártica, p. 17.

Há um reducionismo que conduz a humanidade da diferença à identidade, e sendo a humanidade cristã, segundo a ótica européia, há uma "**planetarização global e total do cristianismo**"¹².

A Igreja, enquanto instituição modelar, assumia o grande papel que as descobertas lhe reservara, quanto a constituir as amarras de ligação com fios tênues, permitindo um trânsito cultural, ao mesmo tempo que se efetivava a aculturação do continente americano a partir do modelo eurocêntrico cristão. A cristandade descobre a existência de um outro universo, povoado de não cristãos até há pouco tempo inimaginável, mas desde a origem inferior, por não ser cristão. Este posicionamento etnocêntrico europeu tendeu a aprofundar os mecanismos de leitura do "**Outro**" sempre como inferiores, pelo seu distanciamento do padrão matriz europeu, pois a concepção medieval não permitia uma concepção de mundo que não fosse a do "**orbis christianus**"¹³.

Essa alteração ou reordenação da estrutura mental européia de incorporação do novo/desconhecido, ou seja, do

¹² BARRETO, Luís Felipe, op. cit., p. 39.

¹³ José Maria de Paiva, esclarece no seu estudo que: "A concepção de mundo oferecida pelo "**orbis christianus**" explicitava a ordenação do universo através de leis, que se reduziam todas à lei, que Deus era". PAIVA, José Maria, op. cit., p. 61.

"*novus/alter*", dentro do "*orbis*" processou-se de maneira morosa no seio do corpo social. A sociedade européia, baseada na concretidade vivencial, demoraria a desenvolver novos raciocínios científicos inaugurados com o renascimento. Preponderavam ainda os limites da analogia e semelhanças para a descrição das coisas do mundo.

Os discursos orais desse período revelavam-se pouco convincentes para uma credibilidade imediata. Os testemunhos de vista como os de Marco Polo e Mandeville, apesar de revelarem aos europeus a diferença, eram passíveis de contestação das afirmações desses testemunhos, pelo grau de maravilhoso que possuíam para o europeu, além de impeli-lo a romper com sua cosmovisão, inaugurando outra totalmente distinta. Como observou Barreto:

"A força dos obstáculos etnocêntricos é ainda profundamente dominante e o outro é sempre bem mais uma falha/falta, um espelho invertido do mesmo, que uma diferença"¹⁴ .

A Igreja e suas instituições, consideradas como difusoras, definiam o padrão de identidade cristã da qual a expansão, especialmente a expansão colonial dos portugueses, surge **"como concretização histórico-humana de desígnios e projetos transcendentais-absolutos"¹⁵ .**

¹⁴ BARRETO, Luis Felipe, op. cit., p. 35.

¹⁵ BARRETO, Luis Felipe, op. cit., p. 38.

As embarcações lusitanas simbolizavam a viabilidade de conagração universal, que os mapas e a cartografia náutica concretizavam em nível da representação. O novo adquiria forma através dos conhecimentos informativos dos navegantes e viajantes. Terras, mares, culturas, o mundo natural imaginado tridimensionalmente pelo europeu, chegavam às suas mãos por vias bidimensionais; escritos, relatos, cartas, diários, compõem, com os testemunhos orais, o progresso da humanidade que se iniciara com as técnicas de navegação. A instrumentalização e observação do navegar desmembrava-se por extensão, para os demais campos. Os descobrimentos formam, conforme Barreto, um quadro de

"(...) linguagens/pensamentos acentuadamente subjetivos/valorativos e, por isso, vocacionados para o reconhecimento normativo do fenômeno da expansão, isto é, para uma avaliação onde se pesam os valores do ser e do dever ser (político, moral, comportamental, epistêmico, etc.) da aventura planetária"¹⁶.

É interessante notar ainda, que o século XVI, dentro do contexto das descobertas, como trata Barreto, marca a construção do experiencialismo, delineado entre suas propostas: **"a do experiencialismo como empirismo sensorial e**

¹⁶ BARRETO, Luís Felipe, Portugal Mensageiro do Mundo Renascentista, p. 25. Ver também CARVALHO, Joaquim de, op. cit., pp. 51-73.

a do experientialismo como racionalismo crítico experiential"¹⁷ .

Esta ordem do saber, antes de mais nada, revela a convivência mútua de duas formas de pensar a realidade, típica do período de transição do mercantilismo para o capitalismo e que em nível cultural é marcado pela migração da fé para a racionalidade. O empirismo sensorial, atribuindo à vivência de cada indivíduo papel central, pela evidência da observação, entende que dela deriva a acumulação informativa que compõe o arcabouço de conhecimento do indivíduo¹⁸ . A mensuração, oriunda dos descobrimentos, revelava um dos principais problemas do homem moderno, que era determinar com precisão as distâncias entre os diversos pontos do globo terrestre. Logo, o quantificar das descobertas dava a conhecer o avanço vagaroso do pensamento científico, que romperia com a exclusividade do saber cristão sujeito à Igreja.

A construção da imagem do Novo Mundo é o simulacro do velho; o novo, pelo sensorial, remete ao velho e dali nasce o significado e a dimensão da cultura universal.

¹⁷ BARRETO, Luis Felipe, op. cit., p. 33.

¹⁸ ibidem, p. 33.

O papel desenvolvido por Portugal nesse processo de expansão, além de ser decisório para o rompimento dos estreitos limites que envolviam o homem europeu, contribuiu para consecução da circulação cultural. Barreto afirma que

"Os portugueses são os olhos do mundo e ouvidos da Europa, o comunicador intercivilizacional por excelência da cristandade"¹⁹ .

O reino português, sistematizador de teorias e difusor de conhecimentos, concentrou um conhecimento técnico e empírico entremeado pela religiosidade cristã, fórmula que extrapolou os limites da epistemologia teórica e foi disseminado pelo mundo, pela praticidade dos portugueses. Conforme afirmou Holanda, os marinheiros e exploradores portugueses do período, tendo a experiência como mestra, constituíam **"os olhos que enxergam, as mãos que tateiam"** e que iriam mostrar **"constantemente a primeira e última palavra do saber"** ao mundo²⁰ .

Se os portugueses eram os olhos do mundo e os ouvidos da Europa, como afirmou Barreto, sem dúvida os jesuítas compunham de forma complementar, o paladar e o olfato da cristandade portuguesa e européia, através dos quais a comunicação intercivilizacional se processou.

¹⁹ BARRETO, Luis Felipe, Os descobrimentos e a ordem do Saber, p. 56.

²⁰ HOLANDA, Sérgio B., op. cit., p. 11.

O século XVI, com as descobertas, revelou a Portugal e à Europa, pela visão e audição, um requestionamento cultural e religioso. O novo necessitava ser assimilado dentro do todo, até então conhecido, e sua inserção se deu através das similitudes. O olhar europeu busca no novo elementos que possam identificar marcas comuns a ambos os universos, empreendendo aproximações e reforçando a cultura cristã como superior.

A grande dificuldade desse processo é que o novo, pela existência autônoma que lhe é peculiar, possui um grau de dessemelhança grande em relação ao universo europeu. Por conseguinte, partindo-se de uma visão eurocêntrica, os demais povos eram vistos em função da proximidade em que se encontravam do modelo padrão, tido como civilizado, e a não proximidade apontava para um estágio primitivo humano²¹. Esta leitura das relações de contato marcam o antagonismo de Natureza e Cultura presente na leitura da alteridade desde a Antigüidade²².

²¹ Sobre o assunto ver: PAIVA, José Maria de, op.cit., p. 23.

²² Para uma discussão da dualidade Natureza/Cultura ver LEACH, Edmund, *Natureza/Cultura in Enciclopédia Einaudi Anthropos-Homem*, Tradução de Rui Pereira e Miguel Serras Pereira, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, vol. 5, 1985, pp. 67-101.

Após a efetivação das primeiras ocupações e do reconhecimento da região e dos povos que nela habitavam, necessário se fazia repensar os elos de ligação destes seres tão exóticos em relação às concepções bíblicas modelares. Como observou Theodoro, ao analisar a obra de Las Casas:

"Dominicanos e jesuítas, mantendo perfis narrativos peculiares, caracterizaram suas obras por uma preocupação em englobar a história dos índios na obra da criação"²³ .

A preocupação primeira era realizar um cruzamento que apresentasse similaridade e pontos em comum, que reforçasse a narrativa bíblica ou apontasse para vestígios de um cristianismo primitivo. No contexto brasileiro, o elemento mais forte dessa ligação, utilizado pelos primeiros jesuítas, foi a identificação do Pai Tomé dos indígenas, como São Tomé cristão. Holanda destaca em **"Um mito luso-brasileiro"**, que a lenda do apostolado de São Tomé, nas Índias e nas outras regiões do mundo, era amplamente divulgada. Já pelos idos de 1516, circulavam versões da estada de São Tomé na terra dos brasis, publicada na **"Nova Gazeta Alemã"**, baseada na viagem de D. Nuno Manuel e Cristovão Haro²⁴ .

São Tomé, reverenciado pelos índios como aquele que teria fornecido as raízes de que se fazia o pão, era o

²³ THEODORO, Janice, op. cit., p. 91.

²⁴ HOLANDA, Sérgio B., op. cit., p. 110, ver também DIAS, J. S. da Silva, op. cit., p. 70.

elemento identificador de uma herança comum²⁵. De imediato os universos se cruzam e confirmam o benefício de ser cristão. São Tomé, enquanto missionário, é representante de Deus que possibilita a existência indígena fornecendo-lhe o básico da alimentação. As informações sobre o apóstolo, como vestígios concretos, também comprovam o elo de ligação, desse povo, com a cristandade. Nóbrega menciona que:

"também tem notícia de São Tomé e de um seu companheiro, e em esta Baía estão umas pegadas em uma rocha que se tem por suas, e outras em São Vicente, que é no cabo desta costa. Dizem que ele deu o mantimento que eles agora tem, que são suas raízes de ervas; estão bem com ele, posto que de um seu companheiro dizem mal".

O dilúvio, muitas vezes mencionado como ponto de contato cultural, ao mesmo tempo que dá respaldo ao relato bíblico, apresentava-se como idéia constatável na memória coletiva da humanidade, sendo esta memória cristã.

A versão do dilúvio era narrada com variações, ambas relatadas por Nóbrega. A primeira identificava como sobrevivente somente uma velha:

²⁵ Nóbrega afirma que: "Também me contou pessoa fidedigna que as raízes de que cá se faz ho pão, que, S. Thomé as deu, porque cá nom tinhamo pão nenhum". Carta do P. Manuel da Nóbrega ao P. Simão Rodrigues, Baía, 15 de abril de 1549, in LEITE, Serafim, op. cit., vol. I, p. 117.

"Tem notícia do dilúvio de Noé, posto que não segundo a verdadeira história, porque dizem que morreram todos, senão uma velha que escapou em uma árvore alta"²⁶ .

Na segunda versão, os sobreviventes escolhidos é um casal que, salvando-se, teria dado origem à humanidade:

"Tem memória do dilúvio, porém falsamente, porque dizem que cobrindo-se a terra de água, uma mulher com seu marido, subiram em um pinheiro, e depois de baixadas as águas desceram, e daqueles procederam todos os homens e mulheres"²⁷ .

Apesar da similaridade dos fatos, a versão indígena não era aceita, pois negava a descendência divina do ser humano, conforme o relato bíblico. Noé não subiu em uma árvore, o que impedia associações mais profundas, porém sua arca era o marco de um desenvolvimento material de superioridade, que emerge durante a construção das amarras cristãs²⁸ .

Indícios de uma ligação possível, mas pouco aceita, revelam símbolos perdidos num universo cultural distinto, que o europeu considerou em suas reflexões, no sentido de entender o novo dentro do velho, que conforme Holanda foi criada com a colaboração de missionários de forma tal que, **"se incrustaram, afinal, tradições cristãs em crenças**

²⁶ Carta do P. Manuel da Nóbrega ao Dr. Martin de Azpilcueta Navarro. Salvador 10 de agosto de 1549, in LEITE, Serafim, *ibidem*, vol. I, p. 138.

²⁷ Informação das Terras do Brasil do P. Manuel da Nóbrega (Aos Padres e Irmãos de Coimbra). Baía, agosto de 1549, in LEITE, Serafim, *ibidem*, vol. I, 153.

²⁸ Thevet também se refere ao dilúvio relato pelos indígenas ver THEVET, André, *op. cit.*, p. 172.

originárias dos primitivos moradores da terra"²⁹. Elos frágeis de uma corrente cultural que começava a ser concatenada e precisava solidificar as suas conexões, através de um espírito religioso e guerreiro que emergia. A Igreja via-se "*impelida a uma ampla revisão de suas antigas posições, buscando renovar a própria estrutura ideológica de acordo com a imagem do mundo que se começava pela primeira vez, a descortinar, a simples tentativa de identificação de um herói mítico ancestral dos índios do Brasil com o apóstolo das Índias, deveria simplificar as dúvidas, fornecendo uma solução concreta e histórica para o problema*"³⁰.

Se a lenda de São Tomé se mostrou ineficaz para a solução do problema, sua imagem não o foi. Transportada para o Novo Mundo, esta imagem do guerreiro implicava reger a conquista. Recordando seu exemplo, era possível construir uma igreja, tal como o apóstolo fizera. São Tomé era o portador da tradição de conquista da Igreja Católica.

Os jesuítas, imbuídos de fundamentos teológicos medievais, principalmente aqueles que norteavam as ações das cruzadas, consideravam dentro desta perspectiva, que sua

²⁹ HOLANDA, Sérgio B., op. cit., p. 113.

³⁰ ibidem, p. 129.

missão era cristanizar e aumentar o universo cristão, respeitando e ampliando a ordem dos governos vigentes que possibilitaram a atuação da Companhia. Eram eles os "**guerreiros de Cristo**" na luta para a expansão das asas da caridade, da fé católica, e do poderio econômico expansionista europeu³¹.

O papel do inaciano tendeu a ser um elo de ligação e equilíbrio entre as partes componentes da sociedade e, por conseguinte, mantenedor e defensor da legitimidade dos governos nacionais nas terras americanas. A Companhia de Jesus agia para garantir o bom funcionamento do corpo social e da conversão destes para o catolicismo.

Mediadores entre o espiritual e o temporal, o poder reivindicatório dos jesuítas era limitado. Conciliadores, por formação, não procuraram tecer articulações que abarcassem grandes propostas radicais junto à sociedade. Voltados para um passado ideal, essencialmente guerreiro, as propostas restringiam-se a projetos conciliatórios frente às mudanças, as quais inevitavelmente tenderam a se compor com o da ordem econômico-política vigente, pois dela advinha a sustentação da Companhia. O Novo Mundo era amarrado ao

³¹ Carta do Ir. Vicente Rodrigues aos Padres e Irmãos de Coimbra. Baía, 17 de maio de 1552, in LEITE, Serafim, op. cit., vol. I, p. 313.

continente europeu, como parte secundária de uma máquina já em funcionamento.

A própria formação jesuítica apontava que o papel do futuro companheiro de Jesus deveria ser mais o de um facilitador, entre o humano e o divino, do que propriamente um questionador da estrutura de desigualdade social ou da garantia dos povos recém-achados.

Inigo de Loyola, após sua conversão para a vida monástica, redigiu uma pequena obra que norteou a formação dos primeiros jesuítas e daqueles que os cercavam. Nesta obra são sumarizadas as principais concepções da existência humana dos Quinhentos.

Os **Exercícios Espirituais**, escritos por Loyola, não constituíam uma elaboração teórica sobre o cristianismo frente às novas descobertas nem pretendiam defendê-lo dos ataques que vinha sofrendo. Os **Exercícios**, muito mais pragmáticos do que teóricos, visavam antes de mais nada a reunir o ser humano ao seu criador, afastado por motivos terrenos (advindos da intensificação do mercantilismo e das descobertas), conclamando o ser humano ao discernimento e à aproximação com Deus. Partindo do pressuposto de que a condição humana era pecadora, por não reverenciar a Deus, os

Exercícios se apresentavam como uma atividade controlada e metódica a ser praticada por todo o exercitante que, assumindo seus pecados, desejasse redimir-se. A união dos dois mundos, diversos e separados, nada mais era do que a decorrência de uma união da criatura com criador. O plano da vivência religiosa definia e unia toda a humanidade³².

Esta obra, muito mais que uma atividade auto-pedagógica religiosa, criada em função de um modelo europeu, serviu e inspirou a forma de agir e de pensar dos primeiros jesuítas que, através da prática catequética, deixaram transparecer que esta nova parte do mundo em que atuavam como todas as outras recém-incorporadas ao contexto europeu, deveriam convergir para Deus, por intermédio de Cristo e de seus companheiros.

Os **Exercícios**, elaborados para um universo europeu, passaram a ser utilizados para a conversão do gentio, sendo utilizados como parte do processo de catequização que guiava as criaturas perdidas do rebanho a se reencontrarem com Deus. O ideal de Cruzada, enquanto combate contra hereges e infiéis, transparece na sistematização dos **Exercícios**, que

³² Barthes adverte que: "les **Exercices** D'Ignace sont fondés en écriture. Il n'est pas nécessaire d'être jésuite, ni catholique, ni chrétien, ni croyant, ni humaniste, pour s'y intéresser." BARTHES, Roland, *Sade, Fourier, Loyola*, p. 46.

repetiam no plano religioso, a fidelidade dos cavaleiros para com o rei (Deus), modelo este sugerido explicitamente.

Loyola, ao concluir o roteiro para as reflexões da primeira semana dos Exercícios, complementa suas observações realizando adições para que o exercitante pudesse fazer melhor as suas práticas e assim encontrar o que desejava. Aconselha o fundador da Companhia, o seguinte procedimento:

"Quando acordar, sem me deter em pensamentos distrativos, pensarei logo no assunto de contemplação do exercício da meia-noite, excitando-me à confusão por meus pecados tão numerosos. Propor-me-ei algumas comparações, como por exemplo, a de um cavaleiro que se encontrasse diante do seu rei, e de toda a corte, envergonhado e confundido, por haver ofendido enormemente aquele de quem antes recebera numerosos benefícios e favores"³³.

O ideal de conduta a ser seguido é o de obediência. Aquele que pratica os **Exercícios** deve ter consciência de que as reflexões, apesar de se dirigirem ao plano espiritual, tomam como pressuposto as condições terrenas de ordenamento social.

Os **Exercícios Espirituais**, elaborados por Loyola, através de interrogações, tinham como objetivo auxiliar o penitente a ordenar a sua vida, a **"examinar a consciência, meditar, contemplar, orar vocal ou mentalmente e outras atividades**

³³ SANTO INÁCIO, **Exercícios Espirituais**, p. 57-58.

espirituais"³⁴, a fim de tirar "*todas as afeições desordenadas*"³⁵, em relação a Deus, que deveriam ser o centro de todas as suas atividades³⁶.

As quatro partes constituintes dos **Exercícios** enfatizavam, como exemplo, a "*vida de Nosso Senhor Jesus Cristo*" em cada uma de suas fases, as quais deveriam servir de modelo para a vida prática do exercitante e de toda a humanidade cristã.

Loyola, de forma clara e objetiva, definia que a força motriz do processo de reaproximação da criatura com o criador era o da conversão para uma vida regrada, a qual estava na base do processo educacional do indivíduo que era também a do jesuíta. Seguindo uma proposta rígida de conduta, o modelo deveria ser reproduzido. Esta missão deveria ser conduzida e impulsionada pelos reis escolhidos por Deus que, ao conquistarem a terra de infiéis, possibilitavam a reunião de toda a humanidade com o seu criador, que Portugal com seus olhos bem abertos visualizou³⁷.

³⁴ *ibidem*, p. 11.

³⁵ *ibidem*, p. 12.

³⁶ Barthes identificava quatro categorias de discurso na obra de Loyola. BARTHES, Roland, *op. cit.*, p. 49.

³⁷ SANTO INÁCIO, *op. cit.*, pp. 65-66.

Aquele que guiava o exercitante³⁸ deveria ser um facilitador da ação do Criador com a criatura e vice-versa. A meta era reestabelecer a ordem primordial, perdida com o afastamento do Criador, sendo que a criatura deveria mostrar essa alteração, inclinando-se para a luz divina e para uma nova vida espiritual, muito próxima daquela descrita no Gênesis³⁹.

É importante destacar que, o pressuposto para compreender a existência humana nos **Exercícios** estava atrelado à concepção bíblica de que as criações divinas foram concebidas para louvar a Deus. Assim, o princípio fundamental do modelo ideal, salientado por Loyola, entendia que o **"homem é criado para louvar, reverenciar e servir a Deus Nosso Senhor, e assim salvar a sua alma"**. Por conseguinte, as demais coisas terrenas são concebidas como um elo de aproximação do homem com o ente divino, pois são **"criadas para o homem"**, a fim de **"que o ajudem a alcançar o fim para que é criado"**, que é servir a Deus e privando-se **"delas tanto quanto dele o afastem"**⁴⁰.

³⁸ Os exercícios poderiam ser recebidos por intermédio de um religioso, ou realizados de forma direta pelo exercitante, daí sua exposição pedagógica e minuciosa. Pela ocasião da elaboração dos **Exercícios Espirituais**, a Companhia de Jesus não existia, portanto, o caráter aberto para qualquer religioso servir como mediador. Com a fundação da Companhia, esta função passa a ser exercida pelo jesuíta.

³⁹ ibidem, p. 21.

⁴⁰ ibidem, p. 28.

O mundo natural como parte do processo de ascese, se manifestava de maneira a confirmar o criador. A natureza assumia, momentaneamente, sensibilidades que reforçavam a existência divina. Tendo como pressuposto a natureza como parte do processo de ascese, é que se deve compreender a ressonância das metáforas correlatas aos elementos naturais que dão sustentação à praxis jesuítica.

É com alegria e esperança que Antônio Pires⁴¹ ressaltava o comportamento de um chefe indígena, que ao desejar a ação catequética jesuítica, afirmava:

"Vinde, muito folgo com vossa vinda, alegro-me muito com isto os caminhos folgam, as ervas, os ramos, os pássaros, as velhas, as moças, os meninos, as águas, tudo se alegra, tudo ama a Deus"⁴².

Os Exercícios, enquanto diálogo com Deus, eram a confissão explícita de um pecado, o rompimento com Deus e a negação do divino ou do distanciamento em relação ao Criador⁴³. Esta questão ocupou a atenção da Igreja durante o período final da Idade Média, que entendia a confissão como uma forma de exercer um controle social mais ativo⁴⁴.

⁴¹ Antônio Pires nasceu em Castelo Branco, Portugal, nos idos de 1519. Entrou para a Companhia, já Padre, a 6 de Março de 1548. Chegou ao Brasil em 1549. Faleceu na Bahia a 27 de Março de 1572.

⁴² Carta do P. Antônio Pires aos Padres e Irmãos de Coimbra. [Aldeia de Santiago], Baía, 22 de outubro de 1560, in LEITE, Serafim, op. cit., vol. III, p. 313.

⁴³ SANTO INÁCIO, op. cit., p. 50.

⁴⁴ Para uma discussão aprofundada sobre a importância da confissão dentro do período ver DELUMEAU, A Confissão e o Perdão. pp. 13-96.

Dentro desta conjuntura histórico-social, os **Exercícios** podem ser classificados como parte de uma preocupação religiosa e cultural da Igreja Católica, que surgiu após o Concílio de Latrão IV (1215), o qual definia a obrigatoriedade da confissão anual para todos os cristãos. Os diversos manuais produzidos no período, visando a nortear as confissões ou a elaborar modelos de conduta, demonstram que dentro dos limites do catolicismo a questão não foi marginal, pois estes escritos definiam a inserção direta da Igreja na sociedade, regulando-a em função do modelo controlador cristão. Delumeau, ao analisar a documentação do período, no que se refere às práticas religiosas, destaca que há uma abundância documental, basicamente normativa, que tinha por meta indicar aos padres "***como confessar e aos fiéis como confessarem-se***"⁴⁵.

Este ponto comum, de que o homem era um pecador pela sua condição mundana, da qual a confissão nada mais era do que um passo para a conversão, revela que o catolicismo esperava uma mudança de conduta, que os **Exercícios** reforçavam e tomavam como base para alcançar Deus. Aquele que procurava realizar os **Exercícios**, exteriorizava o seu discernimento e o arrependimento de uma vida pecadora.

⁴⁵ DELUMEAU, op. cit., p. 9.

Para trilhar de novo, os caminhos do reencontro, o exercitante deveria ser acompanhado por um guia, a fim de conseguir a ascensão e obter o perdão. Esta situação era comum a todos os homens e por extensão, condição do gentio, que não tinha nenhum conhecimento de Deus. Contudo, o ato voluntário, que muitos empreendiam para esta confissão, era visto como vantajoso, pois demonstrava um reconhecimento íntimo e um preparo para receber o Santíssimo Sacramento. Deus já teria tocado a alma daquele que assim procedia, apontado para uma conversão na iminência de se concretizar.

Entendendo que a consciência possuía livre arbítrio para optar entre os espíritos do Bem ou do Mal, que tendia a conduzir a consciência, cada um em sua direção, o praticante é impelido a agir, tendo que guiar seus pensamentos para a purificação e a confissão.

O gentio, por sua condição natural, encontrava-se perante esta decisão fundamental para sua salvação e não tinha consciência para fazê-lo por si só. Necessitava de alguém que o conduzisse em direção ao Bem, que facilitasse o seu acesso ao contato com Deus.

Os **Exercícios Espirituais** pressupunham ainda uma ação contida principalmente na fala.

"Não devemos dizer nenhuma palavra ociosa. Por palavra ociosa entendo aquela que não tem utilidade nem para mim, nem para outrem, nem se ordena a tal fim. De forma que não é palavra ociosa falar daquilo que aproveita, ou se diz com intenção de aproveitar à própria alma, ou à de outro, ao corpo ou aos bens temporais, mesmo que se fale de assuntos estranhos à própria profissão, como um religioso a tratar de guerras ou de comércio"⁴⁶.

Desta forma, aquele que aplica e aquele que recebe devem ser o mais objetivos possível em suas palavras. A fala é o dom divino que tem por intuito celebrar o ente divino. Logo, todo e qualquer discurso deve estar circunscrito na sua utilidade celebrativa de louvor.

O cenário para os contatos com Deus são sugeridos normalmente, no preâmbulo de cada um dos **Exercícios**. Ele permite compreender um processo de composição do espaço via imaginário, que tenta reconstruir um espaço ou idealizá-lo concretamente com precisão em nível temporal⁴⁷.

O lugar concreto é um lugar ideal e está associado ao espaço sagrado, templos, montes, sinagogas, aldeias, que permeiam as passagens bíblicas escolhidas para a reflexão, e

⁴⁶ SANTO INÁCIO, op. cit., p. 37.

⁴⁷ BARTHES, Roland, op. cit., p. 54.

principalmente aqueles que Cristo percorreu durante sua vida são um espaço convertido⁴⁸.

Imaginar o local na sua concretude, dimensão, sons, odores é fundamental. O esforço, solicitado por Loyola, dirige-se no sentido de conferir a aproximação mais fiel, para sensibilizar o exercitante a promover a sua reordenação com Deus. O mundo natural era o meio que fornecia os elementos palpáveis para a transformação, onde a disciplina da imaginação era fundamental para sustentar a meditação⁴⁹.

O exercitante, ao realizar os **Exercícios**, confirmava a posição de inferioridade e dependência de Deus proveniente do pecado original e da perda do Jardim do Éden. A presentificação do pecado aprofundava o sentimento de dor e culpa associando sua dor com a de Cristo. Isto significa que a imagem de Cristo na cruz confirma que a vida humana só foi possível com a morte temporal do Salvador que morreu pelos homens⁵⁰.

O homem que não praticasse os **Exercícios**, estava na iminência de precipitar-se no inferno. Sua ação, mesmo que tardia, enquanto exercitante, apontava para um reordenamento

⁴⁸ SANTO INÁCIO, op. cit., p. 44 e 65.

⁴⁹ ibidem, p. 55.

⁵⁰ ibidem, pp. 46-48.

salvacionista, não só do ser humano, mas do próprio gênero humano que se encontrava em situação análoga.

Estes elementos norteadores que conduziam a ação dos jesuítas, no contexto brasileiro, assumiram nuances peculiares. Aqueles que recebiam a palavra sagrada deveriam compreender a ação divina sobre toda a humanidade como um ato benevolente, responsável pela articulação do sincronismo do mundo por Deus, sendo que o mundo natural era o meio pelo qual vínculos correlacionais eram construídos.

Os povos recém-descobertos eram vistos pelos jesuítas como seres mergulhados numa cegueira nociva que, após a morte, desceriam ao inferno e por isso necessitavam de um cuidado específico para alcançar a salvação. Com efeito, conforme aborda Silva Dias:

"Havia agora a certeza de que o Evangelho ainda não fora anunciado a todos os homens. E não podia deixar de ser dramático, à luz das concepções teológicas dominantes, que nem a todos os homens tivesse sido dada a oportunidade de se salvarem através do baptismo"⁵¹.

As dificuldades eram muitas e a exigüidade de recursos, que afligiam os jesuítas, tende a comparar-se com aquelas que o casal Maria e José padeceram em sua viagem por terras estranhas: fome, sede, calor, frio, injúrias e afrontas.

⁵¹ DIAS, J. S. da Silva, op. cit., p. 48.

Nos discursos produzidos nas cartas, percebe-se que a argumentação principal se dirige no sentido de persuadir e demonstrar ao leitor que a ação missionária era possível e benéfica, por decorrência necessária. Todos os cristãos deveriam realizar a aproximação do gentio com Deus.

Nóbrega, com muita astúcia, utilizava-se deste argumento para evidenciar a atuação jesuítica, logo na primeira carta após sua chegada à Bahia:

"é gente que nenhum conhecimento tem de Deus, nem ídolos, fazem tudo quanto lhe dizem"⁵² .

Os símbolos religiosos, utilizados para remeterem à associação com Deus, nesse primeiro contato cultural, envolviam diretamente elementos da natureza, geralmente em função dos atributos que Cristo recebeu do Pai divino. A natureza era cenário e meio para que a mensagem catequética se realizasse. E, conforme observou Theodoro, ao analisar **Exercícios Espirituais**,

"A relação entre imagem, pensamento e palavra constituem a memória como sistema capaz de criar analogia entre signos de poder"⁵³ .

⁵² Carta do P. Manuel da Nóbrega ao P. Simão Rodrigues. Baía [10 de abril] de 1549, in LEITE, Serafim, op. cit., vol. I, p. 111.

⁵³ THEODORO, Janice, op. cit., p. 59.

A interferência divina, sempre presente como reforço para a ação missionária, servia como exemplo de aceitação da prática jesuítica na expansão da fé católica e da catequização. Reiteradas vezes, fatos das atuações do inaciano são associados ao desejo divino que se exteriorizava, via de regra, através da natureza para confirmar os benefícios advindos da introdução da fé católica ou para condenar aqueles que se afastam dela.

O controle da natureza por Deus conduzia à efetivação da grande obra de catequização. Os condicionantes do meio físico impunham uma barreira difícil de ser transposta pelos homens dos Quinhentos, e podiam levar à morte toda a tripulação das naus. Contudo, se esta embarcação fosse responsável pela divulgação da palavra divina, a intervenção miraculosa do ente divino se apresentava, conduzindo os jesuítas à realização de seu objetivo. Levou **"N. Senhor [a embarcação] contra vento por aquela boca estreita(...)"**⁵⁴. A salvação do navegante da fé acenava como uma salvação maior, a de toda a humanidade ainda não convertida.

⁵⁴ Carta do P. Brás Lourenço aos Padres e Irmãos de Coimbra. Espírito Santo, 26 de março de 1554, in LEITE, Serafim, op. cit., vol. II, p. 42.

Os anseios e desejos dos loiolanos, portanto, são reforçados por dádivas que favorecem a prática religiosa. Via de regra, a manifestação divina se fazia concreta através dos elementos da natureza necessários à expansão da atividade de catequização. Irmão Vicente Rodrigues⁵⁵ relata que:

"Estando los Padres en Puerto Seguro fundando una casa, no aviendo agua que fuese buena para beber deseavan ahí cerca una fuente. Quiso Dios que en esta conjunción caió hum monte, y con el abrir de la tierra se abrió la más fesca y hermosa fuente que ai en aquella tierra. Y proque la casa, que fundavan, es de la invocación de nuestra Sennora, se llama la dicha fuente, entre los christianos y gentiles, "la Fuente de la Señora"⁵⁶ .

A fonte aberta não propicia somente a ação divina, enquanto símbolo; mas concretiza a transmutação que um elemento natural pode ter ao deixar de ser uma água comum para ser **"fonte de saúde aos enfermos"**, que os jesuítas entendem como decorrência da sua chegada⁵⁷ .

Antônio Pires baliza a diferenciação das Terras de Santa Cruz entre, antes e depois dos jesuítas. O marco

⁵⁵ Vicente Rodrigues nasceu em Portugal nos idos de 1528. Entrou para a Companhia 16 de novembro de 1545 e seguiu para o Brasil na primeira expedição. Faleceu no Rio de Janeiro a 9 de junho de 1600.

⁵⁶ Carta do Ir. Vicente Rodrigues por Comissão do Governador do Brasil Tomé de Sousa ao P. Simão Rodrigues. Baía, maio de 1552, in LEITE, Serafim, op. cit., vol. I, p. 321.

⁵⁷ Antônio Pires menciona: "Ha hecho hazer una hermita allí, a la qual la gente es muy devota y es muy visitada de romerías. Díze-se por toda la costa que una fuente que se abrió después de la fundación de la hermita da salud a los enfermos". Carta do P. Antônio Pires aos Padres e Irmãos de Coimbra. Pernambuco, 2 de agosto de 1551, in LEITE, Serafim, op.cit., vol. I, p. 260.

jesuítico transformador é exaltado pela própria natureza que exterioriza a aprovação de Deus, em relação à prática missionária. Assim afirmava o Irmão aos seus pares de Coimbra:

"Esta capitania [Pernambuco] é terra de muito tráfego e onzenas e outros peccados, que á força de virtude se hão de tirar e não com meu exemplo. Já agora dizem que se vão tirando e eu tenho ouvido dizer a homens que têm os olhos alum tanto abertos, que depois que a ella viemos, das dez partes dos peccados que nella havia, as oito são fóra. E assi havia quatro ou cinco annos que não chovia nella, e este anno choveu tanto e recolheram tanto mantimento que é pasmo, e já os da terra se vão persuadindo que por causa dos peccados não chovia: louvam muito a Deus"⁵⁸ .

A noção dualística entre um mundo material, mau por excelência, oposto a um mundo espiritual, bom, que ora se manifestava, permeia o discurso e a mentalidade do jesuíta. A criação das coisas naturais só são qualificadas como boas, caso sejam identificadas com Deus, recebendo a dádiva da intencionalidade divina. O jesuíta entende a sua prática umbilicalmente ligada às atuações divinas na natureza, devido ao convívio de integração espelhado na vida de Cristo.

As imagens simbólicas atribuídas a Jesus na sua atuação junto ao gentio, para a propagação da seita cristã, seriam recuperadas totalmente pois, o gentio dos primeiros anos do

⁵⁸ Carta do P. Antônio Pires, Pernambuco, 5 de junho de 1552, in Cartas Avulsas, vol. 2, p. 149.

cristianismo era tão hostil quanto aqueles encontrados nas novas terras. A ação benéfica de Cristo reside também em poder converter elementos do mundo natural em produtos diferentes da sua existência primeira. Assim, o jesuíta associou à sua prática por um processo de concatenação direta, ora a figura de um pastor, ora a de um agricultor, sintetizando nestas imagens o dom ofertado por Deus para a ação do homem junto à fauna e à flora.

O elemento indígena assume, dentro desta leitura, várias representações simbólicas: ovelhas perdidas, uvas de uma vinha que não produz bons vinhos, metáforas comuns e densas de significados, que além de se associarem aos escritos sagrados, revelam como uma mentalidade jesuítica construiu ligações para unir os dois mundos, utilizando-se da natureza empírica que confirmava as verdades das Escrituras Sagradas. Rui Pereira⁵⁹ relata aos Padres e Irmãos de Coimbra que:

"quantas razões temos de nos alegrar vendo que, além do fruto dos nossos trabalhos que na glória esperamos, vemos na terra criarem-se tantas plantas para o céu, e que gosta Deus delas tanto que parece que antes de serem de vez as colhe, e que não pode esperar dilação!"⁶⁰ .

⁵⁹ Rui Pereira nasceu em Braga, Portugal, nos idos de 1533. Entrou na Companhia a 23 de março de 1550. Chegou ao Brasil em 1559. Faleceu em data desconhecida.

⁶⁰ Carta do P. Rui Pereira aos Padres e Irmãos de Portugal. Baía, 15 de setembro de 1560, in LEITE, Serafim, op. cit., vol. III, p. 298.

Tanto a terra como o céu eram povoados pelo mundo natural, com plantas de espécies variadas na terra, mas plantas iguais no céu.

A Bíblia, de maneira figurada, identificava o povo de Deus como ovelhas, e aqueles destinados ao cuidado delas, como pastores. A associação do jesuíta com a figura dos guardadores de rebanhos é uma imagem comum dentro das cartas, sendo que o gentio é inúmeras vezes classificado com um ser afastado do rebanho do Senhor.

Pedro Fabro salienta que a função dos jesuítas associa-se àquela em que Deus declara, em Jeremias⁶¹, que o papel do pastor é se espalhar **"sobre as nações, e sobre os reinos, para arrancares e destruíres, para arruinares e dissipares, para edificares e plantares"**⁶².

Os jesuítas, identificando-se com a imagem do pastor Jeremias, que demonstra ser **"uma cidade fortificada, como uma coluna de ferro e como um muro de bronze, sobre toda esta terra(...)"**, lançam as bases para que o catolicismo seja construído no Novo Mundo, funcionando como um cimento para a construção do edifício da cristandade.

⁶¹ Je. 1:10

⁶² Carta de D. Pedro Fernandes ao P. Simão Rodrigues, Baía, julho de 1552, in LEITE, Serafim, op. cit., vol. I, p. 358.

Uma segunda associação da metáfora do pastor advinha da figura de Cristo, enquanto pastor de Deus na Terra. Os loiolanos companheiros de Cristo eram herdeiros de seus atributos, pois todas as imagens convergiam para um único ponto, Deus.

Nas Epístolas⁶³, Pedro referindo-se à união íntima com Cristo, ressalta esta imagem aos homens dissociados do filho de Deus, afirmando que:

"Porque vós [humanos] éreis como ovelhas desgarradas, mas agora vos convertestes ao pastor [Cristo] e bispo das vossas almas".

Essa identificação de Cristo como pastor, segundo São João⁶⁴, tinha sido sugerida por Jesus, ao afirmar:

"Eu sou o bom pastor. O bom pastor expõe a sua vida pelas suas ovelhas", concluindo que "Eu sou o bom pastor, conheço as minhas [ovelhas], e as minhas [ovelhas] conhecem-me."

Os jesuítas, enquanto companheiros de Cristo, configuraram-se como parte dos atributos que aquele possuía, aptos e qualificados portanto, a pastorear o rebanho do Novo Mundo, servindo de meio para a promessa de Deus, que dizia:

⁶³ 1 Pedro 2:25

⁶⁴ Jo. 10:11;14

"Eis que eu mesmo irei buscar as minhas ovelhas e as visitarei. Assim como um pastor visita o seu rebanho no dia em que se acha no meio das suas ovelhas [depois que andaram] desgarradas, assim eu visitarei as minhas ovelhas, e as livrarei de todos os lugares por onde tinham andado dispersas no dia de nublado e de escuridão"⁶⁵.

O atributo de pastor não advém da condição de missionário, mas sim da proposta de conversão que este pretendia realizar. Conforme sublinha Azpilcueta Navarro⁶⁶, a persistência dos costumes gentios era decorrente da ausência de

"pastor que os metesse no curral da vida cristã, que é caminho de ouro, que é a glória onde nós todos esperamos de ir..."⁶⁷.

Por decorrência, o jesuíta é o meio pelo qual se efetiva, segundo Anchieta, a ação do Senhor que

"por sua misericórdia e bondade infinita quer reduzir algumas destas ovelhas perdidas ao rebanho de sua Igreja, e isto não com pequeno trabalho que com eles temos, predicando-lhes continuamente e trazendo-os por quantas vias podemos, porque es esta gente tão indômita e bestial, que toda sua felicidade tem posta em matar e comer carne humana, do qual pela bondade de Deus tenemos apartados estes:..."⁶⁸.

⁶⁵ Ez. 34:11-12

⁶⁶ Juan de Azpilcueta Navarro nasceu em Navarra entre 1521 e 1523. Entrou na Companhia a 22 de dezembro de 1545 e embarcou junto com a primeira expedição para o Brasil. Faleceu na Bahia a 30 de Abril de 1557.

⁶⁷ Carta do P. João de Azpilcueta Navarro aos Padres e Irmãos de Coimbra. Baía, 28 de março de 1550, in LEITE, Serafim, op. cit., vol. I, p. 178.

⁶⁸ Carta do Ir. José de Anchieta [Ao P. Inácio de Loyola?], Piratininga [setembro de] 1554, in LEITE, Serafim, op. cit., vol. II, p. 120.

Os indígenas, considerados "*ovelhas perdidas*" as quais Deus quer incorporar ao rebanho da Igreja⁶⁹, conferem dilatada dimensão para a figura do pastor, que é o condutor dessa "*gente tão indômita e bestial*" ao "*curral da cristandade*".

A ovelha, dentre os animais, é mais vulnerável, por sua fraqueza e por sua incapacidade, de procurar alimentos sozinha, assim como de fugir de seus predadores. Desta forma, a ovelha é entendida pela falta de capacidade de agir de forma independente, assumindo além desta caracterização, e num sentido figurado, uma referência explícita às pessoas inocentes ou recém-convertidas, como exalta o Ir. Anchieta, ao afirmar:

"(...) já não é pouco fruto, antes o maior benefício de Deus, que entre tanta multidão de infiéis, algumas poucas ovelhas se abstenham ao menos de comer seus próximos."⁷⁰

As demais ovelhas, espalhadas e desgarradas, estavam também sujeitas a toda sorte de malefícios, inclusive aqueles provenientes do Diabo. Por isso, nas Epístolas, Pedro dedicava especial atenção aos deveres dos pastores e dos fiéis, ressaltando:

⁶⁹ Carta do Ir. José de Anchieta [Ao P. Inácio de Loyola?], in LEITE, Serafim, op. cit., vol. II, p. 120.

⁷⁰ Carta do Ir. José de Anchieta ao P. Inácio de Loyola. São Paulo de Piratininga [1 de setembro de] 1554, in LEITE, Serafim, op. cit., vol. II, p. 110.

"Sede sóbrios [pastores] e vigiai, porque o demônio, vosso adversário, anda ao redor, como leão que ruge, buscando quem devorar. Resisti-lhe, fortes na fé sabendo que os vossos irmãos, que estão espalhados pelo mundo, sofrem as mesmas coisas"⁷¹ .

O demônio, "*inimigo dos homens*", estava tão presente como Deus e era identificado normalmente como responsável pela não consecução da salvação humana; perspicaz e artiloso, ele atuava diretamente na sociedade para impedir o êxito das obras cristãs, das quais os pastores inacianos eram guardiões e defensores.

Esta analogia do índio como a ovelha sugere de maneira indireta uma forma de percepção mediatizada pela Bíblia, que identifica, naqueles que não são cristãos, as fraquezas humanas sujeitas ao demônio, sendo que a ação dos pastores de Cristo era, segundo o Pe. Rui Pereira, "*a restauração das ovelhas e castigo dos lobos*"⁷² .

O Ir. Antonio de Sá⁷³ , relatando suas atividades na aldeia de Vitória, Espírito Santo, traça na sua narrativa a composição de um quadro catequético, onde o divino e o demônio guerreiam. Exaltando os êxitos obtidos pela

⁷¹ 1 Pedro 5:8-9.

⁷² Carta do P. Rui Pereira aos Padres e Irmãos de Portugal, Baía, 15 de setembro de 1560, in LEITE, Serafim, op. cit., vol. III, p. 300.

⁷³ António de Sá nasceu pelos idos de 1537. Entrou na Companhia em 1559. Faleceu em data desconhecida.

conversão, Antonio de Sá ressalta a fúria do demônio, afirmando que este andava

"muito raivoso e indignado por ver que lhe temos [jesuítas] levado este ano tão grande prenda de almas, que na mortandade passada depois de ser batizadas levou o Senhor para si".

Todavia, a persistência do demônio continuava, não deixando de existir com as conversões "*in extremis*". Todo o ato de expansão da cristandade deparava com a presença de um demônio atuante. Isto leva o missionário a afirmar que:

"Mil impedimentos há posto o inimigo para que esta Aldeia de Vasco Fernandes não se ponha por obra, porque como determinamos de residir nela teme já a perda que há de receber com nossa [jesuítas] estada, ... "74 .

A escolha do sítio para Igreja e a casa jesuítica era de forma simbólica, o triunfo da cristandade contra o demônio. Deus vencia o Diabo na terra dos brasis.

A presença de forças malignas nestas terras não impunha somente transtornos em nível material. Azpicuelta Navarro enfatiza esta ascendência demoníaca sobre o gentio, afirmando:

⁷⁴ Carta do Ir. Antônio de Sá aos Padres e Irmãos da Baía, Espírito Santo, 13 de junho de 1559, in LEITE, Serafim, op. cit., vol. III, p. 45.

"Tem o Demônio muito domínio nelles, o qual dizem algumas vezes lhes apparece visivelmente e que lhes dá e atormenta outras vezes asperamente. Nosso Senhor nos livre de suas mãos"⁷⁵ .

O Diabo, tão onipresente quanto Deus, estava dissimulado em multiformas, controlando uma série de entidades negativas que coabitam com os homens.

A ação jesuítica tinha salutar importância nessa luta terrena contra inimigos da cristandade, por vezes invisíveis. A tarefa do missionário jesuíta era lutar contra o demônio, que reinava num meio inóspito, influenciando desde a população que habitava a região, até a natureza. Seu fim último era purgar os males brasílicos.

Diego Laynes, por ocasião de sua investidura no cargo de Prepósito Geral da Companhia de Jesus, destaca a importância da obra jesuítica:

"A importância da obra se vê quanta seja, tratando não somente de conservar e ajudar os cristãos que já na fé tem princípio de sua salvação, como por aqui se faz, porém ainda de trazer muitos outros de novo, que do todo eram servos do demônio, e como ele filhos da ira e da perdição, ao estado da liberdade santa, e adoção dos filhos de Deus, e herdeiros com Cristo nosso Senhor de seu reino e felicidade eterna"⁷⁶ .

⁷⁵ Carta do P. João de Azpilcueta Navarro da cidade do Salvador do ano 1551, in Cartas Avulsas, vol. 2, p. 97.

⁷⁶ Carta do P. Diego Laynes aos Padres e Irmãos do Brasil e da Índia. Roma, 1º de dezembro de 1558, in LEITE, Serafim, op. cit., vol. III, p. 8, José Maria Paiva identifica esta concepção, como uma pastoral legalista, cabendo aos jesuítas "retirá-los [indígenas] da jurisdição do demônio e inserí-los na comunidade cristã ou, pelo menos, emprestar-lhes o

Em contrapartida, a imagem do pastor é caracterizada por uma vida difícil, pois deve cuidar para que suas ovelhas obtenham alimento e água, além de protegê-las dos seus predadores, para que não se tornem presas de animais ferozes. Muitas vezes, expondo-se às alterações climáticas e a perigos incomensuráveis, o pastor luta para manter o rebanho unido, gastando parte do seu tempo na procura daquelas ovelhas que se desgarraram ou se perderam, e é assim que a maioria dos relatos caracteriza a atividade missionária. A catequização se consubstancia, via de regra, pelo mundo natural.

O Pe. Azpilcueta Navarro, por ocasião de sua viagem a Porto Seguro, relata aos Padres e Irmãos de Coimbra, os perigos incomensuráveis para a ampliação da doutrina católica. Utilizando as imagens do pastoreio, destaca:

"Dali também ia visitar algumas aldeias ao derredor. Indo uma vez me houvera de afogar em um rio em o qual há pouco tempo que se afogou um Frade de Santo Antonio que ia desta mesma capitania pregar no sertão. Passei assaz de perigo por ser o rio mui corrente e enganoso de passar. Outra vez íamos a Vicente Rodrigues e levávamos em nossa companhia uma língua; fomos a umas aldeias alongadas que ainda não tínhamos visitado e no caminho passamos assaz trabalho e perigo, por nos ser necessário andar de noite algumas vezes e por matos, porque

figurino cristão, de modo que ao menos o território fosse legalizado". PAIVA, José M., op. cit., p. 62.

cá não há os caminhos de Portugal e há nelles muitas onças e outras feras". ⁷⁷

O Irmão Pero Correia, em carta ao Pe. Belchior Nunes, de 8 de junho de 1551, relata, por sua vez, a vida difícil de missionário na jornada para divulgação da fé católica, que começa com o preparo dos meios de transporte:

"Em esta jornada que fizemos, fomos alguns oito ou nove dias por um rio abaixo em casca de pau, e primeiro que tirássemos as cascas em que havíamos de embarcar se nos gastou o mantimento, porque nos pussemos a fazer almadias de um pau molle, e quebraram-se depois de feitas"⁷⁸ .

Os caminhos para conduzir as **"ovelhas perdidas"** ao **"curral da cristandade"** não eram tampouco fáceis de serem ultrapassados. Ressaltando-se a fragosidade da terra, os loiolanos evidenciaram as dificuldades em atravessá-la. Guerreiros do espiritual, lutavam contra as diversidades naturais do temporal.

A natureza inóspita impunha ao pastor barreiras concretas, que só a fé impelia à ação. António Blazquez, relatando a visitação feita à aldeia do Espírito Santo, na Bahia, destaca que para a realização e celebração do Senhor

⁷⁷ Carta do P. João de Azpilcueta Navarro da cidade do Salvador do ano 1551, in **Cartas Avulsas**, vol. 2, pp. 95-96.

⁷⁸ Carta do Ir. Pero Correia ao P. Belchior Nunes Barreto, Coimbra, São Vicente, 8 de junho de 1551, in LEITE, Serafim, op. cit., vol. I, pp. 220-221.

e do Espírito Santo foi necessária uma caminhada de seis léguas:

" ... de aqui desta ciudad [Baia], el camino es parte por arenales, parte por lamaçales y charcos, el qual no se puede en ninguna manera andar sino descalços, que para gente poco devota no es pequeno impedimiento para dexar de lo hazer;... "79 .

Como se não bastassem os empecilhos e as precariedades para a construção do edifício da cristandade, existiam ainda as deficiências da manutenção durante as investidas pelo sertão. Os caminhos contribuía no sentido de dificultar a atividade do inaciano. Perigos incomensuráveis são vislumbrados, conforme afirma Pero Correia na mesma carta de 8 de junho de 1551:

"E assim fomos nosso caminho passando por aquele rio passos muito perigosos de saltos muitos que tinha em lugar de pedra, e a fome apertava conosco e comíamos alguns palmitos cozidos em água tal e algumas frutas bem desengraçadas, de maneira que quando chegamos a povoado levamos as cores muito demudadas"80 .

As armadilhas dos caminhos são intensificadas com a iminência da falta de alimentos para os andarilhos da fé. A fome, tão temida quanto os caminhos era no âmbito do vivencial a barreira mais difícil de ser transposta.

⁷⁹ Carta do P. Antônio Blazquez ao P. Diego Mirón. Baia, 31 de maio de 1564, in LEITE, Serafim, op. cit., vol. IV, p. 60. Ver também sobre o mesmo tema Carta do P. Antônio Blazquez ao P. Diego Mirón. Baia, 15 de setembro de 1564, in LEITE, Serafim, op. cit., vol. IV, p. 73.

⁸⁰ Carta do Ir. Pero Correia ao P. Belchior Nunes Barreto, Coimbra, São Vicente, 8 de junho de 1551, In LEITE, Serafim, op. cit., vol. I, pp. 220-221.

O Irmão Diogo Jácome⁸¹, em carta aos Irmãos de Coimbra, revelava as dificuldades da prática missionária no Novo Mundo, quase desconhecida daqueles que viviam num universo em que as esmolas dos devotos supriam a deficiência alimentar. Assim se pronunciava o loiolano aqui residente:

"Por estes caminhos padeceram os Irmãos com o Padre muito detrimento além do cansaço do caminho que levaram passando por rios a nada despídos, que dizem os Irmãos que entangessiam com o frio; e não tão somente isto mas muita fome em extremo, que não comião senão palmitos que achavam pelo mato com outras frutas de mais poco substância sem terem nem um grão de farinha de que lá chamais de pau."⁸².

A atividade jesuítica era o palco de inúmeras privações, provações que constantemente o inaciano sofria na pregação da fé católica. Cada vitória contra a fome e o mundo natural confirmava indiretamente o domínio de Deus sobre a criação.

Os jesuítas eram sempre colocados à prova sendo a água a mais constante e sugerida em todos os discursos. A necessidade de deslocamento por terra ou mar fazia com que o inaciano enfrentasse ora um rio colossal, ora tempestades mortais, situações marcadas por um padecimento em nome da fé, que poderia ser amenizado com a interseção divina.

⁸¹ Diogo Jácome nasceu em Portugal e veio na primeira expedição para o Brasil. Faleceu no Espírito Santo a 10 de abril de 1565.

⁸² Carta do Ir. Diogo Jácome aos Padres e Irmãos de Coimbra. [São Vicente junho de 1551], in LEITE, Serafim, op. cit., vol. I, p. 245.

Além disso, o tratamento médico das feridas destes pequenos animais fracos e inocentes, como eram vistos pelos loiolanos, era necessária, revelando outra faceta da dedicação missionária. A imagem do pastor é a de um homem bravo e valente, persistente e engenhoso, que antes de tudo pensa com zelo no bem-estar do seu rebanho. Tomando a iniciativa de se deslocar das terras européias para terras desconhecidas, demonstravam ser prestimosos na procura dos necessitados e constituíam-se como modelos completos de uma conduta cristã pastoral.

A despeito disto, nem sempre a perseverança marcou a tônica do pastorear as ovelhas. Dificuldades e provações conduziram a um desânimo, revelado por alguns sinais de cansaço, logo após a euforia dos primeiros anos⁸³.

Esta decepção, muitas vezes rotineira na prática jesuítica, consubstanciava-se através das visões do mundo natural. A não consecução dos objetivos previstos, sinalizados pela hostilidade do indígena e marcados essencialmente pela persistência de um padrão comportamental

⁸³ Os sinais de cansaço variaram segundo cada autor das cartas, o que não permite definir uma data para a compreensão deste aspecto. Cada loiolano isolado na sua aldeia ou vila demonstrou um desencanto com o êxito da conquista, deixando entrever que para eles a conquista era frágil e efêmera, por isso as suas solicitações por novos missionários é uma constante.

não cristão, levaram, não raras vezes, a associar o comportamento indígena com aqueles praticados pelos animais ferozes e agressivos ao homem "*gente tan mala, bestial y carnicera*"⁸⁴ .

Caracterizados pela violência e agressividade para com os europeus, os jesuítas encontraram no mundo animal a exata medida simbólica que servia como elemento explicativo, facilmente assimilável, para delinear as similaridades do "Outro" - nativo -, mais próximo da natureza, do que da civilidade cristã européia.

As associações do indígena com os animais são variadas na sua representação metafórica. Tigres, leões e lobos são os animais mais utilizados para caracterizar a força, agressividade e antropofagia dos brasis, com quem os inacianos deparam. Assim se revela o sentimento dos jesuítas que invariavelmente estavam sujeitos às investidas

⁸⁴ Carta do Ir. José de Anchieta ao P. Diego Mirón. São Vicente, 8 de janeiro de 1565, in LEITE, Serafim, op. cit., vol. IV, p. 147. A associação com o comportamento animal não é atributo exclusivo de uma leitura do indígena. Baltasar Fernandes utiliza a mesma figura de linguagem para se referir aos colonos. Referindo-se aos indígenas pronuncia-se "Sam mui aborrecidos à gente branca, somente a nós, que os tratamos bem e os amparamos e livramos das unhas dos lobos, nos tem amor e se dam bem connosco". Carta do P. Baltasar Fernandes aos Padres e Irmãos de Portugal. São Vicente 22 de abril de 1568, in LEITE, Serafim, op. cit., vol. IV, p. 462.

dos índios que eram *"como tigres, que aora dan aquí, aora ally, y huiem con la presa en los dientes"*⁸⁵ .

No entanto, os desabafos provocados pelo ressentimento da capacidade do gentio em compreender a palavra de Deus e buscar a salvação não significaram um desestímulo ao trabalho missionário. O número reduzido de jesuítas foi um dos principais problemas enfrentados pelos inacianos. A diversidade de tribos, dispersas por várias aldeias, constituíram um dos grandes empecilhos a uma ação eficaz e ampla do plano catequético.

O Irmão Pero Correia relata com pesar a falta de jesuítas, ao Pe. Simão Rodrigues. Após ter visitado povoações indígenas em busca de um cristão que vivia entre o gentio da terra, há mais de oito ou nove anos, e seguindo em conjunto com o Pe. Leonardo Nunez e mais cinco Irmãos, desabafa afirmando que voltavam *"muito desconsolados por ver tantas almas perdidas por falta de quem as doutrine"*⁸⁶ .

As longas distâncias que separavam as aldeias das vilas impediam a divulgação da mensagem divina e o controle

⁸⁵ Carta do Ir. José de Anchieta ao P. Diego Mirón. São Vicente, 8 de janeiro de 1565, in LEITE, Serafim, op. cit., vol. IV, p. 172.

⁸⁶ Carta do Ir. Pero Correia ao P. Simão Rodrigues, São Vicente, junho de 1551, in LEITE, Serafim, op. cit., vol. I, p. 230.

efetivo sobre os hábitos, costumes e padrões comportamentais do indígena, dificultando a conversão que, antes de mais nada, deveria ser comprovada através de uma prática repetitiva de sujeição.

A ausência de novos agricultores, para a vinha do Senhor, foi sentida desde os primeiros contatos, quando se apresentou de maneira mais clara o contraste entre a quantidade imensa de almas indígenas na escuridão a serem convertidas, e a quantidade ínfima de operários para tamanha messe. O Ir. Pero Correia, com pesar, lamenta a exiguidade de vindimadores, para o Pe. Belchior Nunes Barreto, concluindo:

"Há cá tanta miséria que se as houvesse todas de escrever, sei que lhe poriam grande mágoa em seu coração; mas as maiores são as destas pobres almas que por todo este Brasil e toda esta costa se perdem, em que haverá mais de duas mil léguas, se tudo gente que não conhece a Deus. Ora pois, caríssimo Padre, em tamanha vinha bem há o que cavar, mas faltam os cavadores"⁸⁷ .

Faltavam lavradores para semearem as sementes da fé cristã na vinha do Senhor, ou como afirma o missionário Jorge Rodrigues, **"semear a semente da palavra de Deus"**⁸⁸ . Muito mais que uma metáfora, a simbologia utilizada pelos

⁸⁷ Carta do Ir. Pero Correia ao P. Belchior Nunes Barreto. São Vicente, 8 de junho de 1551, in LEITE, Serafim, op. cit., vol. I, p. 223.

⁸⁸ Carta do Ir. Jorge Rodrigues aos Padres e Irmãos de Coimbra. Ilhéus, 21 de agosto de 1565, in LEITE, Serafim, op. cit., vol. IV, p. 277.

inacianos para expressarem seus posicionamentos sobre a estratégia da Companhia revelava que as necessidades na colônia eram bem diferentes daquelas existentes na Europa, onde o solo europeu já tinha presente as raízes do cristianismo. Na Europa faltava somente acabar de cultivar para realizar a vindima e nas novas terras as sementes ainda tinham que ser deitadas a um solo pouco fértil, para começarem a nascer as raízes da cristandade.

A necessidade fazia com que a formação educacional do jesuíta, quanto às Letras fosse secundária, como destaca Azpilcueta Navarro:

"Approve a Deus Nosso Senhor que chegassem os Padres mandados dahi, e esperamos que façam grande fruto com os selvagens como fariam outros si tivessem muita caridade e castidade de par com as forças corporaes para suprir as necessidades de tantos. As letras são menos necessárias, bem que entre os Christãos e entre os mesmos Gentios conversos, sejam as letras precisas para a solução de casos diversos que entre elles se dão"⁸⁹ .

Nóbrega, compartilhando da mesma opinião, justificava tal posição afirmando que o indígena era **"todo papel branco e não há mais que escrever a prazer"**⁹⁰ .

⁸⁹ Carta do P. João de Azpilcueta Navarro da Índia do Brasil, 28 de março de 1550, in Cartas Avulsas, vol. II, p. 79.

⁹⁰ Carta do P. Manuel da Nóbrega ao Dr. Martin de Azpilcueta Navarro, Salvador 10 de agosto de 1549, in LEITE, Serafim, op. cit., vol. I, p. 142.

Estes posicionamentos, sem dúvida pragmáticos, entendem que para terras tão dilatadas, com duas mil léguas, ou mais, os cultivadores eram insuficientes. Precisavam de cristãos com uma vida regrada, independentemente de uma formação académica, para as mais diversas atividades como mencionava António Blazquez:

"arrancar los cardos y espinas, or en criar las nuevas plantas que crecen, ora en trajar que se tire coja algún fructo para el Señor"⁹¹ .

Vicente Rodrigues sintetiza e delinea a pluralidade dos papéis dos futuros jesuítas agricultores:

"uns orando, outros chorando, outros cozinhando, de maneira que com tudo ajudeis e socorrais a tão miserável perdida de estas almas redimidas com o sangue do benditíssimo Jesus"⁹² .

A associação com a figura do agricultor é sugerida através da atividade da vinicultura. Nas narrativas bíblicas a videira, que já estava presente na terra de Canaã, era difícil de ser cultivada, requerendo um cuidado especial para obter boas uvas. Como símbolo, a uva (videira) é em sentido figurado, mencionada no cumprimento da profecia dos

⁹¹ Carta do P. António Blazquez aos Padres e Irmãos de Coimbra. Baía, 9 de agosto de 1565, in LEITE, Serafim, op. cit., vol. IV, p. 186.

⁹² Carta do Ir. Vicente Rodrigues aos Padres e Irmãos de Coimbra. Baía, 17 de setembro de 1552, in LEITE, Serafim, op. cit., vol. I, p. 415.

últimos dias, quando Cristo recolhe as videiras que simbolizavam os seus inimigos⁹³.

O missionário, enquanto cultivador das vinhas, ou seja, dos inimigos/infiéis do Senhor, é responsável pela produção de boas uvas (cultivar/catequizar), para que estas produzam bons vinhos (a adoção do modelo cristão de conduta).

O projeto missionário, nesta perspectiva, via no gentio a representação do inimigo de Deus na iminência de precipitar-se no abismo infernal. Trata-se de uma visão salvacionista de missionários guerreiros. O pensamento jesuítico entendia sua obra como uma luta contra o indígena, contra o mundo natural, em prol de Deus.

Em sentido também figurado, os recursos utilizados pelos inacianos foram sempre manipulados no sentido de marcar a negatividade dos tempos que antecedem a ação missionária e os benefícios que advêm da conversão. O inimigo forte era paulatinamente destruído e a conquista era vista, passo a passo, nos escritos que construía uma alteração comportamental muito mais desejada do que consolidada.

⁹³ Apoc. 14:19,20 ; 19:11-16

A conversão fundamental para o êxito da Companhia é consubstanciada a partir da alteração comportamental do gentio. Esta mutação, antes de ser uma alteração rápida e concreta, foi percebida nas suas etapas parciais de adoção do modelo cristão, comprovadas principalmente no âmbito do mundo natural.

A religião católica, controladora do tempo e do espaço, ditava as normas para a ação do homem no mundo natural. A transformação do indígena de uma **"gente tão indômita e bestial"**, para um rebanho de ovelhas, era necessária e implicava uma alteração do aborígene em relação à natureza. Como observou Koshiha **" sob a aparência de queixa de um comportamento que desconhece o respeito a regras européias de boa conduta, oculta-se o sentimento de superioridade dos portugueses, que se colocavam como uma espécie de modelo ao qual se esperava ajustar-se o índio, para enfim admiti-lo como ser humanizado"**⁹⁴

Esta alteração, sinal concreto de uma batalha ganha, foi destacada com insistência. A mudança de comportamento em relação ao mundo natural é notada já por Azpilcueta Navarro, ao afirmar:

⁹⁴ KOSHIBA, Luis, A Honra e a Cobiça, p. 23.

"Em toda a semana se ocupam em fazer roças para mantimentos (que antes ão faziam senão as mulheres). Guardam os domingos como nós o melhor, de maneira que em tais dias não fazem obra servil. Aconteceu em um dia destes haver ido uma menina ignorantemente a roça a trabalhar e, começando a trabalhar, veio-lhe uma dor de barriga tão grande que houve logo tornar a casa. Entrando em casa, colo lhe disseram que era festa, achou-se culpada de haver ido a roça"⁹⁵.

A desobediência aos ditames impostos pelo comportamento cristão implicava uma punição pela afronta que representava a fé católica. O respeito aos desejos divinos era fundamental, principalmente no que tocava às celebrações cristãs. O não cumprimento trazia malefícios que eram utilizados como exemplos edificantes para comprovar a onipotência de Deus.

O Irmão Vicente Rodrigues enfatiza este aspecto afirmando:

"Algumas vezes vão às suas roças, que é o seu mantimento, ao domingo e festas, onde os mordem bichos assi como bibaras, das quaes alguns morrem. As quaes cousas e outras mais particulares lhe succedem em tempos que lhes dá muito que cuidar e tirar de seus erros,..."⁹⁶.

O modelo europeu de cristandade intervinha no ritmo da vida das tribos, reordenando-o e impondo limites e permissões ao tempo e ao espaço que se justificavam em função da religião. A Bíblia impunha o compasso da vida ao

⁹⁵ Carta de P. João de Azpilcueta aos Padres e Irmãos de Coimbra. Baía, 28 de março de 1550, in LEITE, Serafim, op. cit., vol. I, p. 179.

⁹⁶ De uma carta de Vicente Rodrigues da Bahia de Todos os Santos de 17 de Março de 1552, in Cartas Avulsas, vol. 2, p. 135.

mundo natural. Ser cristão era não só professar a fé católica, mas sobretudo estar atento a um conjunto de padrões impostos e definidos por Deus, desde a origem da humanidade. Ser cristão era não ir às roças aos domingos, pelo medo das punições divinas. Ser cristão era, sobretudo, aprender que a natureza deve ser cultivada, pois o cristianismo era uma civilização da cultura.

Essa simbologia, utilizada pela Bíblia e apropriada pelo pensamento jesuítico, tinha como objetivo principal e último dar orientação ao gentio para que ele pudesse ser inserido na civilidade cristã. A conversão significava não só introjetar bons hábitos de conduta moral católica, mas também uma nova relação com o mundo natural. A desordem do sistema do Novo Mundo aproximava-se do fim. A nova ordem era, a partir dos descobrimentos, a ordem católica, que se iniciava com a própria ocupação do espaço geográfico.

Em suma, o mundo natural para os primeiros jesuítas era uma realidade cotidiana indissociável da verdade absoluta de que Deus tinha sido o seu criador e deveria ser louvado por isso. O espetáculo da natureza, quando ocorria, se processava principalmente em função e no âmbito do divino, que dava eco à ação missionária. Por outro lado, a natureza

é algo que o loiolano tenta suportar, controlar ou vencer para a concretização do ato catequético.

2 - O MUNDO NATURAL CONVERTIDO

**Verel sucessivamente as pessoas.
Primeiramente os homens que vivem na face da terra,
tão diversos nos trajas e nas atitudes: uns brancos, outros negros;
uns em paz, outros em guerra; uns chorando, outros rindo;
uns com saúde, outros sem ela; uns nascendo outros morrendo etc.
Em segundo lugar, verel e considerarei como as Pessoas divinas,
assentadas no trono de sua divina Majestade,
contemplam na vasta superficie da terra todos os povos
mergulhados em tão profunda cegueira,
como morrem e descem ao inferno.**

Exercícios Espirituais - Santo Inácio de Loyola

A narrativa bíblica dos Gênesis concebe a vida do homem na Terra num local especial. O Jardim do Éden foi criado para que os primeiros seres humanos tivessem uma morada perfeita⁹⁷. O paraíso de delícias, que Deus plantou, foi destinado ao homem para que este o *cultivasse* e *guardasse* ⁹⁸.

⁹⁷ Gên. 2:8

⁹⁸ Gên. 2:15

Após a Queda, cabia ao ser humano realizar o cultivo das terras, sujeitar os espaços incultos, torná-los agricultáveis, uma vez que a sua nova condição era marcada pela necessidade do trabalho para obtenção dos alimentos. Conquistar o mundo natural era converter este mundo bruto e desordenado, "*in natura*", num espaço cultivado e religioso, ou seja, reunir e ordenar um mundo natural variado e útil às necessidades biológicas humanas, recriando o Jardim do Éden pelo engenho humano.

O antagonismo bíblico dos espaços amplia-se durante o período medieval, que os concebe de forma dual segundo a visão cristã. Sagrado e profano duelam no horizonte da cristandade. Como detecta Eliade ao analisar a essência das religiões,

"a revelação de um espaço sagrado permite que se obtenha um - <<ponto fixo>> -, e permite, portanto, a orientação da homogeneidade caótica, o <<fundar o mundo>> e viver realmente"⁹⁹

A habitação fixa é o início de um reordenamento da confusão advinda de uma mobilidade constante. O espaço da habitação que permite o cultivo é o ponto de partida e

⁹⁹ ELIADE, Mircea, O Sagrado e o Profano, p. 37.

chegada e *"comporta um aspecto sagrado pelo próprio facto de refletir o Mundo"*¹⁰⁰ .

A natureza convertida, compreendida pelo espaço civilizado dentro do contexto religioso cristão, é vista como uma reminiscência do espaço sagrado primordial e por causa deste, um vínculo indissolúvel com a religião. A natureza convertida é mais transcendente do que a totalidade do mundo natural, por ser útil à sobrevivência humana. A potencialidade do mundo natural era percebida, segundo o modelo cristão utilitarista, como uma reserva alimentar vital e ilimitada para o homem.

Turner, ao analisar as influências da conquista da América espanhola pelo europeu, salienta que o padrão de conduta cristão do período ignorou a natureza, pois os

"cristãos negam vida espiritual à maior parte do mundo e agem como se esses lugares fossem um aglomerado passivo de matéria destituída de vida interior, de leis e de espírito, como se fossem lugares existentes apenas para o benefício dos civilizados"¹⁰¹ .

Esta afirmativa, comprovada pela prática belicosa da conquista, apontou para a diretriz básica seguida pelos conquistadores e povoadores das terras americanas, que foi o

¹⁰⁰ ELIADE, Mircea, op. cit., p. 65. Ver também MUMFORD, Lewis, *A cidade na história*, Tradução de Neil R. da Silva, São Paulo/Brasília, Martins Fontes/UNB, 1982, pp. 9-36.

¹⁰¹ TURNER, Frederick, op. cit., p. 168.

do não reconhecimento das culturas e da vida espiritual dos povos americanos. A conquista colaborou para reforçar a idéia de utilidade da natureza ao mesmo tempo que construía um mito de superioridade dos europeus frente ao Novo Mundo. Como observou Koshiba, a ausência de um centro de autoridade reforçava a idéia de ausência de "**ordem social e, pois, humana**"¹⁰²

Neste quadro, onde a negação da alteridade preponderou, enquanto identidade cultural e natural própria, verifica-se que a proposta de evangelização foi um dos primeiros atos de uma série de agressões no sentido de efetivar a conquista. A apropriação do solo e a escolha das primeiras vilas, moradias fixas e aldeias, primeiros sinais concretos da ocupação, significaram também o marco inicial da conversão do indígena e do mundo natural ao universo cristão, práxis de uma conquista temporal e espiritual de desestruturação de relações sócio-culturais indígenas preexistentes¹⁰³.

A chegada em terra firme, mesmo que esta fosse desconhecida, foi vista normalmente com alívio por aqueles que se aventuravam numa travessia longa e cheia de perigos tenebrosos através do Oceano Atlântico. Os navegantes e

¹⁰² KOSHIBA, Luis, op. cit., p.25.

¹⁰³ ROMANO, Ruggiero, Mecanismos da Conquista Colonial, p. 23.

jesuítas, após meses de viagem, marcados por uma vida dura a bordo, devido às condições do percurso, com uma alimentação diária reduzida, por vezes deteriorada, e saturados dos odores do mar e do ar fétido das embarcações, deveriam ver com alento a terra firme exuberante e acolhedora¹⁰⁴. Após as comemorações da passagem pelo Equador, a tripulação das embarcações ansiavam pelos bons ares das terras tropicais que prenunciavam um prazer senão edênico, muito próximo deste, há muito tempo sonhado pelos navegantes¹⁰⁵.

Para os primeiros jesuítas, após a longa travessia que fazia parte da atividade missionária, foi imperioso lançar as bases da catequização. Os missionários, uma vez na terra dos brasis, com auxílio do poder metropolitano e dos próprios brasis, começavam a procurar um sítio apropriado

¹⁰⁴ Barreto refere-se às más condições das viagens marítimas daquele período destacando o depoimento do Pe. Jerônimo Lobo, afirma o autor que "A alimentação a bordo é quase sempre uma aventura, com alimentos insuficientes e frequentemente estragados (sendo a sua distribuição, por regra, mensal, enquanto a água e o vinho têm uma distribuição diária): <<[...] os mantimentos roins e corruptos porque a carne de porco era tal, que pipas inteiras lansavão ao mar, tanto que as abrião, por estar podre e ardida, affirmando a gente ser causa pella salguarem, não estando enxuta, a fim de pezar mais, com o que se perdeo tudo. O vinho na mesma forma era de sorte que as pipas inteiras abrião o torno e corria ao mar pellos em bornais por estar danado. Arros vi eu lansado no convés tam podre e mudado que me resolvi ser cal e o crera de todo se me não certeficarão que era arros.>>" BARRETO, Os descobrimentos e a ordem do saber, pp. 21-22. Ver CORBIN, Alain, O Território do Vazio, p. 26. Para uma descrição detalhada da viagem entre Portugal e Brasil ver carta do Irmão Sebastião de Pina ao P. Gonçalo Vaz de Melo Baia, 12 de maio de 1563, in LEITE, Serafim, op.cit., vol. IV, p. 24-25.

¹⁰⁵ Hoornaert observa que o simbolismo religioso é muito forte, principalmente no que se refere as experiências concretas da travessia afirmando que: "numerosas imagens significam o medo do mar que portugueses sentiram na empresa ultramarina: Nossa Senhora Aparecida, da Penha, da Guia, das Graças". HOORNAERT, Eduardo, Formação do Catolicismo Brasileiro 1550-1800, p. 13.

para a localização das primeiras casas jesuíticas nos núcleos populacionais já existentes ou nas aldeias próximas a estes. Tal ato, que se repetiu em cada vila ou estabelecimento de aldeias, indica o paulatino avanço da presença cristã nas novas terras, revelando que a ocupação do espaço era o primeiro passo para a conversão de um mundo caótico, para um mundo civilizado.

A própria terra dos brasis era ainda desconhecida. Representações do período traçavam um contorno incerto para uma terra incomensurável a ser convertida. Terra muito mais imaginada do que conhecida. Sua extensão e abrangência eram totalmente conjeturadas com limites e dimensões incertos. Nóbrega, ao atentar para este fator, ressaltava que "**dizem que, [esta terra], de três partes do mundo, tem ela duas**"¹⁰⁶, revelando a permanência das concepções dos cosmógrafos antigos no pensamento da época.

Os primeiros núcleos de povoamento, para onde se dirigiam os jesuítas, ou que estes mesmos fundaram, eram ilhas cristãs num mar territorial, onde imperava a natureza bravia e o gentio hostil.

¹⁰⁶ Carta do P. Manuel da Nóbrega ao Dr. Martín de Azpilcueta Navarro. Salvador, 10 de agosto de 1549, in LEITE, Serafim, op. cit., vol. I, p. 138.

Após a chegada nesses núcleos, era necessário estabelecer o marco jesuítico que instaurasse a presença da nova ordem e a diferenciasse das demais ordens religiosas aqui existentes. Esta ação se efetivava com a construção de pequenas igrejas e casas jesuíticas e subseqüentemente dos colégios inacianos, que na maioria das vezes coincidia com o marco temporal. Conforme observou Meihy: **"o jesuíta modificava a paisagem criando, à medida do possível, casa, colégios, aldeias, núcleos sociais. Cristianizavam a paisagem. Modificavam o comportamento social tornando as missas, as bençãos, as procissões, hábitos constantes"**¹⁰⁷.

A formação de aldeias e vilas, início da ocupação efetiva das terras, na borda do litoral, atendia ao desejo do monarca português, D. João III, de lançar as bases da colonização e permitir aos novos habitantes da terra, portugueses ou não, uma identidade cultural com a metrópole. Se a distância geográfica e a diversidade natural impediam a aproximação, na esfera religiosa o distanciamento era convertido em afinidade. Esta simbiose entre temporal e espiritual, tão comum aos países ibéricos, demonstra que a Igreja, ao ocupar e controlar os espaços das novas terras, não o faziam somente em função da instituição religiosa, mas

¹⁰⁷ MEIHY, José Carlos Sebe Bom, A presença do Brasil na Companhia de Jesus: 1549-1649, p. 93.

sim em função do poder temporal, de quem era preposta e dependente economicamente. Tendo em vista esta comunhão de interesses, é que os privilégios dos monarcas ibéricos são mantidos "**com a responsabilidade da manutenção da igreja de além-mar**", principalmente no que tange à construção de qualquer edifício religioso¹⁰⁸.

A delimitação de uma área, com um conjunto de características próprias, na vastidão das terras tropicais, era decisiva para a consecução da colonização e da catequização. Fundar uma nova realidade definia a emergência de uma nova identidade cultural, que necessitava afirmar-se como dominante, instaurando uma nova ordem num Novo Mundo, que a partir de então passava a envelhecer. As vilas as casas jesuíticas e colégios, que surgem decorrentes do próprio processo de povoamento, são "**padrões de posse**", que confirmam o poder da coroa portuguesa e a intervenção católica no espaço inculto¹⁰⁹. Possuir era reter a posse da terra, distinguindo através de uma referência inaugural, "**um antes**" e "**um depois**" e a partir dela gozar e desfrutar das coisas do mundo natural, principalmente das suas riquezas, ardentemente desejadas.

¹⁰⁸ BOXER, C. R., A Igreja e a Expansão Ibérica (1440-1770), p. 100.

¹⁰⁹ HOORNAERT, Eduardo, op. cit., p. 33.

A escolha do sítio ou posse de terras para a fixação de um povoado ou colégio era feita, como observa Vicente Rodrigues, de maneira meticulosa, uma vez que a função de um bom sítio não era só garantir a sobrevivência dos membros da Companhia, mas principalmente permitir **"dizer missa, confessar, fazer a doutrina e outras semelhantes"**. Reunindo várias tribos, num único local, criavam-se condições propícias para o povoamento e o desenvolvimento da catequização, uma vez que **"a intenção d'El-Rei e dos Padres da Companhia é nela criar e ensinar moços do gentio, que por tempos levem o nome do Senhor e todas as gentes, e que não se podiam sustentar de outra maneira"**¹¹⁰. Esta proposta catequética, com um olho no temporal, era um passo decisivo para subjugar e dominar o gentio e efetivar a propriedade das terras pelos lusitanos.

Manuel da Nóbrega, em carta ao Pe. Simão Rodrigues, relata que a construção de casas jesuíticas é vital para o empreendimento missionário. Com a astúcia que lhe é particular, o missionário revela que a propriedade do solo, que ora se fazia, era fundamental não só a curto prazo, mas principalmente a longo prazo, afirmando que:

¹¹⁰ Sesmaria de <Água dos Meninos> dada pelo Governador Tomé de Sousa ao P. Manuel da Nóbrega, Baía, 21 de outubro de 1550, in LEITE, Serafim, op. cit., vol. I, p. 195.

" ... e por este nos parecer meio tão necessário a conversão do gentio, trabalhamos por dar principio a casa que fiquem para enquanto o mundo durar, vendo que na Índia isso mesmo se pretende e em outras partes, muitos colégios em que se criem soldados para Cristo"¹¹¹ .

Necessidade presente e marco para o futuro o estabelecimento de casas era um ato instaurador que objetivava criar condições para que o exército de Cristo pudesse desenvolver suas ações. O mundo todo haveria de ser cristão após a ação jesuítica.

Com a criação das vilas e aldeias delimitava-se e separava-se o espaço entre espaço ocupado e religioso com moradia para seus habitantes, que por bênção divina se torna sagrado, daquele espaço profano, inculto e hostil, que o homem ainda não tinha convertido totalmente para seu usufruto.

A conquista territorial era, em nível metafórico, uma ação concreta para abalar as bases da desordem vigente na terra dos brasis¹¹² . Satanás, conforme estudou Mello e

¹¹¹ Carta do P. Manuel da Nóbrega ao P. Simão Rodrigues. [Baía Fins de agosto de 1552], in LEITE, Serafim, op. cit., vol. I, p. 402.

¹¹² PAIVA, José Maria de , op. cit., p. 27.

Souza, dominava esta terra, povoando-a de mentiras e enganos, que o cristianismo pretendia purificar¹¹³.

A luta pela conquista do solo era também uma luta entre o Bem e o Mal, como observou o Pe. Antônio Pires ao afirmar que:

"Satanás que en esta tierra tanto reyna, ordenó y enseñó a los echizeros muchas mentiras y engaños para impedir el bien de las almas, diciendo que con la doctrina que les enseñávamos las trayamos a la muerte; y si alguno adolecía le dezian que tenia anzuelos en el cuerpo, cuchillos o tiseras que le causavam aquel dolor, y fingian que se las tiravan del cuerpo con sus hechizerias: estas Y otras muchas mañas suele usar en esta su generación en la qual tanto ha que reyna, temiendo ser despojado de su tyranía"¹¹⁴.

O foco da questão para os primeiros jesuítas era quem detinha a hegemonia sobre a terra. Converter era destituir o domínio de Satanás da terra e de sua gente e instaurar o poder de Deus.

A criação de uma identidade do espaço, construída dentro de um mundo natural adverso, onde povos em estágio peculiar ocupavam a região, simbolizava a mudança do domínio. Uma tirania era despojada de seu poder e substituída por outra.

¹¹³ Sobre o assunto ver SOUZA, Laura de Mello, *O diabo e a Terra de Santa Cruz*, pp. 19-85. E da mesma autora, *Inferno Atlântico*, pp. 21-57.

¹¹⁴ Carta do P. Antônio Pires ao Padres Irmãos de Coimbra, Pernambuco, 2 de agosto de 1551, in LEITE, Serafim, op. cit., vol. I, p. 256.

A necessidade da criação de uma identidade diferenciável na ocupação da terra era fundamental para estabelecer, de forma contrastável, as benfeitorias que a conquista julgava estar fornecendo ao indígena. As descrições desta ação de conversão do espaço pelo cristão são feitas associando-se a elementos presentes na narrativa do Gênesis.

Tal como no tempo primordial, que antecede a criação do mundo por Deus, a terra dos brasis estava imersa numa escuridão abismal.

A ausência de luz e um Caos absoluto são representados pelas manifestações desordenadas da natureza remetendo ao Caos bíblico, que antecede e justifica a ação divina. Anchieta representa esta associação em *De Gestis Mendi de Saa*, assim se referindo:

*"As glórias do Pai celeste e sua força divina
teu nome, ó Cristo Rei, e teus feitos gloriosos
começarei a cantar, num arrojo gigante,
empreenderei celebrar em verso tuas magnas empresas
Pois há pouco tua força descerrou uma aurora
por entre a escuridão das regiões brasileiras,
que o húmido Sul enxarca com furiosas rajadas.
Esse vento impele nimbos e arma tremendas borrascas
Nos altos mares, e cobre com véu de névoas os campos:
fustigando com o frio a nudeza das gentes
Já os astros que orvalharam o mundo oprimido
brilham de luz fulgente, e o sol conduz o seu carro
no límpido espaço e, com novos raios, do céu afugenta
nuvens densas, dissipa névoas e seca o solo embebido
de longas chuvas e, todo-luz em seu disco brilhante*

*enche de claridades as trevas do mundo*¹¹⁵.

A ação jesuítica é associada à aurora divina, a qual separou das trevas o gentio e todas as terras que compreendiam a América portuguesa. A empresa da conquista espiritual era celebrada, e a terra dos brasis ressurgia do nimbo.

Tomé de Souza ao escrever a D. João III, sobre o desempenho da Companhia, menciona a importância dos loiolanos no aumento do poderio da coroa portuguesa, na ação conjunta do temporal e do espiritual no estabelecimento da ocupação. Afirmava o primeiro governador geral que:

*"Os Irmãos da Companhia de Jesus fazem nesta terra muito serviço a Deus por muitas vias, como por vezes tenho escrito a V.A. Tem eles grande fervor de irem pela terra adentro a fazer casa no sertão entre o gentio e lho defendi de maneira e com as palavras que devem defender as tais obras, dizendo-lhes que assim como se fosse V.A. alargando se vão eles também; e que se quisessem entrar polla terra adentro que o fação dous ou tres com seus línguas a pregarem ao gentio, mas irem a fazer casa entre eles me não parece bem por agora senão em nossa companhia*¹¹⁶.

A ocupação do espaço pressupunha o rompimento da natureza no seu estado originário de desordem. A fundação de vilas ou aldeias simbolizava a concretização de uma cisão no todo homogêneo da natureza. Dividida, dentro da ótica

¹¹⁵ ANCHIETA, José, *De Gestis Mendi de Saa*, p. 91.

¹¹⁶ Carta de Tomé de Sousa a D. João III, Salvador, 1º de junho de 1553, in LEITE, Serafim, op. cit., vol. I, p. 486. grifo nosso

jesuítica, em dois espaços distintos, o da ordem e o da desordem, a natureza era convertida. Como acentuou oportunamente Paiva,

"O natural, agora, é que o sobrenatural desterre a natureza e que até os confins do mundo cheguem as palavras. A natureza era a negação da verdade mais evidente - Deus entre os homens - e a implantação da desordem"¹¹⁷.

A atitude agressiva e dominadora em relação ao mundo natural, característica desse primeiro momento de ocupação do espaço, evidencia a forma como o pensamento cristão decodificava a diferenciação clara entre o espaço civilizado, cristão (ordem) próximo ao paraíso de delícia, e o não civilizado, não cristão (desordem) próximo ao inferno. A partir destes conceitos redutores, é que a trama da natureza é percebida.

Colocados em polos diametralmente opostos, Natureza e Cultura (civilização) marcam a tônica do pensamento dos primeiros loiolanos. Conforme ressalta Neves,

"Quando mais afasta da "natureza" mais alguma coisa é "civilizada". A natureza é algo "bruto" à espera de ser "purificada", lapidado pela ação dos súditos de Cristo"¹¹⁸.

¹¹⁷ PAIVA, José Maria de, op. cit., p. 22.

¹¹⁸ NEVES, Luiz Felipe Baeta, op. cit., p. 41.

Tomando o referencial católico como parâmetro definidor da cultura, tudo aquilo que era exterior a esta era classificado segundo o seu grau de proximidade em relação ao modelo cristão. A natureza pura era aquela incorporada e domada pelo cristianismo.

As descrições que envolvem os elementos naturais centram seu foco de atenção num antagonismo latente, entre a parte cristianizada e o mundo natural em seu estado originário; é uma luta constante de um mundo religioso, que tenta converter o meio natural controlando-o e sobrepondo-se a ele por intermédio da fé.

A natureza precisava ser domada, e o crescimento do espaço civilizado estava diretamente ligado à sua destruição. A construção de aldeias, com casas e demais habitações, definia a derrubada de árvores e a limpeza do solo, retirando-se a vegetação nativa e impondo uma flora cultivada, pasteurizada, escolhida e cultivada pelo homem. A cultura cristã partia da destruição para construir o edifício da cristandade.

O primeiro passo para a instauração da ordem, conforme ressalta Vicente Rodrigues, era romper as terras, roçando os matos e as árvores; descrevendo o adiantado da casa

jesuítica e ermida na Aldeia de São Tomé, relata os passos seguidos para a ocupação cristã do solo:

" (...) já tem quase roçado o mato e roçam árvores tos grossas que basta para as casas, e muita pedra e água: e isto tudo sobre o mar onde há muito pescado, muito aparelhado para ter meninos e criá-los"¹¹⁹.

Destruição de uma natureza grandiosa e construção de um edifício grandioso alternavam-se, marcando a conquista.

Nóbrega, em carta ao Pe. Simão Rodrigues, meses após a sua chegada, demonstra suas preocupações com a catequese e uma acuidade para com este momento de fundação e instauração das casas da ordem inaciana, revelando uma visão complexa para a efetivação da escolha do sítio.

"Eu trabalhei por escolher um bom lugar para o nosso Colégio dentro da cerca e somente achei um, que lá vai por mostra a Sa.A., o qual tem muitos inconvenientes, porque fica muito junto da Sé e duas igrejas juntas não é bom, e é pequeno, porque onde se há de fazer a casa não tem mais que X braças, posto que tenha ao comprimento da costa 40; e não tem onde se possa fazer horta, nem outra cousa, por ser tudo costa mui íngreme e com muita sujeição da Cidade. E portanto a todos nos parece muito melhor um teso que está logo além da cerca, para a parte de onde se há de estender a Cidade, de maneira que antes de muitos anos podemos ficar no meio, ou pouco menos da gente, e está logo aí uma Aldeia perto, onde nós começamos a batizar, e na qual já temos nossa habitação. Está sobre o mar, tem água ao redor do Colégio, e dentro dele tem muito lugar para hortas e pomares; é perto dos cristãos assim velhos como novos. Somente me

¹¹⁹ Carta do Ir. Vicente Rodrigues aos Padres e Irmãos de Coimbra. Baía 17 de setembro de 1552, in LEITE, Serafim, op. cit., vol. I, p. 412.

põem um inconveniente o Governador: não ficar dentro da Cidade e poder haver guerra com o gentio... ¹²⁰ .

O sítio escolhido, seguindo considerações de cunho geopolítico, não era só a definição de um local para habitação. Num sentido amplo, a proposta de Nóbrega ultrapassa o estreito limite da Igreja enquanto morada de Deus. Apontando para uma compreensão do estabelecimento como um marco cristão, um valhacouto de onde se pudesse combater, seu olhar permite ver a estratégia belicosa para o exercício da prática catequética que viria a se desenvolver com rapidez, frente à quantidade enorme de gentio. Conforme o próprio Pe. Manuel da Nóbrega afirma, ao referir-se às terras escolhidas para a igreja, pelo governador,

"Aqui devíamos de fazer nosso valhacouto e daqui combate todas as outras partes"¹²¹ .

A necessidade da ocupação do espaço com metáforas que remetiam às ações bélicas, revela a forma de conversão adotada, que atribuía ao ato de enxergar o meio mais eficaz para vigiar os comportamentos dos indígenas no seio da comunidade tribal e puni-los caso fosse necessário. Pois,

¹²⁰ Carta do P. Manuel da Nóbrega ao P. Simão Rodrigues, Baía, 9 de agosto de 1549, in LEITE, op. cit., vol. I, pp. 125-126.

¹²¹ Carta do P. Manuel da Nóbrega ao P. Simão Rodrigues, Baía [15 de abril de] 1549, In LEITE, Serafim, op. cit., vol. I, p. 118.

como afirmava Nóbrega, na mesma missiva, referindo-se à Terra de Santa Cruz,

"Esta terra é nossa empresa, e o mais gentio do mundo"¹²² .

Considerava-se também, para a escolha da região a ser ocupada, as receptividades fornecidas pela própria natureza, que seguia invariavelmente os seguintes critérios: localização (condições de segurança contra ataques dos inimigos e facilidade de abastecimento dos produtos agrícolas); possibilidade de acesso às fontes de água potável: tipo de solo propício para o desenvolvimento de atividades agrícolas (em especial pequenas hortas para sustentos dos membros da Companhia); facilidade de acesso ao mar (única possibilidade de contato com a Europa); a facilidade para obtenção de recursos para a construção das casas era a preocupação de uma população baseada única e exclusivamente em atividades agrícolas.

Considerando estas características, o perfil do sítio a ser escolhido deveria localizar-se na faixa litorânea, no limiar entre o interior do território e o litoral. É de bom alvitre lembrar que tal plano de ocupação estava em consonância direta com os interesses da coroa lusitana.

¹²² Carta do P. Manuel da Nóbrega ao P. Simão Rodrigues, Baía, 9 de agosto de 1549, in LEITE, Serafim, op. cit., vol. I, p. 123.

Desde as primeiras conquistas empreendidas nos Quatrocentos, os monarcas portugueses tiveram cuidado especial em vedar o acesso ao interior das terras descobertas, com as quais mantinham um contato esparso e, portanto, deficiente. Temendo que os cofres reais fossem lesados por particulares ansiosos por um enriquecimento rápido, Portugal impôs a todos os moradores de suas conquistas, restrições para a penetração.

O litoral oferecia a riqueza do pescado, e era o ponto mais fácil de comunicação com a Europa. A vida no interior do território, quando distante de rios e do mar, era extremamente penosa, uma vez que não permitia o acesso direto à pesca, base da alimentação dos indígenas e que é compartilhado pelos primeiros habitantes, fenômeno que acrescido do medo do ataque de tribos inimigas fazia com que, por vezes, a fome imperasse¹²³.

Antônio Blazquez, no relatório quadrimestral de janeiro abril de 1556, relata a dificuldade de sobrevivência dos jesuítas na Aldeia do Tubarão, que se mantinham com as "**esmolos dos Índios**", pois:

¹²³ SCHWARTZ, Stuart, Segredos Internos - Engenhos e Escravos na Sociedade Colonial 1550-1835, p. 42

" (...) esta Aldeia não está junto do mar, mas pelo sertão um pedaço, está a pescaria longe e por amor dos contrários que ali os costumam de esperar não ousão de ir pescar, senão todos juntos, o que há causa de muitas vezes eles e seus mestres padecerem muita fome¹²⁴ .

O afastamento em relação ao mar comprometia sensivelmente a existência dos jesuítas, colocando em risco a obra catequética. Acuados no seu valhacouto, os missionários colocaram-se muito mais numa posição de defesa do que de ataque, principalmente nos primeiros anos.

As terras do litoral, por outro lado, eram pobres em nutrientes, não permitindo o desenvolvimento da plantação por anos seguidos, sem o esgotamento das terras, já que qualquer tipo de recuperação do solo era inexistente. Ambrosio Pires¹²⁵ observa este problema ressaltando que:

" ... esta terra é muito estéril do lado do mar: porque os Christãos (que são poucos) não se animam a penetrar no interior, e a terra, uma vez lavrada, depois de dois anõs ou tres de colheita, deixam-na por esteril e inhabil para dar mais nada."¹²⁶ .

Tal situação forçava a uma penetração para o interior em busca de terras mais férteis. Contudo, como observa o inaciano, os cristãos não tinham sido motivados a realizarem

¹²⁴ Relatório do Quadrimestre de Janeiro até Abril de [1556] pelo Ir. António Blazquez. Baía [maio de 1556?], in LEITE, Serafim, op. cit., vol. II, p. 269.

¹²⁵ Ambrosio Pires nasceu nos idos de 1525 em Lisboa. Entrou na Companhia em 1546. Embarcou para o Brasil em 1553. Voltou para Portugal em 1558 e saiu da Companhia em 1568.

¹²⁶ Extracto de uma Carta do padre Ambrósio Pires da Bahia do Salvador de 15 de junho de 1555, in Cartas Avulsas, vol. 2, p. 167.

tal empreitada. Sujeitos à própria sorte, não lhes faltavam somente coragem e bravura para fazê-lo, havia sim uma exigüidade de recursos para a realização de entradas.

Dentro deste contexto, a vila de Piratininga despontou como a primeira investida ocupacional para o interior do território feita pelos jesuítas.

A ocupação do planalto de Piratininga justificava-se por dois motivos: estava localizada próxima a rios piscosos (Tietê, Pinheiros e Tamanduateí), além de ser um local propício ao desenvolvimento de grãos alimentícios. A região era fornecedora de farinha de pau (mandioca) para as vilas de Santos e São Vicente, no litoral, como destacava Anchieta, ao se referir à região, justificando a transferência para o planalto pela viabilização que as terras ofereciam para a continuidade da prática jesuítica, frente às condições precárias da Vila de São Vicente:

"Para sustento destes meninos, a farinha de pau era trazida do interior, da distância de 30 milhas. Como era muito trabalhoso e difícil, por causa da grande aspereza do caminho, ao nosso Padre pareceu melhor no Senhor mudar-nos para esta povoação de Índios, que se chama Piratininga. Isto por muitas razões; primeiro, por causa dos mantimentos; depois, porque se fazia nos Portugueses menos fruto do que se devia, ainda que logo ao princípio o trato do Padre lhes trouxe a maior vantagem, como será fácil entender do P. Leonardo, que foi o primeiro da Companhia a vir para aqui; e especialmente

porque se abriu por aqui a entrada para inúmeras nações, sujeitas ao jugo da razão."¹²⁷

A penetração justifica-se segundo a diretriz espiritual e temporal. No primeiro caso o local destacava-se por que era "a entrada para inúmeras nações" que se poderia sujeitar e colocar "ao jugo da razão", tendo em vista que "se fazia nos Portugueses menos fruto do que se devia"; no segundo caso, por "causa dos mantimentos". Apesar da transferência ser justificada de forma convincente, o fator temporal que mais teria influenciado foi o da possibilidade de achamento de metais preciosos como destacaremos no capítulo seguinte.

Após a definição do sítio a ser ocupado, a preocupação era o estabelecimento dos limites. Esta ação concretizava-se materialmente com o levantamento de uma cerca separando o mundo natural em seu estado bruto, ou seja, sem o cultivo humano, do espaço cultivado, por excelência humano, fosse no âmbito da vila ou no âmbito das casas e colégios. Um êxito pequeno, mas sem dúvida prazeroso para aqueles que almejavam uma estrutura sólida para o edifício da cristandade. É pois, com prazer, que Leonardo Nunes¹²⁸ relata ter cercado a

¹²⁷ Carta do Ir. José de Anchieta ao P. Inácio de Loycla, São Paulo de Piratininga (1 de setembro de) 1554, in LEITE, Serafim, op. cit., vol. II, p. 105.

¹²⁸ Leonardo Nunes nasceu em São Vicente da Beira em Portugal. Entrou na Companhia a 6 de fevereiro de 1548, como Padre. Foi o primeiro missionário da Vila de Piratininga. Morreu a 30 de junho de 1554 em naufrágio.

horta, na qual **"há muitas árvores de espinho e outras árvores"**¹²⁹ .

Esta estruturação concreta do espaço rompeu com as relações que os indígenas tinham com o mundo natural. A natureza para os brasis era vista através de um olhar mágico que atribuía aos elementos naturais significados que transcendiam à concretude da sua existência. Os índios não concebendo limites físicos para os espaços, uma vez que a aldeia era parte integrante e integrada da natureza, encontravam na fauna e na flora os elementos suficientes para justificar a sua existência no mundo. A planejada ocupação cristã na sua ânsia de fazer uma incorporação histórica, na maioria das vezes, revelou um total desconhecimento da estruturação do espaço indígena e de sua cultura. Com isto, indiretamente provocou sua morte biológica e cultural.

O novo espaço era cristão e a missão jesuítica era confirmar esta verdade absoluta, que é percebida claramente através do batismo da terra pelos jesuítas e colonos.

¹²⁹ Carta do P. Leonardo Nunes aos Padres e Irmãos de Coimbra, S. Vicente, 20 de junho de 1551, in LEITE, Serafim, op. cit., vol. I, p. 233.

A nomeação do litoral e das ilhas da costa brasileira, feita pelos navegantes, nas viagens exploratórias e de reconhecimento efetuadas nos primeiros trinta anos após os descobrimentos, continuaram após a chegada dos jesuítas. Sempre trilhadas pela ótica religiosa, a nomeação dos espaços, com nome de santos, era a garantia de proteção divina, posse também divina, símbolo de uma cultura superior que domava o espaço bruto. A identidade reconhecida é a cristã, criada pela cultura européia, e é dentro desta perspectiva que Neves observa que:

"só pessoas cultas podem dar nomes, só uma cultura pode nomear, só há uma cultura, um saber: é o cristianismo; não se pode aceitar que haja outras culturas, outras línguas, outros nomes"¹³⁰ .

Esta imposição, fruto de uma concepção etnocêntrica, ampliava os vínculos com Portugal, num claro sinal de evocação de um elo perdido. Holanda, com a lucidez crítica que lhe é peculiar, destaca que os primeiros povoadores, de uma maneira geral, tiveram que habituar-se com a natureza **"chá e aparentemente inerte"** das terras dos brasis, sem associá-la **"à inquieta atração de outros céus ou de um mundo diverso"**, já que a priori nenhuma riqueza fácil tinha-se configurado. Preso a uma existência difícil, restava aos colonos nominar. **"Portos, cabos, enseadas, vilas, logo se**

¹³⁰ NEVES, Luiz Felipe Baeta, op. cit., p. 49.

*batizam segundo o calendário da Igreja, e é um primeiro passo para batizar e domar toda a terra. São designações comemorativas, como a significar que a lembrança e o costume não de prevalecer aqui sobre a esperança e a surpresa*¹³¹ .

A não nominação dos espaços ou as poucas nominações que existiam, dadas pelos indígenas, eram negligenciadas porque os jesuítas entendiam que a falta de uma nominação inteligível era proveniente da inexistência de uma identidade do espaço. Esta postura demonstra que os companheiros de Cristo não tinham conhecimento dos motivos das migrações causadas pelo esgotamento do solo e da oferta natural da terra, e desconheciam também as formas indígenas de interação com a natureza. Conforme destacou Turner:

*"o conhecimento harmonioso e exato que os primitivos tinham sobre seus habitats veio a ser, dentro do processo de europeização do planeta, a própria marca registrada do que era ser primitivo: sentimentos e expressões de parentesco com os animais e até com árvores, pedras e água"*¹³² .

A movimentação dos grupos indígenas tão desconcertante para os loiolanos, de uma maneira geral, apontou para uma inferioridade deste gentio frente ao mundo natural. A necessidade da busca de alimentos que provocava o deslocamento, de parte da população para regiões mais

¹³¹ HOLANDA, Sérgio B., op. cit., p. 146.

¹³² TURNER, Frederick, op. cit., p. 12.

favorecidas, era indicador da total dependência e sujeição do indígena ao mundo natural, e não da harmonia, como destacou Turner. A cultura cristã não aceitava uma dependência que levasse às migrações. Para ela a harmonia com o mundo natural configurava-se nas imagens bíblicas do Jardim do Éden.

A facilidade com que a população indígena se movimentava, característica de uma não fixidez da habitação, e da transitoriedade do seu estabelecimento, assim como a procura contínua da garantia de sobrevivência biológica, revelaram, segundo os jesuítas, uma maneira primitiva de adaptação ao meio. Por conseguinte, a vida nômade era vista de forma negativa, como um gênero de vida em que o homem se adequava ao meio segundo as práticas de coleta e caça, ignorando a atividade agrícola. O universo cristão, tomado como modelo, era considerado pela sua positividade, na medida em que o homem sobrepunha os seus interesses ao meio e modificava o mundo natural, tornando-o agricultável. Desta forma, o homem poderia planejar a sua existência. O trabalho de cultivar a terra permitia-lhe a obtenção da ração alimentar diária certa, que era ampliada com a domesticação de animais.

A leitura que o jesuíta estabelece da sua vinda para a terra dos brasis é neste aspecto a da passagem de uma positividade para uma negatividade, principalmente no sentido de manutenção das necessidades biológicas. Havia no mundo indígena uma ausência do controle humano sobre o meio, que era visto pela sua negatividade. Ausência de trabalho significava ausência de recursos monetários e por decorrência carência de esmolas. Para o loiolano, esta transição marcava a passagem de um quadro de abundância para um quadro de privações, sendo a ação catequizadora ressaltada pela dificuldade de ser exercida, similar àquela dos pastores e cultivadores sugeridas pelas metáforas já mencionadas.

A falta de moradia fixa ou regular era vista pelos primeiros missionários, também por um prisma de negatividade cultural, que se refletia na falta de uma organização social e religiosa, e que permitia associar os índios diretamente aos animais selvagens, que buscavam alimentos pelos matos de forma errante. Como afirmou Gandavo¹³³, a inexistência das letras F, L, e R no vocabulário indígena devia-se ao fato de estes não possuírem nem fé, nem lei, nem rei, condição já

¹³³ GANDAVO, Pero de Magalhães - Tratado da Terra do Brasil: História da Província de Santa Cruz, p.125.

observada pelos jesuítas. O indígena era visto pela ausência de ordem religiosa e ético-moral.

Esta queda, que constituía parte da lógica da leitura cristã de concepção do infiel, deveria ser superada. Ao jesuíta cabia impor uma alteração direta na forma de percepção que o indígena possuía do mundo natural. Era imperativo fazer com que o índio se sujeitasse à natureza, tornando-a agricultável, ao mesmo tempo em que sujeitava a si próprio.

É de bom alvitre lembrar que o estabelecimento de núcleos populacionais efetivos, nas terras brasileiras, provocaram uma reordenação interna dos povos indígenas. A ocupação das faixas litorâneas rechaçou as tribos indígenas que não foram convertidas ou incorporadas de imediato. Esta ação coercitiva dos colonos e jesuítas produziu no âmbito das relações inter-tribais, ações coercitivas das tribos entre si, que se processaram devido ao número crescente de grupos que disputavam as regiões mais propícias para a sua sobrevivência em terras de tribos inimigas. Em muitos casos a hostilidade ao elemento branco, tão rotineiramente destacado nos relatos quinhentista e seiscentista, nada mais era do que o reflexo causado pela desestruturação do espaço indígena pelos próprios cristãos.

A hostilidade dos índios, dentre outros aspectos, nos informam das necessidades e dificuldades destes para obtenção do sustento diário, uma vez que foram forçados a se fixar em locais distantes das principais fontes de recursos por eles utilizadas. O deslocamento dos grupos indígenas também provocou, indiretamente, um processo de mudança nas condições de sobrevivência de cada uma das tribos, incrementando o caráter belicoso das mútuas agressões. Novos "habitats" nem sempre favoráveis à fixação, disputa acirrada e constante de defesa, uma mortandade elevada, fruto de uma penúria extrema, eram os reflexos do mundo natural em processo de conversão¹³⁴.

Nóbrega detecta este problema de desestruturação, em função de uma visão catequizadora, ressaltando a impossibilidade do prosseguimento da atividade missionária frente à mobilidade das tribos. Residindo na casa de Nossa Senhora do Rio Vermelho, informa os poucos êxitos obtidos a Miguel Torres, pois o gentio:

"...que eram freguezes destas duas igrejas, fugiram. A causa disto foi tomarem-lhes os cristãos as terras em que têm seus mantimentos, e, por todas as maneiras que podem, os lançam da terra, usando de todas manhas e tiranias que podem dizendo-lhes, que os hão de matar,

¹³⁴ ROMANO, Ruggiero, op. cit., p. 23.

como vier esta gente que se espera, e esta é a comum prática de maus cristãos, ... ¹³⁵ .

Sem dúvida, o impacto causado pelos colonos portugueses, na vida dos brasis, foram significativos e afetaram profundamente a estrutura da sociedade tribal e sua cultura. Ao impor uma cultura européia, utilizando-se da forma coercitiva de sujeição ao sistema de escravidão, totalmente desconhecido das relações inter-tribais, os colonos conduziram as comunidades indígenas à desagregação das estruturas sócio-culturais das tribos. Esta prática não poderia ser evitada, pois **"conquistar é sujeitar"**, e a **"sujeição impunha a cultura e os objetivos portugueses"**, um modelo cristão-português que deveria moldar o papel em branco que era o índio¹³⁶ .

O plano da conquista pressupunha que a estrutura de dominação deveria fazer com que o sujeitado reconhecesse o outro, dominador, enquanto senhor. Este por sua vez deveria ter **"status"** de dominador, que lhe era atribuído, na medida em que se diferenciava dos dominados, fazendo-se impor a eles. Essa diferenciação dada pelo sistema escravista norteava o relacionamento de dependência e instaurava a

¹³⁵ Carta do P. Manuel da Nóbrega ao P. Miguel Torres. [Baía agosto de 1557], in LEITE, Serafim, op. cit., vol. II, p. 399.

¹³⁶ PAIVA, José Maria de, op. cit., pp. 41-42.

noção de poder, que necessitava consolidar-se por via da conquista.

Por causa da insegurança advinda dos constantes ataques dos índios, as aldeias tinham dimensões reduzidas, protegidas por paliçadas onde os habitantes se recolhiam para guerrear com o inimigo. Isto provocou uma concentração do espaço cristão em pequenos núcleos urbanos. As aldeias passam a ser, antes de tudo, fortalezas onde a cada alerta do ataque do inimigo a população se refugia. Indiretamente, os pequenos núcleos guarnecidos auxiliavam a coroa no controle social e reforçavam a sua autoridade¹³⁷.

Os constantes ataques dos brasis exigiam uma defesa por parte dos colonos e dos jesuítas. A cerca que demarcava o limite das vilas e aldeias era um elemento de diferenciação do mundo natural convertido, espaço ocupado e cultivado pelo branco, sendo também um elemento de defesa. A cerca significava distinção, proteção e resistência a um grupo invasor. Esta barreira concreta frente ao ataque era uma tentativa de garantia da integridade da cultura que ali se instalara.

¹³⁷ Costa Lobo destaca que no século XV o governo português "procura reter os habitantes dentro do perímetro das muralhas, porque assim lhe convinha para o mais fácil exercício da sua autoridade". LOBO, A. de S. S. Costa, op. cit., p. 19.

A constituição de um espaço cristão trouxe consigo uma percepção da natureza que reforçava as características qualitativas da terra, como responsável pelo abastecimento do grupo e fonte de riqueza primordial. Esta visão utilitária indica que inevitavelmente a catequização deveria alterar a percepção indígena do meio natural. A natureza revestia-se de uma dupla caracterização: fonte de recursos (exploração agrícola) e fonte das guerras.

Dentro deste contexto os matos e florestas eram perigosos, pois neles perambulava o gentio não civilizado, temido e desprezado pela sua proximidade com a animalidade do mundo natural.

O pensamento cristão durante toda a Idade Média criou uma imagem para as vastas florestas que cobriam a Europa. Geralmente marcada por uma marginalidade, a floresta, como analisou Harrison, era onde viviam:

"les proscrits, les fous, les amants, les brigands, les ermites, les saints, les lépreux, les maquisards, les fugitifs, les inadaptés, les persécutés, les hommes sauvages".

Local que fugia ao controle tanto do poder temporal como do poder espiritual, a floresta era uma barreira para as instituições vigentes, **"barriere impassible de nature inculte"**. Natureza inculta com uma multiplicidade de

habitantes e conseqüentemente lugar com imagens múltiplas. Contudo, a Igreja atribuía uma imagem homogenizadora para o conjunto de características: o da ausência de modelo cristão de conduta. A floresta é classificada pela imagem da *"bestialité, la chute, l'errance, la perdition"*¹³⁸.

Os matos e florestas eram, pela permanência das imagens cristãs medievais, um lugar cheio de morte e pavor no qual os jesuítas, colonos cristãos ou qualquer outro índio convertido poderiam ser capturados pela ferocidade da animalidade das tribos não convertidas. Na narração **De gestis Mendi Saa**, Anchieta delineia os cruéis indígenas ocultos por entre matos prestes a atacar:

"Das fortificações, umas se ocultam em selvas sombrias, do lado em que o sol, deixando o zenit, se engolfa no plaino;... "¹³⁹.

Os matos e florestas acenavam para a iminência de um perigo a ser sempre considerado por ocasião de qualquer investida, seja para a busca de um cristão de convívio impróprio, no seio de comunidades indígenas, seja por ocasião das fundações de aldeias ou visitas às tribos.

¹³⁸ HARRISON, Robert, **Forêts**, p. 99. Ver sobre a origem do termo floresta pp. 54-55.

¹³⁹ ANCHIETA, José de, op. cit., p. 99.

Esta preocupação com a segurança nos caminhos e por florestas tenebrosas era objeto de preocupação dos superiores da Companhia, informados das condições perigosas longe das ilhas de civilidade. Miguel Torres aconselha ao Pe. Manuel da Nóbrega, em carta de 12 de maio de 1559, sobre os cuidados para realização destas empreitadas:

" (...), seria mister muita cautela, e além da virtude que se requer, em não ir nunca algum dos nossos só as povoações dos Indios, e por os caminhos, y aun sería de procurar que quando fosse dois ou mais, los acompanhasse algum laico, pessoa virtuosa, se fosse possível. V.Ra. veja, por amor de Nosso Senhor, que nisto se tenha toda a consideração necessária,... "140 .

O medo das florestas era esmagador, pois o jesuíta ainda não conseguia controlá-las nem conquistá-las, por faltava-lhe recursos para tanto.

O afastamento dos núcleos civilizados remetida a um perigo latente, como a perda da identidade cristã ou como afirmou Harrison "*les ombre de la loi*". A floresta estava fora do controle do mundo civil e das instituições que a coroa portuguesa tentava tornar obrigatórias.

A penetração para o interior forçava o convívio com o gentio, e normalmente significou a perda de referência em

140 Carta do P. Miguel Torres ao P. Manuel da Nóbrega. Lisboa 12 de maio de 1559, in LEITE, Serafim, op. cit., ibidem, vol. III, p. 27-28.

relação aos pontos de cultura cristã do litoral. Logo, o medo das florestas, para os inacianos, não se restringia somente à ameaça das tribos hostis, mas principalmente à tentação de retorno a uma vida que esta se configurava. Esta situação era ameaçadora para aqueles que estavam em processo de conversão ou para os cristãos de conduta duvidosa.

Nóbrega, com pesar, relata a situação encontrada na Capitania de Duarte Coelho, apontando ao Rei D. João III, os problemas advindos do desconhecimento da pregação da fé católica aos cristãos que lá viviam:

"o sertão está cheio de filhos de cristãos, grandes e pequenos, machos e femeas, com viverem e se criarem nos costumes do gentio"¹⁴¹.

Azpilcueta Navarro relata em carta de 24 de junho de 1555 a entrada pelo sertão que durou um ano e meio. Seu relato sintetiza o deleite e o temor numa aventura incerta de reconhecimento da terra e da descoberta de possíveis riquezas que esta poderia oferecer, principalmente o ouro:

"Saibam, Irmãos caríssimos que entramos pela terra adentro trezentas e cinquenta léguas, sempre por caminhos pouco descobertos, por serra muito fragosa que não tem conto, e tanto número de rios que em parte no espaço de quatro a cinco léguas passamos cinquenta vezes contadas por água, e muitas vezes se não me socorriam me haveria de afogar. Mais de três meses fomos por terras muito úmidas e frias por causa

¹⁴¹ Carta do P. Manuel da Nóbrega a D. João III, Olinda 14 de setembro de 1551, in LEITE, Serafim, op. cit., vol. I, p. 290.

das muitas arboledas de árvores muito grossas e altas, de folha que sempre está verde. Chovia muitas vezes, e muitas noites dormíamos molhados, especialmente em lugares despovoados, y assim todos los homens em cuja companhia ia estiveram quasi a morte de enfermidades, uns nas aldeias e outros em despovoados, e sem ter mais medicina que sangrar-se em pé, forçando a necessidade, e caminhar. E sem ter outro mantimento a mais das vezes senão farinha com água no perigo nenhum porque nos socorreu Nosso Senhor com sua misericórdia, livrando-nos também de muitos perigos de índios contrarios que algumas vezes determinavam de nos matar (...) ¹⁴².

Apesar das diversas barreiras que a floresta oferecia, a possibilidade de uma tribo inimiga aniquilar os loiolanos se apresentava como a mais tenebrosa, pois significava a derrota do cristianismo.

A outra visão que desponta na leitura jesuítica do mundo natural é a da floresta como refúgio, que pode acolher fugitivos, os expulsos de suas terras, os vencidos de maneira geral, assim como colonos malfetores. Eram ameaças e medos reais que os inimigos podiam impor àqueles que se aventurassem pelas trilhas dos matos, ou perigos imagináveis, influenciados pela visão jesuítica da presença demoníaca pelos locais ainda não convertidos.

A floresta, contudo, não pode ser vista só pela sua negatividade. Deve-se também considerá-la de fundamental importância, do ponto de vista econômico, pois é ela que

¹⁴² Carta do P. Juan de Azpilcueta Navarro aos Padres e Irmãos de Coimbra, Porto Seguro, 24 de junho de 1555, in LEITE, Serafim, op. cit., vol. II, pp. 245-246.

fornece a carne para alimentação, uma vez que a atividade criatória não existia entre os indígenas. Afora a carne de caça, a floresta fornecia frutos, madeiras para a manutenção do fogo, ou construção das malocas, ou ainda para construção de pequenos artefatos. A natureza não cultivada proporcionava aos indígenas e aos jesuítas o único recurso alimentar na ocasião dos deslocamentos entre as aldeias, o que fazia com que os viajantes da fé se alimentassem daquilo que a natureza inculca lhe oferecesse.

Leonardo Nunes ficou isolado após uma expedição tempestuosa. Durante alguns dias, ele e seus companheiros comeram das cabaças cozidas sem sal e sem azeite, com farinha podre, dos índios, servidas nos mesmos alguidares onde eram cozidas e comidas as carnes humanas. Essa situação de fome intensa era amenizada pela coleta de mangabas pelos nativos, **"que eram como sorva de Portugal"** e outra fruta **"yba putangat"**, que são **"como amoras de silva e tem o mesmo sabor"** ¹⁴³. Por conseguinte, a interdição de acesso às florestas impedia a busca de alimentos.

António Blazquez relata em 1558, aos seus pares de Coimbra, que os índios da Bahia, amedrontados não:

¹⁴³ Carta do P. Brás Lourenço aos Padres e Irmãos de Coimbra. Espírito Santo, 26 de março de 1564, in LEITE, Serafim, op. cit., vol. II, p. 43.

"ousam ir as suas roças, porque andam junto delas os Aymorés, gente selvagem e alguns em seu viver não diferem dos brutos. Dormem no solo, não tem lugar certo, senão andar como lhes apetece vagueando por uma parte e por outra buscando o mantimento pelos campos"¹⁴⁴ .

Em suma, a presença da Companhia de Jesus nas Terras de Santa Cruz pode ser entendida como uma resistência à ameaça que os aborígenes e as terras selvagens representavam numa flora e fauna desprotegidas por Deus. Como destacou Baeta Neves a natureza não era má,

"apenas que a natureza tropical parece ter sido abandonada por Deus, não convive, não foi transformada pelos homens"¹⁴⁵ .

A ação jesuítica marcou, antes de mais nada, um processo de transformação dos elementos naturais. A colonização consistia em destruir ou derrubar o mundo natural inimigo, e construir ou cultivar um novo mundo natural companheiro. Todas as obras se preocupavam com a transformação da natureza, que é acompanhada pelo processo de sujeição dos indígenas. Theodoro afirma que **"a obra de colonização exigia a presença da mão-de-obra indígena, mas não de sua cultura, para a construção dos povoados com o perfil europeu"**¹⁴⁶ .

¹⁴⁴ Carta do Ir. António Blazquez aos Padres e Irmãos de Coimbra. Baía, 8 de julho de 1555, in LEITE, Serafim, op. cit., vol. II, p. 254.

¹⁴⁵ NEVES, Luiz Felipe Baeta, op. cit., p. 41.

¹⁴⁶ THEODORO, Janice, op. cit., p. 66.

Na obra **De Gestis Mendi Saa**, de José de Anchieta, o gentio e a terra brasis são caracterizados pela negatividade de atributos: um animal feroz e uma natureza hostil, que devem ser domesticados pelas providentes e sacras forças portuguesas, que por intermédio de Mem de Sá, e apoio divino, processam a conversão do gentio pela força bélica. A natureza do Novo Mundo sucumbe convertida, frente à cultura religiosa européia. A presença indígena para o trabalho era fundamental, mas sua cultura não. Anchieta imortaliza tal feito nos versos dedicados a Mem de Sá:

**"Eis que vês, pontentado supremo, quão grande façanha
realizou a força do onipotente Deus.**

**O indômito Brasil já seus anchos orgulhos
depôs, e tombou, rendido às tuas armas.**

**O que dantes, furioso, semeava ruínas e guerras,
aprecia os favores de redentora paz.**

**O que dantes vivia escondido em sombrias florestas
aos templos do Senhor já pressuroso corre.**

**O que há pouco, cão feroz, roía ossos humanos,
sacia como o Pão dos Anjos o coração já manso.**

**O que há pouco de fauces sedentas, sugava o sangue fraterno
voa a deslaterar-se nos mananciais divinos.**

**Foi a própria Onipotência que robusteceu os teus golpes
e prostrou a teus pés inimigas hostes"¹⁴⁷ .**

Se, por um lado, o indômito Brasil com suas negatividades culturais tombou frente à onipotência divina,

¹⁴⁷ ANCHIETA, José de, op. cit., p. 83.

por outro, os jesuítas se prostraram aos pés do mundo natural. Para semear a fé, nas terras sombrias dos brasis, o inaciano foi capturado pelo ritmo da natureza. Sedento e faminto, suas ponderações sobre a fauna e flora brasileira revelam como saciou suas necessidades biológicas, ao mesmo tempo em que robustecia o corpo da cristandade.

Profundamente imbuídos de uma visão medieval, a leitura da natureza feita pelos primeiros jesuítas é marcada pela predominância da fé e das doutrinas cristãs, consideradas superiores em relação à razão.

A fé confirmava e fundamentava a suprema autoridade de Deus sobre as coisas, inclusive o mundo natural. Deus era o responsável pela ordenação do universo físico e nele estava incluso o mundo natural. Para os primeiros loiolanos o conhecimento do mundo através de classificações racionais era colocado num segundo plano, pois o verdadeiro conhecimento eram os ensinamentos da fé, e estes afirmavam que a natureza fora criada para ser útil ao ser humano.

Cientes do desenvolvimento do conhecimento humano e da especulação científica, os primeiros jesuítas entendiam que a capacidade racional humana para a compreensão do mundo

terreno era um dos estágios para se alcançar o conhecimento supremo de Deus pela fé.

Os escritos gregos, dentre eles os pré-socráticos (que analisamos na primeira parte como referencial comparativo), foram retomados pelos humanistas durante o renascimento e paulatinamente assumem papel fundamental no desenvolvimento da ciência.

Enquanto o conhecimento passava por um revisionismo total que culminaria com a revolução científica do século XVII e seguintes, as formas de pensar dos loiolanos são marcadas por uma herança medieval que negligenciava o progresso científico.

Desta forma, o olhar jesuítico é peculiar e difere dos demais escritos produzidos sobre a natureza naquele momento histórico. Enfatizando a utilidade do mundo natural para o ser humano, os jesuítas convergiam para um denominador comum que era a colonização cristã do mundo. A natureza é analisada qualitativamente em função das suas propriedades para a coroa portuguesa e para Deus na ampliação do horizonte da cristandade. O maravilhoso o inacreditável e as categorizações que o pensamento científico começava a fazer

são excluídas das descrições sobre os reinos: vegetal, animal e mineral.

Preocupados em viabilizar a empresa cristã, o olhar missionário dirigiu-se no sentido de apontar para os benefícios ou malefícios que Deus criou para a América portuguesa e que invariavelmente estavam ligados ao referencial ético-moral dos seus habitantes. Marcado pela tônica da sobrevivência e da riqueza os escritos buscam apontar para a ocupação do território indômito, como veremos a seguir.

CAPÍTULO V**PERCEPÇÕES DA NATUREZA: UMA VISÃO UTILITÁRIA**

**Considerai como Deus está presente nas criaturas.
Nos elementos, dando-lhes o ser.
Nas plantas dando-lhes a vida vegetativa.
Nos animais a vida sensitiva.
Nos homens, a vida intelectual.
Em mim dando-me a existência,
a vida, à sensibilidade e a inteligência:
e tendo me criado à imagem e semelhança
de sua divina Majestade,
fez de mim um templo seu.**

Exercícios Espirituais - Santo Inácio de Loyola

1 - ALÉM DO BOJADOR A TERRA DOS BRASIS

Ó mar salgado, quanto do teu sal
São lágrimas de Portugal!
Por te cruzarmos, quantas mães choraram,
Quantos filhos em vão rezaram!
Quantas noivas ficaram por casar
para que fosses nosso, ó mar!

Valeu a pena? Tudo vale a pena
Se a alma não é pequena.
Quem quer passar além do Bojador
tem que passar além da dor.
Deus ao mar o perigo e o abismo deu,
Mas nele é que espelhou o céu.

Mensagem - Fernando Pessoa

A sobrevivência no hemisfério sul, desde o período medieval, apresentara-se como uma das principais indagações do homem europeu. A falta de informações precisas sobre as regiões abaixo do Equador abriu espaço para o surgimento e crescimento de várias conjecturas sobre a vida naquela região, seus habitantes, sua fauna e sua flora. Gomes Eanes de Zurara, em Crônica dos feitos da Guiné conjectura sobre as terras além do Bojador:

"não há aí gente nem povoação alguma; a terra não é menos aersa que os desertos da Líbia, onde não há água, nem árvore, nem erva verde; e o mar é tão baixo que a uma légua de terra não há de fundo mais de

uma braça. As correntes são tamanhas, que o navio que lá passe nunca poder tornar"¹ .

Seria possível a ampliação das áreas cultivadas na antípoda? Como seria a natureza e os homens nas regiões do Equador? Estas eram as indagações que alimentavam as visões do mito do Paraíso tão desejado, cujos relatos de viagem abasteciam com uma riqueza de detalhes maravilhosos.

As representações das região abaixo do Equador, até então, oscilavam entre uma imagem tórrida e uma região aquosa, ambas inabitáveis por se localizarem nos extremos de uma escala que inviabilizava a sobrevivência humana. Desta forma, como destaca Kappler, o "*alter orbis*", era

"um lugar inacessível onde tudo ocorria ao contrário, já que era a parte de baixo da terra"² .

Esta concepção perdura mesmo após os primeiros reconhecimentos, pois só um número reduzido ou privilegiado de pessoas teve acesso ao "*alter orbis*".

As descobertas responderam parcialmente aos questionamentos e mostraram aos olhos do Velho Mundo, ainda incrédulo, a acessibilidade ao "*alter orbis*". A existência

¹ Citado por DIAS, J. S. da Silva, Os descobrimentos e a problemática cultural do século , p.56.

² KAPPLER, Claude, op. cit., p. 43.

de seres biologicamente iguais aos europeus e um mundo natural distinto era possível, mas inferior, pois o referencial eurocêntrico servia de medida para todas as coisas. Américo Vespúcio, em carta a Lorenzo de Medici, em 1503, alude à alteridade caracterizada pelas diferenças:

"Naqueles países tal multidão de gente encontramos que ninguém enumerar poderia, como se lê no Apocalipse; gente, digo, mansa e tratável"³.

Thomas More (1478-1535), contemporâneo das grandes descobertas, sintetiza na sua obra, **A Utopia**, o deslumbramento da mentalidade do europeu frente ao reconhecimento da alteridade. Na figura do navegador Rafael Hitlodeu, More destaca como este navegador era **"o ser vivo"** que poderia fornecer **"os detalhes tão completos e tão interessantes sobre os homens e os países desconhecidos"**. A comunicação de Hitlodeu ressalta o novo pelo contraste e pelas mutações e diferenças percebidas:

"No equador -(...)- de uma parte e de outra, no espaço compreendido pela órbita do sol, não viram senão vastas solidões eternamente devoradas por um céu de fogo. Aí, tudo os aturdiu de horror e espanto. A terra inculta tinha apenas como habitantes os animais mais ferozes, os répteis mais terríveis, ou homens mais selvagens que os animais. Afastando-se do equador, a natureza se abrandava pouco a pouco; o calor é menos abrasador, a terra se cobre de uma ridente verdura e os animais são menos selvagens. Mais longe ainda, aparecem povos, cidades, povoações, em que se faz um comércio ativo

³ VESPÚCIO, Américo, **Novo Mundo**, p. 93.

por terra e por mar, não somente no interior e com as fronteiras, mas entre nações muito distantes"⁴ .

Os descobrimentos e a colonização, se por um lado, vêm confirmar a idéia de ampliação de um jardim agricultável, percebida através de "uma ridente verdura", por outro revelam ao mundo a diversidade de habitantes, bem como de flora e fauna, não contidas na Bíblia. A alteridade recém-encontrada não é afinal tão distante daquela já conhecida. Silva Dias afirmou:

"que os habitantes da terra recém-descoberta não se distinguiam, fundamentalmente, dos da terra já antes conhecida; que os antípodas, afinal, sempre existiam; que a zona tórrida era uma região com vida vegetal, animal e humana; que além do nosso orbe, havia outro orbe terreno, para lá dos mares, maravilhoso, real e humano, como este em milenariamente nos encontrávamos"⁵ .

Destarte, a ampliação do jardim cultivado do Éden pode ser compreendida em dois sentidos: o primeiro, da extensão territorial agricultável que aumenta a partir da Europa para o Novo Mundo; e o segundo, da diversidade da dieta do Novo Mundo para a Europa, que o comércio ou trocas poderiam proporcionar.

Barreto, ao considerar as decorrências do processo de descobrimento, no campo da cultura, afirma que

⁴ MORE, Thomas, *A Utopia*, pp. 168-169

⁵ DIAS, J. S. da Silva, op. cit., p. 120.

"os descobrimentos promovem uma contaminação e circulação de produtos e técnicas com interesse alimentar que até aí eram propriedade exclusiva de determinados espaços isolados"⁶.

A descoberta de novas terras levava a inferir sobre diferentes culturas, novas espécies de animais e plantas, e novas técnicas de cultivo e caça. A circulação cultural pressupunha também uma circulação dos produtos do mundo natural. A flora e a fauna universalizavam-se, pelo mercantilismo vigente, e a viabilidade de uma dieta mais farta e variada despontava num **"sistema de trocas ao nível das frutas com a deslocação da melancia, da abóbora, da banana, de África para o Brasil e do cajú, do maracujá, etc., do Brasil para África"**⁷. Não só a dieta alimentar é ampliada, mas a partir da alteridade natural que os descobrimentos inauguram, temos também um olhar mais cuidadoso sobre a natureza. Quanto a isto, Silva Dias classifica os Descobrimentos como um

"agente de cultura entre camadas extensas da população no sentido da natureza e da sua observação"⁸.

A grande extensão da costa brasileira, já destacada por Pero Vaz de Caminha e pelos primeiros exploradores, a

⁶ BARRETO, Luiz Felipe, Os Descobrimentos e a Ordem do Saber, p. 15.

⁷ ibidem, p. 16.

⁸ DIAS, J. S. da Silva, op. cit., p. 64.

exuberância das paisagens e dos produtos naturais, e o encontro de uma cultura desconhecida, permeiam os primeiros escritos sobre a Terra de Santa Cruz, revelando o êxtase do europeu frente a uma nova diversidade natural.

O Brasil, parte integrante desta nova parcela natural incorporada ao Velho Mundo, surge tal como a América, no seu conjunto, como fonte primária de recursos que estimula e desenvolve a circulação dos produtos naturais. A natureza universaliza-se com o contato cultural, refletido nos primeiros documentos em cujas narrativas se percebe o deslumbramento à vista das fontes alimentares.

O primeiro relato sobre as Terras de Santa Cruz, a **Carta de Achamento de Pero Vaz de Caminha** permitem-nos vislumbrar a cosmovisão dos portugueses navegantes, sobre o achado, onde perpassa uma idealização da natureza que se aproxima da imagem idílica, sem contudo evocar um paraíso terrenal ou o mito da Idade do Ouro⁹.

Pero Vaz de Caminha, após relatar o descobrimento em si e os contatos com os nativos, descreve os elementos naturais da terra, ressaltando a sua grandiosidade e as suas

⁹ DIAS, José S. da S., *ibidem*, pp. 144-149.

qualidades, onde o mundo natural é percebido na sua diversidade:

"De ponta a ponta e toda
praia rasa, muito plana e bem formosa
Pelo sertão, pareceu-nos do mar muito
grande, porque a estender a vista não podíamos
ver senão terra e arvoredos, parecendo-nos
terra muito longa. Nela, até agora, não pudemos
saber que haja ouro nem prata, nem nenhuma coisa
de metal, em de ferro; nem as vimos. Mas,
a terra em si é muito boa de ares, tão frios e
temperados, como os de Entre-Douro-e-Minho, porque,
neste tempo de aora, assim os achávamos como
os de lá. Águas são muitas e infindas. De tal
maneira é graciosa que, querendo aproveitá-la
dar-se-á nela tudo por bem das águas que tem."¹⁰ .

Pigafetta, ao mencionar a sua passagem pela Terra do Verzino¹¹, no final de 1519, ressalta, após ter concluído os primeiros contatos de provisionamento e troca com o gentio, que a terra é "*abundante em toda classe de produtos*", sendo que a mesma "*é tão extensa como França, Espanha e Itália juntas*"¹² .

Em ambos os relatos, a "*priori*", a natureza é descrita como um conjunto homogêneo, com qualidades positivas e negativas, mas sem diferenças significativas quanto à fauna e à flora. Não se apontam diferenças profundas no contorno

¹⁰ CAMINHA, Pero Vaz, Carta do Descobrimento do Brasil, fl. 13, v. 8-21.

¹¹ Conforme Amoretti: verzino, ou pau-brasil, é o nome da madeira vermelha que importava antes da Ásia e a África e que depois se trazia quase unicamente do reino ao qual deu seu nome, por causa da abundância de suas árvores. PIGAFETTA, Antonio, A Primeira Viagem ao Redor do Mundo, Tradução de Jurandir dos Santos, Porto Alegre, L&PM, p. 75.

¹² PIGAFETTA, Antonio, op. cit., p. 57.

delineado das novas terras, mas a exuberância e a diversidade do novo que pode ser povoado e cultivado. O Novo Mundo poderia ser útil, pela sua natureza, ao continente Europeu. Como observou Carvalho, as obras dos autores quinhentistas estavam impregnadas de sentido utilitário, **"nascida na maioria dos casos das necessidades práticas dos descobrimento e da colonização (...)"**¹³.

No caso brasileiro esta incorporação do mundo natural ao universo econômico europeu processou-se lentamente, de acordo com as vicissitudes da coroa portuguesa e de uma burguesia mercantil que ainda estava voltada para as riquezas do Oriente.

O único recurso economicamente viável da flora brasílica era o pau-brasil, que recebeu regulamentação específica para sua exploração, tendo em vista as desordens advindas de um comércio desregrado nos primeiros anos após o achamento. Desta forma, o rei D. Manuel I, em regimento, determina:

"Eu El-Rei faço saber aos que este meu regimento virem que sendo informado das muitas desordens que há no sertão do pau-brasil em conservação dele de que se tem seguido haver já hoje muita falta e ir-se buscar muitas léguas pelo sertão dentro, cada vez será o dano maior se não atalhar e der nisso a ordem conveniente e necessária com em cousa de tanta importância a minha Fazenda, tomando informações de pessoas de experiência das principais do Brasil e comunicando-as com as do meu Conselho; mandei fazer este Regimento

¹³ Carvalho, Joaquim de, op.cit., p. 47.

que hei por bem e mando se guarde daqui em diante inviolavelmente"¹⁴ .

Nos onze artigos que compõem o regimento, as ordenações visavam a controlar a forma de exploração do pau-brasil, não como forma de preservação do meio natural, mas principalmente como preservação do poder econômico da coroa e de seus prepostos, abalado por um comércio ilegal da árvore brasílica¹⁵ .

Esta primeira fase do processo exploratório baseava-se no sistema de feitorias, que não permitiu a ocupação do solo. Não havia relatos regulares sobre as terras da América portuguesa.

Os primeiros jesuítas direta ou indiretamente empreenderam uma leitura mais demorada sobre a natureza das novas terras. Os escritos mais fidedignos e mais próximos de uma experiência concreta viriam com a nova política de povoamento da terra. Neles a acumulação informativa européia se entrecruzava com uma experiência vivencial indígena, até então nunca concebida. Enquanto observadores e sujeitos, os jesuítas elaboraram a composição do mundo natural

¹⁴ Documentos Históricos - vol. LXXVIII - p. 269.

¹⁵ O declínio da exploração do pau-brasil já se faz sentir por volta da metade do século XVI. Thevet ao referir-se a árvore tão cobiçada menciona que "sua madeira já foi mais apreciada no passado do que é hoje em dia". THEVET, André, op.cit., p. 195.

brasileiro, dando a conhecer a cultura alimentar da Terra de Santa Cruz.

Os testemunhos jesuíticos centram sua narrativa sobre a terra, naquilo que era passível de conhecimento, através da percepção empírica, no que concerne à qualidade da fauna e da flora.

Suas descrições constituíam parte de depoimentos vivenciais. Eles relatavam os animais e plantas com o qual interagiam analisando-os e avaliando-os na sua concretude em relação à existência biológica, sem qualquer viés científico. Conforme frisou Silva Dias,

"Os jesuítas não praticaram e nem sequer teorizaram ou ao menos reivindicaram significativamente a importância ou o papel da experiência no estudo da natureza"¹⁶.

Destarte, as valorações de cunho genérico ocupam boa parte dos primeiros comentários sobre a terra que tende a configurar uma impressão de conjunto da natureza que responde às perguntas formuladas acerca da existência além do cabo do Bojador.

¹⁶ DIAS, J. S. da Silva, op. cit., p. 41.

Estas generalizações decorrem de um conhecimento parcial da terra, típicas dos primeiros registros, seja por ocasião da chegada à Bahia, seja pela ocupação de novos espaços. Havia a orientação para que as observações fossem muito bem ponderadas, nada deveria ser fornecido em excesso. Logo, as primeiras imagens invariavelmente remetiam ao preâmbulo de cada exercício espiritual, proposto por Loyola, onde a composição do lugar material era feita com o auxílio da imaginação, sempre norteado pela escolha da contemplação.

A primeira descrição da terra feita por Manuel da Nóbrega em abril de 1549, logo após a sua chegada à Bahia, é reveladora desse tipo de registro, afirmava o missionário **"A terra cá achamo-la boa e sã"**, deixando as **"mais novas da terra"** para um segundo momento, sabendo que **"muito há que dizer desta terra"**¹⁷.

O fator principal ressaltado aqui, no que concerne à terra, é a qualificação desta com adjetivos que apontam para a possibilidade de sobrevivência **"boa e sã"**. Boa para o cultivo, e sã para saúde, fatores fundamentais para o povoamento.

¹⁷ Carta do P. Manuel da Nóbrega ao P. Simão Rodrigues, Baía, [10? de abril] 1549, in LEITE, Serafim, op.cit., vol. I, p. 115.

Em carta de agosto do mesmo ano, Nóbrega relata ao Pe. Simão Rodrigues, que a fertilidade e a amplitude da terra permitem o povoamento. Este pode ser feito com algumas mulheres de vida errada, desde que **"não sejam tais que de todo tenham perdido a vergonha a Deus e ao mundo"** justificando que:

"todas casariam muito bem, porque é terra muito grossa e larga, e uma planta que se faz uma vez dura X anos aquela novidade, porque, assim como vão apanhando as raízes, plantam logo os ramos logo arrebetam. De maneira que logo as mulheres teriam remédio de vida, e estes homens remediariam suas almas, e facilmente se povoaria a terra"¹⁸ .

A fertilidade da terra servia como ingrediente básico na recuperação dos comportamentos desregrados de homens e mulheres. A fertilidade natural impulsionava e permitia a fertilidade humana. Era remédio para o povoamento.

Em missiva ao Dr. Martín de Azpilcueta Navarro, escrita no mesmo mês, Nóbrega persiste na categoria do genérico aliado ao discurso do povoamento. Nota-se porém, um pequeno aprofundamento no conhecimento da diversidade do mundo natural, pintado de forma contida, com nuances do maravilhoso e paradisíaco. Muito mais do que uma pura descrição, as observações que Nóbrega delineia são os

¹⁸ Carta do P. Manuel da Nóbrega ao P. Simão Rodrigues. Baía, 9 de agosto de 1549, in LEITE, Serafim, op. cit., vol. I., p. 120.

esboços de uma representação pictórica da terra dos brasis, que celebra o mundo natural na sua grandiosidade e beleza estética, fruto do ato de criação divina. Assim se refere Nóbrega, à terra brasílica, numa narrativa incomum entre os textos produzidos naquele momento inicial:

"E muito sã e de bons ares, de tal maneira que sendo a gente muita e ter muito trabalho, e haver mudados os mantimentos com que se criaram, adoecem muito poucos e esses que adoecem logo saram. É terra muito fresca, de inverno temperada, e o calor do verão não se sente muito. Tem muitas frutas e de diversas maneiras, e muito boas e tem pouca inveja as de Portugal. Mora no mar muito pescado e bom. Os montes parecem formosos jardins e hortas, e certamente nunca eu vi tapete de Flandres tão formoso, nos quais andam animais de muitas diversas maneira, do quais Plínio nem escreveu nem supôs. Tem muitas ervas de diversos odores e muito diferentes das d'Espanha, e certamente bem resplandece a grandeza, formosura e saber do Criador em tantas, tão diversas e formosas criaturas"¹⁹.

A despeito do tom celebrativo na descrição de um mundo natural brasileiro mais formoso que um "*tapete de Flandres*", os relatos seguintes, ainda do ano de 1549, enfatizam num primeiro plano a possibilidade de sobrevivência nas novas regiões, pelas qualidades apresentadas. Tal repetitividade leva a crer que, ainda para a mentalidade da época, persiste a idéia de que era inacreditável a sobrevivência fora da Europa.

¹⁹ Carta do P. Manuel da Nóbrega ao Dr. Martín de Azpilcueta Navarro. Salvador, 10 de agosto de 1549, in LEITE, Serafim, op. cit., vol. I, pp. 135-136.

Os relatos inaugurais são um rompimento com a ordem do saber de então. O elemento religioso confirmava que, abaixo do Equador, era possível a existência humana, pois *"tem muitas ervas de diversos odores e muito diferente das d'Espanha"*. A alteridade existia e era reconhecida, necessário se fazia dominá-la. Qualidades positivas nas terras não faltavam, sendo úteis para o ideal expansionista da fé, uma vez que, segundo Nóbrega,

"certamente bem resplandece a grandeza formosura e saber do Criador em tantas, tão diversas e formosas criaturas"²⁰.

Nas *Informações das Terras do Brasil de 1549*, Nóbrega relata aos Padres e Irmãos da Companhia, as informações sobre a terra. Há nesta informações um desejo claro de convencer seus pares a se deslocarem para as terras longínquas, pois segundo o seu testemunho eram habitáveis. O homem poderia guardá-las e cultivá-las:

"A informação que destas partes do Brasil os posso dar, Padres e Irmãos caríssimos, é que tem esta terra mil léguas de costa toda povoada de gente, que anda nua assim mulheres, como homens, tirando algumas partes muy lexos onde estou onde as mulheres andam vestidas ao traje das ciganas con panos de algodão, pela terra ser mais fria que esta, la qual aqui é muito temperada. De tal maneira que o inverno não é frio, nem quente, e o verão ainda seja mais quente, bem se pode sofrer; porém é terra muito úmida, pelas muitas águas, que chove em todo tempo muito a miúdo. Pelo qual os arvoredos e as ervas estão sempre verdes. Há nela diversas frutas, que comem os da terra, ainda que não sejam tão boas como as de lá, as quais também

²⁰ Carta do P. Manuel da Nóbrega ao Dr. Martin de Azpilcueta Navarro. Salvador, 10 de agosto de 1549, in LEITE, Serafim, op. cit., vol. I, p. 136

creio que se darian cá, si se plantassem, Porque veio dar-se parras, uvas, e ainda duas vezes no ano; porém são poucas por causa das formigas, que fazem muito dano assim em isto, com em outras coisas. Cidras, laranjas, limões dão-se em muita abundância; e figos tão bons como os de lá. O mantimento comum da terra é um raiz de pau, que chamam mandioca, da qual fazem uma farinha, de que comemos todos. E da também milho, o qual misturado com a farinha faz-se um pão, que escusa o de trigo. Há muito pescado; e também muito marisco, de que se mantêm os da terra, e muita caça de matos, e gansos que criam os índios. Bois, vacas, ovelhas, cabras e galinhas se têm também na terra, e ai deles muita cópia"²¹ .

Neste quadro contrastante, pautado pela tônica da abundância, Nóbrega, esclarece que, apesar de um meio natural totalmente distinto daquele conhecido em Portugal, a fauna e a flora brasílica eram quase "tão boas" quanto as da metrópole. Os animais e plantas europeus poderiam adaptar-se a um novo "habitat" e com isto era viável a vinda de lavradores e pastores.

A mudança do discurso de uma forma panorâmica para outra pormenorizada permite detectar que a ênfase argumentativa, no que se refere à natureza, vai se fixar definitivamente na visão utilitária da mesma. Isto se percebe nos relatos que explicitam as variedades mais importantes para a dieta alimentar, que antes eram apresentadas genericamente. Acrescido à nomeação dos espaços, encontra-se já nas primeiras descrições do cultivo,

²¹ Informação das Terras do Brasil do P. Manuel da Nóbrega. [Baía agosto? 1549], in LEITE, Serafim, op. cit., vol. I. pp. 147-148.

a preocupação com preparo e o consumo dos gêneros alimentícios fundamentais para a sobrevivência.

A natureza por si só nada era. Dependia do engenho humano para conferir-lhe significado, beneficiá-la para o consumo, torná-la um produto cultural diferente do seu estado "*in natura*".

A observação do mundo natural permite entrever que o olhar jesuítico não se ateve aos limites do espaço convertido. Seu olhar e paladar romperam os limites do espaço cultivado e cristão, para incorporar um reino vegetal e animal exótico e saboroso.

Estas informações, ainda que de cunho pouco abrangente, foram ampliadas pelas cartas seguintes, denunciando que pouco a pouco os inacianos iam se habituando à natureza, o olho "*va haciendo más familiar y al primer efecto de violento contraste con los animales y las plantas de Europa sucede una percepción, imperfecta pero significativa, de las afinidades y semejanzas*"²². Todavia, poucas cartas se detêm de forma prolongada na descrição minuciosa do mundo natural, revelando que o tema, salvo algumas exceções, assumiu um plano secundário dentro das narrativas.

²² GERBI, Antonello, La Naturaleza de Las Indias Nuevas, p. 31.

Somente Anchieta, talvez pelo aspecto místico que lhe atribuem, em alguns dos seus escritos apresentou a natureza da América portuguesa como tema central. Revelando um gênio pragmático, o missionário ultrapassou os estreitos limites da reflexão espiritual com imagens interiores propostas por Loyola, realizando uma leitura cuidadosa da evangelização na sua plenitude. Imbuído de uma visão mística, as considerações da natureza justificavam-se devido ao fim último, desejado por Anchieta, que era a união íntima com Deus.

Marcado por uma consciência dinâmica o seu relato difere acentuadamente dos demais membros, tendo em vista a pouca referência que estes dispensam ao mundo natural. Como observou Rodrigues: "**a natureza selvagem, impenetrada e misteriosa, materializou ou concretizou os símbolos da consciência mística que se agitavam dentro em sua consciência moral na ânsia do absoluto**"²³. Sua visão sagaz revela nas suas descrições a visão utilitária inseparável da criação divina.

Tendo em vista a dispersão das informações documentais dedicamo-nos ao seu agrupamento, seguindo a forma pela qual

²³ RODRIGUES, LOPES, Anchieta e a Medicina, p. 345.

os jesuítas as hierarquizaram; este trabalho visa à melhor compreensão do olhar jesuítico quanto à utilidade da natureza e à forma de organizá-la.

2 - OS BONS ARES DA TERRA DOS BRASIS: NEM FRIO NEM CALOR

**"Llorad, llorad muchas lágrimas mis Hermanos,
y mirad que esta empresa da Dios a pocos"**

Carta de 17/09/1562 - Ir. Vicente Rodrigues

Ao narrar a fixação no território, o clima desponta nas descrições com relativa constância. Os elementos climáticos, principalmente a temperatura, chamam a atenção dos primeiros missionários recém-chegados, pela sua diferença extremada em relação ao clima da região de origem. Um tempo ameno marca o limite entre o nem frio e nem calor da terra dos brasis.

Conforme observou Hitlodeu, o calor tórrido do Equador vai diminuindo com a latitude em direção do polo Antártico. Por conseguinte, o clima nas regiões descobertas é mais ameno do que aquele na região do Equador e mais agradável do que o do continente europeu. Os jesuítas desejavam, de maneira tímida, confirmar com sua experiência que, após a linha equinocial, a vida era possível.

Até mesmo a astronomia utilizada pelo navegadores eles ignoravam. Quase não se referem a ela durante as suas viagens, seja no percurso de Portugal à Bahia, seja nos trajetos internos.

Ciente da sua incapacidade, no que tange à localização das terras, segundo o conhecimento da época, Anchieta declara, ao tentar localizar a província de São Vicente em 1560 que:

"não me é fácil explicar nela a aproximação e afastamento do Sol, o curso dos astros, a diversa inclinação das sombras, as fases da lua, porque nunca estudei estas; mas não vejo razão para que sejam diferentes do que se observa lá [na Europa] "24 .

Este esclarecimento, se por um lado aponta para uma complexidade e um desconhecimento das técnicas de localização, por outro aponta para o relativo conhecimento astronômico na época, iniciado pelos humanistas e incorporado à prática dos navegantes.

A ponderação de Anchieta explicita que as técnicas existentes para localização poderiam ser utilizadas também nas novas terras. Não havendo nenhuma condenação ou juízo de valor condenatório em tal prática, o mundo era um só e

²⁴ Carta do Ir. José de Anchieta ao P. Diego Laynes. S. Vicente, 31 de maio de 1560, in LEITE, Serafim, op. cit., vol. III, p. I.

estava sujeito às mesmas leis de verificação. Anchieta, com um olhar mais observador, aproximava-se de um conhecimento científico sem sabê-lo.

Os ventos, as chuvas, os ares são elementos constantemente observados pelos inacianos. O movimento de ar nas regiões litorâneas, que soprava no final da tarde sobre a terra, acompanhado algumas vezes de precipitações atmosféricas abundantes, contrapunha-se àqueles encontrados na Europa. A oposição pautava a experiência sensorial. Segundo observa Anchieta:

"As estações do ano (olhando de perto) são aqui inteiramente às avessas de lá; no tempo em que lá é primavera cá é inverno e vice-versa; mas são tão temperadas que não faltam no inverno os calores do sol para suavizar o rigor do frio, nem no verão as brandas brisas e as húmidas chuvas para regalo dos sentidos; ainda que como já disse esta terra, da beira-mar, é quase todo o ano regada por águas da chuva"²⁵ .

O clima oposto ao da Europa é percebido também pelo calendário das comemorações litúrgicas:

"O inverno começa cá em Março e acaba em Agosto; o verão começa em setembro e acaba por fim de Fevereiro, e por isto o Advento, e o Natal são em sumo estio"²⁶ .

²⁵ Carta do Ir. José de Anchieta ao p. Diego Laynes. S. Vicente, 31 de maio de 1560, in LEITE, Serafim, op. cit., vol. III, p. III.

²⁶ Informação da Província do Brasil para nosso Padres, 1585, in Cartas Jesuíticas III, pp. 424-425.

Nem sempre a definição por oposição ao clima Europeu foi possível. Anchieta observava a irregularidade do clima na Capitania de São Vicente assim se referindo:

"A duração das partes do ano é que é muito diferente e tão confusa que não se podem distinguir com facilidade nem assinalar tempo determinado à primavera nem ao inverno"²⁷ .

Esta oposição tão marcante do clima brasileiro com características peculiares casou estranheza, mas sossegou a curiosidade dos primeiros loiolanos pois, sabiam que em sua sapiência, Deus providenciara o equilíbrio do Cosmos. Anchieta explica tal ocorrência da seguinte forma:

"O sol nos seus giros produz um acerta temperatura constante, de maneira que nem o inverno regela com o frio, nem o verão é demasiado quente, em nenhum tempo do ano param as chuvas, e, de quatro em quatro, de três em três ou até de dois em dois anos, se alterna a chuva com o sol"²⁸ .

Claramente imbuído da teoria geocêntrica ptolomaica, que concebia a Terra como centro do universo, Anchieta nota, embasado nas constatações concretas, que o giro do Sol ao redor da Terra produzia nas terras dos brasis efeitos diferentes daqueles das terras européias. Comprovava isto pelo um clima ameno e regular, sem as durações definidas observadas na Europa.

²⁷ Carta do Ir. José de Anchieta ao P. Diego Laynes, S. Vicente, 31 de maio de 1560, in LEITE, Serafim, op.cit., vol. III, p. I.

²⁸ ibidem, p. I.

Esta diferença do giro do Sol produzia também anomalias, mais difíceis de serem explicadas do que as regularidades e, Anchieta, preocupado com a sobrevivência, refere-se a este caso específico, notando que:

" (...) há anos em que se fecha o céu e não chove, de forma que, não pela força do calor, que nunca é excessivo, mas por falta de água, secam os campos que não dão os costumados frutos; e algumas vezes chove demais e apodrecem as raízes de que nos alimentamos"²⁹ .

As impressões sobre o clima confirmavam, apesar das irregularidades, a possibilidade da existência humana abaixo da linha do Equador.

O clima suscitava ainda indagações sobre o caráter dos seres que habitavam as terras abaixo da linha equatorial.

No século XVI vigorava ainda a concepção Hipócrates sobre o ar, que lhe atribuía uma influência importante na formação dos indivíduos. A escola hipocrática defendia **"a influência dos ares e dos lugares no desenvolvimento do feto, na elaboração dos temperamentos, na gênese das paixões, nas formas de linguagem e no gênio da nações"**³⁰ .

²⁹ ibidem, p. I.

³⁰ CORBIN, Alain, Sabores e Odores, p. 22. Ver também KAPPLER, Claude, op. cit., p. 48.

Anchieta, em Informação da Província do Brasil de 1585, registra a permanência desta concepção que sobreviveu ao período medieval, quando descreve a benignidade do clima, no que tange à longevidade dos seus habitantes:

"O clima desta província do Brasil é geralmente muito temperado, de bons e delicados ares e muito sadios, aonde os homens vivem muito, até oitenta, noventa e mais anos, e a terra está cheia de velhos. Não tem frios nem calores grandes, os céus são mui puros, maxime à noite; a lua é mui prejudicial a saúde e corrompe muito as cousas, as manhãs são salutíferas, tem pouco de crepúsculo porque em amanhecendo logo sai o sol e em ponde-se anoitece"³¹ .

Em função desta boa fama dos ares tropicais é que o Pe. Miguel Torres informa ao Pe. Diego Laynez a ida do jesuíta Dictio, **"que tem a enfermidade de gota"**, para o Brasil justificando a decisão não só pela utilidade que este teria para a conversão, mas **"especialmente se enviou porque aqui [Portugal] não havia esperança ordinariamente de saúde, e lá segundo dizem os médicos, a cobrará com os ares e exercícios da terra se em alguma parte a pode cobrar"**³² .

Contudo, os ares e o clima não eram vistos só pela sua benignidade. Quando considerado em função de uma moralidade cristã, o clima era visto através de uma influência maligna no comportamento dos habitantes.

³¹ Informação da Província do Brasil para nosso Padres 1585, in Cartas Jesuíticas III, p. 424.

³² Carta do P. Miguel de Torres ao P. Diego Laynes. Lisboa, 6 de outubro de 1559, in LEITE, Serafim, op. cit., p. 164.

Os ares das terras equatoriais e subtropicais permitiam a nudez indígena. A exposição do corpo e principalmente da genitália, rompendo com os preceitos cristãos de moralidade, significava a negação da moral cristã. O clima contribuía para a perpetuação dos costumes da terra, e era uma barreira natural à conversão³³.

A influência do clima de forma negativa também era passível de ser constatada na fauna através da procriação de determinadas espécies que comprometiam a própria existência dos jesuítas. Anchieta entendia que a abundância de animais imundos era decorrente desta negatividade que:

" (...) parece influir peçonha nos animais e serpentes e assim cria muitos imundos, como ratões, morcegos, aranhas muito peçonhas"³⁴.

³³ A presença da idéia da influência do meio na formação biopsicossocial do ser humano pode ser identificada ainda no século XVIII. No *Jornal Português do século XVIII* (1752-1754) verificamos que nos papéis anônimos encontra-se um texto "**Para divertimento e utilidade do público**" cujo título é "**Sobre os dentes**". O autor deste texto menciona antes de fornecer a justificativa da escolha para o seu relato que: "é certo que há muitos lugares onde parece que a natureza produz homens muito diferentes dos outros. Os lobinhos são particularmente dos Saboiardos, assim como as alporcas dos Espanhóis. E Ramúsio observou que os habitantes das montanhas do Peru nascem quase todos vesgos ou tortos. Há uma nação particular entre os Malabares nas Índias Orientais, aonde todos nascem com uma perna tão extraordinariamente grossa do joelho para baixo, que os outros Indianos entendem por isto que são amaldiçoados do Céu." In O Anônimo - *Journal Portuguais du XVIII siècle (1752-1754)*, Calouste Gulbelkian, Paris, 1979, pp. 395-397.

³⁴ Informação da Província do Brasil para nossos Padres - 1585, in *Cartas Jesuíticas III*, p. 432.

A despeito dos aspectos pouco favoráveis normalmente apontados pelos primeiros missionários, o clima da terra dos brasis foi considerado benigno e agradável pela preponderância de temperaturas moderadas que favoreciam a saúde e facilitavam a adaptação do homem, principalmente daqueles que acabavam de chegar, como veremos a seguir.

Em suma, as condições climáticas prenunciavam indiretamente as potencialidades produtivas da terra. Climas amenos eram propícios também ao cultivo agrícola desde que a fertilidade da terra o permitisse.

3 - O REINO VEGETAL: TUBÉRCULOS E FRUTAS

**Mostra-nos a Terra, exteriormente uma face
triste e melancólica, recoberta,
em sua maior parte, por pedras, espinhos,
cardos e coisas que tais. no entanto,
se vem o lavrador abri-la com arado ou charrua,
ali reencontrará a excelência do solo,
pronto a produzir mancheias
e a recompensá-lo centuplicamente.**

As Singularidades da França Antártica - André Thevet

As Escrituras Sagradas consideram que as criaturas de Deus foram abençoadas pelas magnificência de seu poder que faz *"brotar capim verde para os animais e vegetação para o serviço da humanidade, a fim de que saia alimento da terra"*³⁵. A dieta alimentar vegetal instaurada no Jardim do Éden demonstra que o homem depende do mundo natural para viver, principalmente do reino vegetal.

Na dieta da Igreja, durante o período medieval, preponderava a idéia de que a alimentação vegetariana era a

³⁵ Salmo 104:14

mais pura. As frutas eram base das refeições, conforme relatam com relativa repetitividade as hagiografias.

A alimentação humana, organizada por Deus no jardim do Éden, permitia alimentos disponíveis em abundância, sendo proibido somente o fruto da árvore do conhecimento. Desrespeitando a interdição divina, ao consumir esse fruto o homem perde o seu paraíso de delícias vegetais. O paladar foi uma das causas da sua queda e o início de uma nova era, em que ele passa a ser um sujeito cognoscente. Como afirma o texto bíblico, a ingestão do fruto configura que o ser humano será como Deus. Comer e saber constituem, a partir de então, elementos indissociáveis. O homem passava a ser dominador, como observa Serres:

"des papilles gustatives, dépassant l'extase de la connaissance, posse immédiatement l'homme à la domination: tu seras comme Dieu"³⁶ .

A qualidade da terra e a possibilidade de obtenção de grãos alimentícios que ocupam quase que a totalidade de descrições sobre a flora, demonstram esta necessidade de dominação da flora brasílica para a sobrevivência básica.

³⁶ SERRES, Michel, Le Contrat Naturel, p. 97.

Descrições parciais, passageiras ou completas, todas tenderam a reforçar uma imagem dual para a obtenção da ração alimentar vegetal, apresentando, por um lado, uma natureza selvagem que impõe barreira e por vezes é temível, e por outro, uma riqueza e abundância da flora nunca antes vista, seja pela quantidade, seja pela diversidade. O clima, oposto ao do europeu, permitia uma oferta de recursos alimentares mais constante. A terra fértil com uma vegetação verdejante o ano todo destacava-se quando comparada às penúrias que o inverno europeu submetia a existência humana³⁷.

As descrições da flora, apesar da forma exortativa que remetia ao tradicional tema dos hortos de delícias, fazia transparecer, de maneira clara, uma visão utilitária de domínio sobre a natureza. Ordenado segundo as necessidades biológicas humanas, a tônica dos discursos enfatizava o cultivar e guardar os mantimentos³⁸.

Luís da Grã³⁹ assim descreve a natureza segundo sua função utilitária básica que é a alimentação:

³⁷ LEITE, Serafim, História da Companhia de Jesus no Brasil, vol. I, pp. 109 e segs.

³⁸ HOLANDA, Sérgio B., op. cit., p. 244. Os Exercícios Espirituais impunham regras para ordenar a alimentação ver LOYOLA, Inácio - Exercícios Espirituais, pp. 118-120.

³⁹ Luís da Grã nasceu em Lisboa nos idos de 1523, onde estudou. Entrou na Companhia a 20 de Junho de 1543. Chegou ao Brasil a 13 de julho de 1553 com a terceira expedição missionária. Faleceu em Olinda a 26 de novembro de 1609.

"Os mantimentos próprios da terra, ainda que humidos quase todos são em abundância. O pescado é muito gostoso saníssimo. As carnes não havia entre os Indios senão de mato, que eles caçavam com suas flechas e laços, e agora também com carnes que obtiveram dos cristãos; porém todo o gênero de gado se cria em abundância, porque los cristãos tem muitos porcos, bois, cabras, galinhas patos, etc. Pão de trigo não tem senão o de Portugal ainda que em São Vicente se semeia e colhe muito formoso, porém nem ali nem nas outras Capitánias se trabalha para semeá-lo, porque este mantimento da terra de raízes de árvores, a que chamam mandioca é peçonhenta, se se bebe sua água, contudo a farinha que dele se faz não faz mal a disposição. O aipim se come cru, como muitas outras raízes de que usamos. E desta farinha se faz pão de raízes de que usamos. E desta farinha se faz pão de muitas maneiras. Há com tudo muito milho e arroz muito bom e em muita quantidade"⁴⁰.

A terra mais fértil é aquela que pode oferecer meios abundantes para a existência. Por conseguinte, alguns locais se sobressaíram pela riqueza do solo se comparado a outras regiões ocupadas. A vila do Espírito Santo é tida como *"a melhor e mais fértil de todo o Brasil. Há nela muita caça de monte, muitos porcos monteses e é abastecida de pescado"*⁴¹.

As cartas levavam notícias da fertilidade da terra e da produção de tubérculos, legumes e frutas dos mais variados tipos degustados pelos jesuítas. Esta alimentação dos trópicos garantiu-lhes as chances de sobrevivência da

⁴⁰ Carta do P. Luís da Grã ao P. Inácio de Loyola, Baía, 27 de dezembro de 1554, in LEITE, Serafim, op. cit., vol. II, pp. 130-131.

⁴¹ Carta do P. Afonso Brás aos Padres e Irmãos de Coimbra. [Espírito Santo, 24 de agosto de 1551], in LEITE, Serafim, op. cit., vol. I, p. 275.

palavra de Deus, numa terra tão longínqua onde faltavam para o cultivo as sementes das espécies européias⁴².

Na maioria das cartas as descrições sobre a mandioca são pontuais. Geralmente referem-se à sua utilização na dieta alimentar. Tão comum quanto a sua importância para a alimentação, era a descrição dos males provenientes da ingestão de produtos indevidamente preparados. Viver e morrer definem a ênfase de quase todas as narrativas sobre a flora brasílica.

Gerbi, ao analisar as descrições da flora alimentícia, feitas por Fernandez de Enciso em Suma de Geographia, de 1519, afirma:

"Aquello de que se puede vivir y aquello de que se muere marcan los limites de su curiosidade botânica"⁴³.

Tal como as descrições feitas por Enciso a pluralidade de menções sobre a mandioca devia-se ao fato de que ela sintetizava a dualidade vida/morte que envolvia o loiolano.

Muito mais do que uma curiosidade botânica, a mandioca era o alimento vital para a sobrevivência da cristandade. Os

⁴² Sobre a agricultura praticada pelos jesuítas ver LEITE, Serafim, História da Companhia de Jesus no Brasil, Tomo I, Livro I, pp. 19-186.

⁴³ GERBI, Antonello, op. cit., p. 108.

jesuítas necessitam viver para combater e converter. Esta forma de percepção do mundo natural pautou constantemente as descrições da flora brasileira explícita ou veladamente.

Devido à variedade de gêneros das raízes da mandioca, era necessário conhecê-los junto aos indígenas para prepará-la e consumi-la. As narrativas a este respeito eram revestidas de nuances espetaculares. Sendo, como afirmava Anchieta, o principal alimento da terra, a mandioca substituíria o trigo europeu, constituindo "o pão comum" da Terra de Santa Cruz⁴⁴.

De forma mais ordenada que os demais, Anchieta menciona em cartas as características do tubérculo, seu cultivo e crescimento:

"A mandioca é como árvore, cresce com seus ramos e folhas á altura de 10 a 12 palmos. Para se plantar cortam grandes arvoredos e depois lhes põem fogo e plantam uns paus dos ramos de comprimento de um palmo; em seis ou nove meses deitam mui grandes raízes,..."

Das raízes desta planta podem ser obtidos os manjares da terra, variando segundo o seu preparo, conforme destaca:

"... as quais [raízes] deitam de molho até ficarem podres e as expremem e fazem farinha que fica como cuscús de farinha de trigo. Também cruas se ralam e expremem-se e fazem-se uns beijús que são

⁴⁴ Informação da Província do Brasil para nosso Padres - 1585, in Cartas Jesuíticas III, p. 427.

obreias do tamanho de um prato mas mui alvo; é mantimento de pouca substância, insípido, mas são e delicado".

Ele salienta que as raízes da mandioca são armazenadas de forma peculiar:

"estão quatro, cinco ou seis anos dentro da terra e não são necessários celeiros, como para o trigo, porque não tem mais que tirar da terra cada dia e comer-se a farinha e beijús frescos"⁴⁵.

A farinha de pau, produto das raízes do tubérculo era o produto mais consumido puro ou como acompanhamento de carnes e legumes. A mandioca tornou-se o principal sustento da população, sendo também servida como ração de animais.

Todavia, as raízes conforme alerta Anchieta, são *"venenosas e nocivas por natureza se não forem preparadas pela indústria humana para se comerem"*⁴⁶. Na terra dos brasis, as experiências comprovavam que a falta de certos alimentos poderiam levar à morte, mas o seu preparo indevido poderia levar a ter resultados similares. Eis o que diz Anchieta sobre a mandioca que *"tem algumas cousas notáveis"*:

"os homens que a comem crua ou bebem sua água arrebantam e morrem; os animais que a comem crua engordam com ela e é ordinário mantimento dos cavalos e outros animais. Os animais que bebem a água que dela se expreme morrem logo. Se põe ao fumo depois de podre,

⁴⁵ Informação da Província do Brasil para nosso Padres - 1585, in Cartas Jesuíticas III, p. 427.

⁴⁶ Carta ao Padre Geral, de São Vicente ao último de maio de 1560, in Cartas Jesuíticas III, p. 125.

fica tão saudável que bebida, em água ou vinho, é remédio presentíssimo contra peçonha e fazem-se dela certos calditos como o amido ou tisana de cevada até para os doentes e são, mas é cousa muito mais delicada e proveitosa para o peito e febres. Também se faz outro gênero de farinha que chamam de guerra para as armadas e gente de serviço e dura muito tempo⁴⁷ .

Dentre as "*cousas notáveis*", a toxidez da mandioca foi um dos aspectos que mais chamou a atenção dos jesuítas. Dependentes do sustento dessas raízes, os missionários temiam um envenenamento. Anchieta, descrevendo a missão de Iperoig em 1565, ao Geral da Companhia Diogo Lainez, menciona que doze frades alocados no Rio de Janeiro vindos da França, que

"deviam ser da Ordem de S. Bernardo, os quais fizeram casa e mantimentos um ano que aí estiveram, e viviam apartados dos seus, dos quais eram perseguidos e maltratados, porque eram papistas e diziam missa; mas dos índios selvagens cruéis eram tratados com muita humanidade, e alguns lhes davam seus filhos a ensinar, e com tudo isso passavam muito trabalho de fome, pelo qual sendo forçados a buscar de comer pelas roças, e não conhecendo bem as raízes, comeram uma vez de mandioca assada, e houveram de morrer,..."⁴⁸ .

Em oposição à toxidez da mandioca tradicional, Anchieta ressalta a farinha feita "*de outras raízes que chama aipim*", pertencente também à família das euforbiáceas, só que não nociva por natureza pois, "*são como as de mandioca*

⁴⁷ Informação da Província do Brasil para nosso Padres - 1585, in Cartas Jesuíticas III, p. 427.

⁴⁸ Carta do P. José de Anchieta ao Geral Diogo Lainez, de São Vicente, Janeiro de 1565, in Cartas Jesuíticas III, p. 208.

*propriamente, mas não matam e também se comem assadas. Seu sabor é como de castanhas*⁴⁹ .

A impossibilidade de cultivo da terra agravava as condições de subsistência, pautada por uma penúria extremada. Em 1562, relata Anchieta na Informação dos Primeiros Aldeamentos, que:

"por justos juízos de Deus, sobreveio uma grande doença aos Índios e escravos dos Portugueses e com isto grande fome, em que morreu muita gente, e dos que ficavam vivos muitos se vendiam e se iam meter por casa dos Portugueses a ser escravos, vendendo-se por um prato de farinha,... ⁵⁰ .

Além de fornecer o pão comum da terra, da mandioca extraía-se também uma bebida que causava um vício perigoso, causando a perdição de algumas "ovelhas". Diz Azpilcueta Navarro que quando os indígenas estão embriagados *"porque acá tienen una manera de vino de razes que embriaga mucho; quando ellos están ansi borrachos, están tan brutos fieros, que no perdonan a ninguna persona, y quando más no pueden, ponen fuego a la casa a donde ay estrangeros"*⁵¹ .

⁴⁹ Informação da Província do Brasil para nosso Padres - 1585, in Cartas Jesuíticas III, p. 427.

⁵⁰ Informação dos Primeiros Aldeamentos da Baía, in Cartas Jesuíticas III, p. 356.

⁵¹ Carta do P. João de Azpilcueta [Navarro] aos Padres e Irmãos de Coimbra, Salvador, agosto de 1551, in LEITE, Serafim, op. cit., vol. I, p. 278.

Os indígenas obtinham da mandioca o cauim, utilizado principalmente durante os ritos antropofágicos. Anchieta, no **Auto de São Lourenço**, registra a beberagem assim como os ritos nefandos, colocando na fala do personagem Guaixará (rei dos diabos) a síntese de como o índio era visualizado pelo jesuíta:

**"Sou Guaixará embriagado,
sou boicininga, jaguar,
antropófago, agressor,
andirá-guaçu alado,
sou demônio matador"⁵²**

O cauim contribuía para a mazela do indígena, que deveria ser retirado das sombras em que se encontrava, através do processo catequético:

**"Bebem cauim a seu jeito,
como completos sandeus
ao cauim rendem seu preito.**

**Esse cauim é que tolhe
sua graça espiritual.
Perdidos na bacanal
seu espíritos se encolhem
em nosso laço fatal"⁵³ .**

Seu preparo, como o vinho das demais frutas, era feito de forma especial. Luís de Grã destaca que este vinho era obtido de **"raízes ou de frutas, que todo a de ser mastigado"**, sendo este ofício geralmente realizado pelas

⁵² ANCHIETA, José, op. cit., p. 61.

⁵³ ibidem, p. 63.

"filhas e outras moças" da tribo "quando são virgens" e que após a fermentação era ingerida quente⁵⁴ .

Além da mandioca existia o milho que poucas vezes foi mencionado, mas que também era utilizado para se fazer pão. Pe. Brás Lourenço dá notícia de sua abundância no Espírito Santo afirmando:

"o que se aqui come, pela maior parte é milho, de que se faz muito bom pão que parece de Portugal"⁵⁵ .

Os demais tubérculos eram mencionados de forma secundária sempre apresentados pelo seu paladar agradável. Sua exigüidade ou paladar sempre remetiam às associações com a vida de santos.

Pela facilidade de cultivo das ervas, devido ao curto ciclo evolutivo da maioria das espécies da flora alimentar, pequenas hortas eram cultivadas, tanto pelos jesuítas nas casas e nos colégios, como pelos colonos. As plantas leguminosas, segundo Anchieta, não eram em grande variedade, se comparadas com os demais grãos e frutos. "*Da terra há poucos legumes*", afirmava o missionário.

⁵⁴ Carta do P. Luís de Grã ao P. Inácio de Loyola, Baía, 27 de dezembro de 1554, in LEITE, Serafim, op. cit., vol. II, p. 132.

⁵⁵ Carta do P. Brás Lourenço aos Padres e Irmãos de Coimbra, Espírito Santo, 26 de março de 1554, LEITE, Serafim, op., cit., vol., II, p. 47.

Se a pouca variedade de legumes locais apontavam para uma ausência destas na alimentação, isto não significava uma inferioridade da dieta alimentar em relação àquela de Portugal, pois a terra fornecia em contrapartida outros vegetais, levando Anchieta a destacar sua excelência:

"da terra e Guiné há muitas abóboras e favas, que são melhores que as de Portugal e são tão sãs como ervilhas, feijões e outros legumes, e todo o ano não faltam de ordinário aos nossos e muitos deles tem em suas roças"⁵⁶.

Das leguminosas, a fava e o "yeticopé" eram os mais utilizados. Conforme ressalta o loiolano, o "sustento consiste em legumes e favas, em abóboras e outras que a terra produz"⁵⁷.

Contudo, a adaptação das ervas européias ao solo brasileiro parece ter sido fácil:

"há muitos, scilicet, couves, rabãos, alfaces, pepinos, abóboras, gravaços, lentilhas perexil e erva boa e outros muitos em Pernambuco e rio de janeiro muitos melões (...)"⁵⁸.

⁵⁶ Informação da Província do Brasil para nosso Padres - 1585, in Cartas Jesuíticas III, p. 430.

⁵⁷ Relatório do Quadrimestre de Maio a Setembro de 1554, de Piratininga, in Cartas Jesuíticas III, p. 44.

⁵⁸ Informação da Província do Brasil para nosso Padres - 1585, in Cartas Jesuíticas III, p. 430.

Apesar de não serem em grande variedade, as ervas eram a base da alimentação para aqueles que penetravam pelo interior, para visitar aldeias ou em busca de índios para a conversão.

350 léguas distantes de São Vicente, o Ir. Antonio Rodrigues⁵⁹, visitando os índios Timbós que "**não comem carne humana, antes se apartam disso**" relata a piedade deste gentio que:

"...vendo nós muito fracos, por não comer senão ervas, com os olhos muito sumidos e os dentes e beiços negros, levando figura mais de homens mortos que vivos, nos levaram nos braços e nos deram de comer e curamo-nos com tanto amor e caridade,..."⁶⁰.

Esta alimentação exígua durante os grandes percursos dos jesuítas nas visitas rememoram, indiretamente, as hagiografias medievais.

Os condimentos naturais também chamaram a atenção dos primeiros jesuítas.

A pimenta, preciosidade do comércio de especiarias de Portugal, apesar de ser utilizada em grande quantidade pelos

⁵⁹ António Rodrigues nasceu nos idos de 1516 em Lisboa. Entrou para a Companhia em 1553 no Brasil. Faleceu a 20 de janeiro de 1568.

⁶⁰ Carta do Ir. Antonio Rodrigues aos Padres e Irmãos de Coimbra. São Vicente, 31 de maio de 1553, in LEITE, op. cit., vol. I, p. 472.

indígenas, é pouco mencionada. Anchieta se refere à mesma como artigo de contrabando das naus francesas, indicando o seu elevado valor comercial.

Anchieta narra em *Informação do Brasil e de suas Capitanias de 1584*, que nas primeiras investidas dos franceses no Brasil, iniciadas a partir de 1504, era comum o comércio destes em terras portuguesas, principalmente com os Tamoios, *"dos quais nenhum agravo receberam, e iam e vinham, e carregavam suas naus de pau do brasil, pimenta, pássaros, bogios e outras cousas da terra, (...)"*⁶¹.

Geralmente é mencionado o cultivo da cana-de-açúcar, por ocasião das visitas feitas às aldeias ou aos engenhos, onde os jesuítas atuavam, mas na maioria das vezes elas tendem a ser isoladas. Ambrosio Pires menciona que a aldeia onde estava sediado

*"tiene quatro o cinco poblaciones al rededor, de una legua, dos y tres. Una está lexos, que es adonde Blas Tellez tiene una hazienda de açucar, que está siete leguas"*⁶².

A cana-de-açúcar tratada como tempero, era a principal *"mercadoria da terra"*. Cultivada em quase todas as

⁶¹ Informação do Brasil e de suas províncias - 1584, in *Cartas Jesuíticas III*, p. 311.

⁶² Carta do P. Manuel da Nóbrega ao P. Miguel Torres e Padres e Irmãos de Portugal. Baía 5 de julho de 1559, in LEITE, Serafim, op. cit., vol. II, p. 49.

Capitanias do Norte, a cana era o produto que sustentava a economia mercantil portuguesa. A sua abundância e valor contrapunham-se à ausência de outros mantimentos necessários à subsistência dos missionários e à vida na colônia servindo de referencial para a emissão de juízos de valor sobre a pobreza e riqueza.

Referindo-se às três vilas da Capitania de São Vicente (Santos, Itanhaém e a vila de São Vicente), Anchieta afirma que estas

"São pobres, de poucos mantimentos e gado, porém abundantes em assucar"⁶³ .

A valorização da cana-de-açúcar, enquanto especiaria, fez com que o açúcar se tornasse a moeda da terra. Luís da Grã nota esta ausência de moeda em Piratininga, que fazia com que as esmolas percebidas fossem em produtos, pois **"os brancos não têm que dar senão a farinha de raízes o pão que dela fazem, pescado e carne; dinheiros em toda esta Capitania não se usa, senão em lugar deles se usa açúcar o ferramenta de ferro"⁶⁴ .**

⁶³ Informação do Brasil e de suas Capitanias - 1585, in Cartas Jesuíticas III, p. 423.

⁶⁴ Carta do P. Luís da Grã ao P. Inácio de Loyola. Piratininga 8 de junho de 1556, in LEITE, Serafim, op. cit., vol. II, pp. 291-292.

Este valor monetário foi utilizado também pelos colonos como forma de pagamento a serviços prestados por outrem fora do território brasileiro. Nóbrega avisa ao Pe. Luís Gonçalves da Câmara que, se as consultas feitas sobre o Caso de João Ramalho gerassem algum ônus, este último enviaria o pagamento em açúcar⁶⁵.

Apesar da produção açucareira voltar-se basicamente para o comércio exterior, o seu consumo interno era significativo na produção de bebidas, conservas e doces.

As frutas eram consumidas ao natural ou em doces. Em **Informação da Província do Brasil de 1585**, Anchieta, referindo-se à terra, destaca a especiaria como base de conserva:

"Para os enfermos não faltam regalos que se fazem de assucar, que ha muito, e assim fazem laranjada, cidrada, aboboradas e talos de alface e outras conservas"⁶⁶.

Regalo para os doentes, mas com alto valor econômico, o açúcar era a doce riqueza que alimentava a coroa e permitia o desenvolvimento embrionário da colônia. Mas não só a cana-de-açúcar adocicava a difícil sobrevivência dos pastores inacianos. Uma diversidade de frutas estava disponível para

⁶⁵ Carta do P. Manuel da Nóbrega ao P. Luís Gonçalves da Câmara. Do Sertão de S. Vicente, último de agosto de 1553, In LEITE, Serafim, op. cit., vol. I, p. 526.

⁶⁶ Informação do Brasil e de suas Capitânicas de 1585, in **Cartas Jesuíticas III**, p. 428.

amenizar o doce fel da paulatina consciência dos fracassos da conversão.

As frutas, notadas pela sua diferença em relação àquelas consumidas na Europa, causaram relativa estranheza, segundo permite entrever o Pe. Luís da Grã ao afirmar que:

"As frutas próprias da terra são muito diferentes e estranhas"⁶⁷ .

As frutas cítricas são as mais mencionadas em vários trechos das cartas, sempre destacadas pelas suas variedades, e fácil expansão:

"Nesta terra se dão bem árvores de espinho, que vieram de Portugal, como laranjeiras, cidreiras, limoeiros, limeiras e todo o ano têm fruto e bons sem ser regados: porque o céu tem Este cuidado e é a terra tão fértil destas árvores que se dão pelos montes e campos sem benefício que lhes faça"⁶⁸ .

A uva, típica de regiões com clima sub-tropical e frio era cultivada em quase todos os núcleos populacionais da faixa litorânea. Anchieta diz que no Colégio de Piratininga **"dão uvas e fazem vinho"**, assim como no do Rio de Janeiro⁶⁹ e de Olinda⁷⁰ .

⁶⁷ Carta do P. Luís da Grã ao P. Inácio de Loyola. Baía 27 de dezembro de 1554, in LEITE, Serafim, op. cit., vol. II, p. 131.

⁶⁸ Informação da Província do Brasil para nossos Padres - 1585, in Cartas Jesuíticas III, p. 429.

⁶⁹ ibidem, p. 420.

⁷⁰ Carta do Pe. José de Anchieta ao Padre Geral, de São Vicente, a 1 de junho de 1560, in Cartas Jesuíticas III, p. 144.

Apesar disso, o vinho consumido nas missa vinha de Portugal, pois a produção era insuficiente, não por causa do clima, mas devido às saúvas, uma praga da terra que destruía os roçados.

Em carta dirigida ao Padre Geral em junho de 1560, Anchieta lamenta que os Irmãos da Companhia careciam de tantas coisas que **"até para dizer missa, nos faltou vinho por alguns dias"**⁷¹.

Mas a flora alimentar da terra dos brasis oferecia compensações a estas dificuldades. Elas foram citadas nas cartas, mais para atender à retórica comum do modelo comportamental imposto pela ordem.

A banana, fruta típica das regiões de clima quente, estava disseminada por todo o território, principalmente na faixa litorânea. É citada como planta comum dos quintais dos Colégios jesuíticos, juntamente com laranjas e limões⁷².

Das frutas da terra, encontram-se várias frutas exóticas, comentadas por Anchieta:

⁷¹ ibidem, p. 144.

⁷² Informação da Província do Brasil para nossos Padres - 1585, in Cartas Jesuítas III, pp. 415-420 e 430.

"Da terra ha muitos frutos e alguns de preço e que não dão vantagem as peras melacotores de Portugal, scilicet: mangabas, que são como albicorque amarelos, não tem caroço senão umas pevides pequenas e são de bom gosto e mui sadias: mocujês, que são como peros bravos de Portugal, mas de grande gosto e preço e ao comer se sorvem como sorvas: acajús, que são como peros repinaldos e dão uma castano ôlho, melhor que as de Portugal; araticús, a árvore é como o limoeiro, o fruto como pinha; naná, dão-se em uns como cardos e as folhas como erva bobosa, o fruto é a moda de pinha, ainda que maior, dão-se todo o ano, é fruto de muito preço e real, sabem e cheiram a melões, mas são melhores e muito mais odoríferos e têm muito sumo, são bons para quem tem dor de pedra; o vinho que os Índios fazem deles é muito forte e se toma a miúdo dele; com as cascas se limpam as manchas de azeite e quando se os cortam fica a faca limpa e asseada"⁷³.

As frutas brasílicas são descritas e comparadas com as frutas portuguesas, através de associações, revelando a necessidade de analogia para compreender as formas e o paladar do Novo Mundo. Pobreza e riqueza vegetal oscilavam num discurso onde o agridoce se confunde com a prática catequética.

⁷³ Informação da Província do Brasil para nossos Padres - 1585, in Cartas Jesuíticas III, p. 430.

4 - OS MALES DA TERRA SÃO CURADOS COM OS BENS DA TERRA

**A cura do corpo é um pretexto para a salvação da alma.
O médico é o místico criador.
A abnegação do segundo modifica a essência do primeiro sacerdote.**

Anchieta e a Medicina - Lopes Rodrigues

Se por um lado a terra era considerada boa e sã, por outro ela incomodava os jesuítas com as doenças tropicais.

"Alguns outros Irmãos são também visitados do Senhor com enfermidades, como febres, prioris (pleurisia) e camaras, mas ele que as dá as cura pela sua misericórdia, que nesta terra poucas medicinas há para ele, bendito seja ele por tudo"⁷⁴.

A doença permite delinear um quadro mais intenso e dramático para a atividade missionária.

Anchieta, relatando as atividades exercidas pelos jesuítas em 1562, inclui nas considerações que o atendimento das enfermidades era um ato tão comum quanto o pregar a doutrina:

⁷⁴ Carta do Ir. José de Anchieta ao P. Diego Laynes. Piratininga, março de 1562, in LEITE, Serafim, op. cit., vol. III, p. 453.

"acodemos a todo gênero de pessoas, portugueses e brasil, servo e libre, assim nas cosas espirituais como nas corporais curando-los e sangrando-los, porque não há outro que o faça, e principalmente las sangrias são aqui muito necessárias, porque es muito sujeita esta terra a prioris, maxime nos naturais dela, quando o sol torna declinar fazia el norte, que é no mes de Dezembro e dali por diante"⁷⁵.

Tal como os membros fundadores da Companhia, nos primeiros anos após o voto de Montmartre, os jesuítas tiveram que auxiliar na cura das doenças da terra, enquanto preceito natural da caridade ao próximo⁷⁶.

A prática da medicina tornou-se comum e foi compreendida como atividade associada à ação jesuítica⁷⁷. Contudo, com o crescimento das vilas, esta prática provocou a preocupação dos jesuítas, quando o Padre Geral interditou qualquer exercício neste sentido. Mas ante as evidências é solicitada ao Padre Geral uma reconsideração desta, uma vez que:

"Ocorre muitas vezes que muitos teem necessidade de extrema de uma sangria, porque sem ela provavelmente morrerão, como aconteceu a muitos este ano, em que se começou a executar isso, no qual houve e

⁷⁵ ibidem, p. 454.

⁷⁶ O exercício de atividades médicas não foi um atributo peculiar da atividade missionária, na América portuguesa. De forma atuante os jesuítas se envolveram com a recuperação da saúde de seu rebanho em Portugal. Lisboa nos idos do século XVI, mesclava pobreza e riqueza, com outras cidades da Europa. A fartura convivía com a fome e as ameaças de doenças eram constantes. Sobre o assunto ver MICELI, Paulo, O Ponto onde Estamos, p. 41.

⁷⁷ O primeiro médico que passou por terras brasileiras foi Mestre Johanes que acompanhava a frota de Cabral. Contudo, o primeiro a se estabelecer foi o licenciado Jorge Fernandes que é nomeado físico da colônia americana em 1553. RODRIGUES, Lopes, Anchieta e a Medicina, pp. 111-113. Ver sobre o assunto pp. 116-127

há muitas enfermidades." sendo que desejavam "que V. P. alargasse isto para quem o soubesse executar bem, ao menos aos nossos irmãos coadjutores temporais, até mesmo pedindo-o de novo a Sua Santidade, se fosse necessário, porque, por via de leigos é isso impossível remediar-se".

A resposta do Padre Geral é favorável:

"Não há inconveniente em que os nossos irmãos coadjutores temporais, que souberem sangrar, o façam, quando houver importante causa para isso e aos superiores parecer. E assim se poderá fazer, porque não importa que eles se exponham a perigo de irregularidade, já que não se vão ordenar"⁷⁸ .

Esta proximidade da medicina com a prática catequética não era totalmente desprovida de significado. A doença para o jesuíta, como também para a maioria da população européia, era oriunda não de uma debilidade do organismo humano, mas sim de uma debilidade ético-moral.

Dentro desta ótica, na maioria dos casos, as doenças e a mortandade são consideradas como influência do Diabo, e portanto devem ser curados principalmente no âmbito espiritual, para depois serem tratados no plano material, que é uma decorrência do primeiro. Nesta ótica, a doença antes de ser uma debilidade física é a manifestação do mundo de forças malignas que devem ser expulsas dos pacientes.

⁷⁸ VIOTTI, Hélio Abranches, S. J., Cartas - Correspondência Ativa e Passiva do Pe. Joseph de Anchieta, pp. 292-293.

Leonardo do Vale⁷⁹ ao descrever a cegueira em que vivia o gentio nos seus ritos e venerações, confirma que a prática destes

"redunda em carnalidade e vícios diabólicos, o qual tudo comumente pagão com fomes e mortandade com que Deus N. Senhor os castigua;" ⁸⁰ .

As doenças eram vistas como um castigo enviado por Deus. Leonardo do Vale cita um castigo enviado aos índios, afirmando que:

" (...) de maneira que seu peccado foi castigado com huma peste tão estranha que por ventura nunca nestas partes ouve outra semelhante. Alguns querem dizer que se pegou da nao em que veio Pe. Francisco Viegas, porque começou nos Ilheos onde ella foy aportar. Mas parece mais certo ser açoute do Senhor, e começar donde os remeiros primeiro começarão a correr à sanctidade, que andava polo certão adentro. E o mesmo se pode dizer da fome, que casi hé geral antre elles, porque nesta terra nem ha muita agoa nem o muito sol causa fome como em portugal e outras partes, mas en todo ho tempo, que hum quizer trabalhar e pôr ho terço da diligencia que põem hos lavradores da Beira e Alentejo, terá que comer e que dar"⁸¹

A preocupação com a doença tinha um olhar mais amplo que o estreito limite do organismo biológico humano. O momento de debilidade física era propício para a realização da cura não só do organismo debilitado, mas também do espírito, onde

⁷⁹ Leonardo do Vale nasceu em Bragança, Portugal, em 1538. Chegou ao Brasil em 1553. Faleceu na Vila de Piratininga no dia 2 de maio de 1591.

⁸⁰ Carta do Pe. Leonardo do Vale ao P. Gonçalo Vaz de Mello. Baía, 12 de maio de 1563, in LEITE, Serafim, op. cit., vol. IV, p. 9.

⁸¹ Carta do Pe. Leonardo do Vale ao P. Gonçalo Vaz de Mello. Baía 12 de maio de 1563, in LEITE, Serafim, op. cit., vol. IV, p. 9.

a água, enquanto elemento purificador, marcava a conversão do indivíduo, sendo que a recuperação física que nem sempre ocorreu. Anchieta afirma:

"Alguns homens também assistem, aos Domingos, á celebração da Missa, e nessa ocasião, depois do ofertório, se lhes prêga alguma coisa a respeito da fé, da observancia dos mandamentos e além disso, o que é pouco, atendendo á sua rude natureza, nenhum dia deixamos passar, sem que vamos a sua casa, exortando ora uns, ora outros a aceitar a fé, tomando parte na sua conversação, e tratando com eles na maxima familiaridade; com especialidade aqueles a quem êste encargo é imposto pela obediencia: pois que as conversações particulares os impressionam muito, ao verem o nosso esforço e o nosso cuidado, não podem deixar de admirar e reconhecer o nosso amor por eles, principalmente, porque vêm que empregamos toda a diligência no tratamento de suas enfermidade, sem nenhuma esperança de lucro. E fazemos isto, na intenção de preparar para o recebimento do batismo, caso haja necessidade, os seus espíritos, em tais circunstâncias mais redutíveis e mais brandos: por igual motivo é que desejamos assistir ás parturientes, afim de batizar mãe e filho, se o caso exigir. Assim acontece atender-se á salvação do corpo e da alma"⁸² .

A terra dos brasis, destacada pelos seus bons ares, também era considerada propícia para a cura dos males. A salubridade decantada visa a chamar a atenção para a vinda de novos irmãos para as terras brasileiras:

" Y assimesmo si se oviessen de hazer acá casas de la Compania seria bueno que hiziéssemos trueco con los Hermanos del Collegio de Coimbra, de manera que nos mandassen acá los mal dispuestos de allá, con tal que tengan subiecto de virtud, los quales acá sanarian con los trabajos y bondad de la tierra. Como tenemos experimentado en

⁸² Trimestral de Maio a Agosto de 1556, de Piratininga, in Carta Jesuíticas III, p. 88. Conforme afirma Rodrigues: "A religião e a medicina se amparavam mutuamente, no exercício do apostolado anchietano. A mistura de sangrias a confissões, batismos, orações, penitencias, demonstra, a cada passo, que o amparo das aflições temporais realizava na ação medica do sacerdote uma continuidade á sagrada inspiração e aos compromissos implícitos do assistente das almas perdidas no cáos do paganismo tapuio." RODRIGUES, Lopes, op. cit., p. 250.

los enfermos que de allá vinieron, y aprenderían la lengua de los Indios, (...) ⁸³ .

A bondade dos ares era um sinal de acolhimento para os filhos doentes de Santo Inácio. Na terra dos brasis, a Companhia poderia ganhar fôlego e crescer.

Luis da Grã, exaltando o caráter terapêutico dos bons ares da terra, relata ao Pe. João Gonçalves:

"...cujas ocupações eram de ensinar os meninos que a cargo temos e ter cuidado de dar ordem ao que era necessário para sustentação dos meninos, que é farto trabalho para sua disposição: que por graça do Senhor foi sempre em muito notável aumento, vindo do Reino sem remédio humano de saúde, porque não puderam fazer tantos os muitos que o procuraram no Reino, quanto fez a terra com tão bons ares como tem: que sem dúvida os velhos e de fraca complexão a sentem muito a propósito para sua saúde corporal, y de todas as partes do Brasil se diz o mesmo." ⁸⁴ .

Anchieta também percebe a potencialidade da própria terra no tratamento de males, que em Portugal eram difíceis de serem curados. Os ares da terra e um tratamento terapêutico impar levam o missionário a descrever o tratamento do cancro, cuja cura ele comprovara:

"O cancro (que lá é tão difícil de curar) cura-se facilmente pelos Índios. Eles à doença, que é a mesma que entre nós, chamam (...); e curam-na assim: do barro, de que fazem vasilhas, aquecem ao fogo um pouco, bem amassado e, tão quente quanto a carne o possa suportar,

⁸³ Carta do Ir. José de Anchieta por comissão do P. Manuel da Nóbrega ao P. Inácio de Loyola. Piratininga julho de 1554, in LEITE, Serafim, op. cit., vol. II, p. 78.

⁸⁴ Carta do Pe. Luis da Grã ao Pe. Inácio de Loyola. Baía 27 de dezembro de 1554, in LEITE, Serafim, op. cit., vol. II, p. 130.

aplicam-no aos braços em cranco, que pouco a pouco morrem; e repetem isto tantas vezes até que, mortas as pernas e o corpo, o cancro desprende-se e cai por si. Há pouco se provou isto por experiência com uma escrava dos portugueses quando padecia de doença"⁸⁵.

A salubridade e potencialidade da terra dos brasis constituía uma das positivities da terra que por vezes apresentava pigmentos negativos. Na complexa escala valorativa que o jesuíta elabora para sua análise, sobre a terra, nota-se um antagonismo latente, no que tange à classificação das terras no seu conjunto. A própria trama argumentativa ora destaca a vitalidade da terra, acenando para as vantagens da vida e da prática missionária, ora tenta enfatizar a penúria, visando a dar destaque ao perfil de sofredor do jesuíta, que se torna um empecilho concreto para a vinda de novos loiolanos.

Destarte, apesar dos bons ares, a terra não era aparelhada com uma alimentação reforçada para a cura dos doentes.

Ambrosio Pires relata esta constatação ao Pe. Diego Mirón, para corrigir a possível incompreensão da realidade que envolvia a atividade catequética. Referindo-se aos

⁸⁵ Carta do Ir. José de Anchieta. Ao Pe. Diego Laynes, S. Vicente 31 de maio de 1560, in LEITE, Serafim, op. cit., vol. III, p. VII.

meninos órfãos que acabavam de chegar à terra brasílica, o missionário afirma:

"estes meninos chegaram quando eu de Porto Seguro e nos deram alguma perturbação pelo poucos agasalhos e maneira de com que os manter há nesta terra, e nisto não se enganem, que tirando a farinha de pau, que é boa, a terra é muito necessitada de carne e peixe e das cousas necessárias para uma enfermidade, quando o Senhor a dá, porque das coisas dos sãos há poucas e das doentes nenhuma"⁸⁶.

Segundo esta observação do Pe. Ambrosio, a constância da falta de recursos para a cura dos doentes parece ter sido comum. Nem todos aqueles que para cá se dirigiram tiveram a mesma sorte que o Pe. João Gonçalves. O jesuíta João de Melo⁸⁷ que para o Brasil se deslocou ressalta:

"Vindo já ao que V.R. me pediu que de mim lhe escrevesse e como cá me acho, saiba que até agora pouca melhoria tive, e isto não é pela terra ser má, senão pela falta que há das coisas necessárias para minhas enfermidade, porque enquanto tinha alguma provisão das cousas que trouxemos do reino, estive com medíocre disposição, mas logo que faltaram me faltou também a saúde e minhas eivas antigas se renovaram em tanto que por esta razões até a vinda do Padre Luís da Grã me não mudou daqui o Padre Vice-provincial"⁸⁸.

Pela falta de medicamentos do reino, o doente ficava sujeito aos medicamentos e mezinhas da terra, forçado a um

⁸⁶ Carta do P. Ambrósio Pires ao P. Diego Mirón. Baía 6 de junho de 1555, in LEITE, Serafim, op. cit., vol. II, p. 232.

⁸⁷ João de Melo nasceu nos idos de 1525 em Portugal. Entrou na Companhia a 19 de Agosto de 1550. Chegou ao Brasil em 1559. Faleceu em 1576 na Bahia.

⁸⁸ Carta do Pe. João de Mello ao Pe. Gonçalo Vaz de Mello, Baía 13 de setembro de 1560, in LEITE, Serafim, op. cit., vol. III, p. 284.

contato direto com o reino vegetal, na busca de poção que o curasse.

A cura das doenças naturais ou dos ferimentos provenientes da guerra só poderia ser feita com a flora local, unindo o saber indígena ao europeu. A doença e sua cura parecem ter sido também uma forma de confirmar a visão utilitária da natureza, onde o saber de duas culturas distintas interagiram, deixando transparecer as várias propriedades terapêuticas da flora.

No relatório quadrimestral de setembro de 1556 a janeiro de 1557, redigido pelo Ir. Antônio Blázquez, há o relato de atividades do Pe. João Gonçalves e do Irmão José de Anchieta afirmando:

"Entre outras enfermidade[s] que com a ajuda sarou, foi essa uma, que estando uma índia muito ao cabo de camaras, e não tendo remédio os parentes com que as estancar, lhe fez ele uns emplastos com acelga e azeite (porque cá não há outros materiais) e logo a deu sã, ficando por esta cura acerca dos negros em grão reputação"⁸⁹.

Azpilcueta Navarro, ao narrar a sua viagem pelo interior do território, menciona que após árduas caminhadas e perigos sempre iminentes, ele e seus companheiros de viagem foram vítimas de índios que atacaram os membros da comitiva,

⁸⁹ Quadrimestre de Setembro de 1556 a Janeiro de 1557 pelo Ir. Antônio Blázquez [?], in LEITE, Serafim, op. cit., vol. II, p. 355.

ferindo alguns deles. Para curá-los, segundo o loiolano, existia somente o mel silvestre, que foi usado com bastante eficiência⁹⁰.

A descrição dos males da terra em algumas cartas era acompanhada de referência sobre a flora medicinal que possibilitavam a cura.

Anchieta, em carta ao Padre Geral em 1560, narra as "coisas naturais" das Capitania de São Vicente:

"Úteis a medicina não há só muitas árvores como raízes de plantas; direi, porém, alguma cousa, maxime das que são proveitosas como purgantes"⁹¹.

Preocupado com a purgação dos males do corpo, Anchieta descreve:

"Ha uma certa árvore, de cuja casca com faca, ou do galho quebrado, corre um líquido branco como leite, porém mais denso, o qual se beber em pequena porção, relaxa o ventre e limpa o estômago por violentos vômitos; por pouco, porém, que se exceda na dose, mata. Deve-se, enfim, tomar dele tanto quanto caiba em uma unha e isso mesmo diluído em muita água; se não se fizer assim, incomoda extraordinariamente, queima a garganta e mata"⁹² /

⁹⁰ Carta do P. Juan de Azpilcueta Navarro aos Padres e Irmãos de Coimbra. Porto Seguro, 24 de junho de 1555, in LEITE, Serafim, op. cit., vol. II, p. 244.

⁹¹ Carta do P. José de Anchieta ao Padre Geral. São Vicente, ao último de maio de 1560, in Cartas Jesuíticas III, p. 127.

⁹² ibidem, p. 127.

Tal como a mandioca, o leite da árvore terapêutica poderia restabelecer o equilíbrio orgânico ou provocar a morte. O benefício ou malefício dependia do conhecimento humano.

Anchieta refere-se também a outras duas raízes menos nocivas que a primeira, mas tão úteis quanto aquelas:

" ... abundante nos campos, utilíssima para o mesmo fim: raspa-se e bebe-se misturada com água; esta, se bem que provoque o vômito com bastante violência, todavia bebe-se sem perigo de vida. Há também outra, chamada vulgarmente marareçô; as suas folhas parecem as do bordo, a raiz pequena e redonda, que se come assada ou bebe-se esmoída com água, exposta por uma noite ao sereno"⁹³ .

A natureza por si só nada era. A sua função utilitária derivava da sua importância para o homem, bem como do seu preparo. Os males constantes que afligiam os colonos e jesuítas fizeram com que novas árvores fossem incorporadas ao rol das plantas medicinais. Temia-se a morte por um excesso de cura ou de um preparo indevido. Na mesma carta, relata Anchieta:

"Descobriu-se ultimamente outra, que é tida em grande estima e com razão. esta é oblonga e delgada, contundida e deixada de infusão em água pelo espaço de uma noite, bebe-se de manhã sem dificuldade, não causa náusea, nem produz fastio; desembaraça, porém, o ventre com abundante fluxo, que cessa logo que se tome algum alimento, o que é commm as de que falei ha pouco"⁹⁴ .

⁹³ ibidem, p. 127.

⁹⁴ ibidem, p. 127.

Anchieta cita uma outra árvore da qual se extrai uma resina com poder para curar feridas:

"Das árvores uma parece digna de notícia, da qual, ainda que outras bajas que distilam um líquido semelhante a resina, útil para remédio, escorre um suco suavíssimo, que pretendem seja o bálsamo, que a princípio corre como óleo por pequenos furos feitos pelo carrancho ou também por talhos de foices ou de machados, coalha depois e parece converter-se em uma espécie de bálsamo exala um cheiro muito forte, porém suavíssimo e é ótimo para curar feridas, de tal maneira que em pouco tempo (como dizem ter-se por experiência provado) nem mesmo sinal fica das cicatrizes"⁹⁵ .

O discurso segue a mesma forma usada nas passagens anteriores. O objetivo da narração é fornecer dados sobre o processo de obtenção da resina; suas características (cor, forma, odor) associadas a outras espécies da flora, conhecidas pelo destinatário, e as propriedades terapêuticas da planta.

Nem só da resina das plantas se obtinham as mezinhas para a cura dos males. Outras variedades de frutas e raízes também tinham o seu uso voltado para a medicina.

Nóbrega, por sua vez, demonstra as propriedades dos ananases. Ao enviar conservas para Pe. Francisco Henrique, disse que os ananases são **"para dor de pedra, os quais posto que não tenham tanta virtude como verdes, todavia fazem**

⁹⁵ *ibidem*, p. 126.

proveito"⁹⁶. Dentre outros produtos da terra, Anchieta destaca as raízes de um tubérculo com "**agradável sabor**" as quais compara com o rabão, que é o "**yeticopê**", sendo que estas raízes são "**muito apropriadas para acalmar a tosse e molificar o peito**", ressaltando ainda que, a semente destas "**se assemelha a favas, é um violentíssimo veneno**".⁹⁷

A medicina, sem dúvida, foi uma das maiores beneficiárias dos descobrimentos. As plantas medicinais, encontradas na América, principalmente no Brasil, contribuíram para um melhor conhecimento da utilização de algumas espécies, e ampliou os horizontes informativos sobre a botânica⁹⁸. O discurso jesuítico de maneira indireta contribuiu para o reconhecimento de novas espécies da flora medicinal e para a ampliação das técnicas de tratamento utilizadas. Barreto resalta que as vias do saber médico eram norteadas pelo empirismo, marcado por uma "**evidência existencial**", onde o mundo natural é conhecido pelas experiências decorrentes da observação e constatação visual das causas e efeitos, que são complementadas pelo processo comparativo, do qual o modelo padrão era o europeu⁹⁹.

⁹⁶ Carta do P. Manuel da Nóbrega ao P. Francisco Henriques. São Vicente, 12 de junho de 1561, in LEITE, Serafim, op. cit., vol. II, p. 351.

⁹⁷ Carta do P. José de Anchieta ao Padre Geral. São Vicente, ao último de maio de 1560, in Cartas Jesuíticas III, p. 125.

⁹⁸ BARRETO, Luis Felipe, O descobrimento e a ordem do saber, p. 81.

⁹⁹ ibidem, pp. 86-87.

Portanto, as descrições dos jesuítas, enquanto frutos de uma experiência do cotidiano, compartilham de uma similitude de procedimento, pois o que funda o acontecimento, digno de ser narrado, é a conjunção de uma constatação visível, que pode ser reproduzida e comprovada (causa-efeito) e que se faz importante pela sua utilidade. Manter a saúde dos cristãos na terra dos brasis era fundamental.

5 - NA TERRA DOS PAPAGAIOS: ONÇAS, TAMANDUÁS, ANTAS, COBRAS
E LAGARTOS

**Há porcos, que nos pareceram
ter o umbigo nas costas
e uns pássaros grandes,
cujo bico parece uma colher,
porém que carecem de língua.**

A primeira Viagem ao Redor do Mundo - António Pigafetta

A descrição de aves e animais selvagens é constante na Bíblia, que menciona várias espécies da fauna. No texto bíblico, dentre outras passagens, o Salmo 103 (Hino ao Criador) louva e registra informações sobre as magníficas obras da criação, celebrando a natureza. Confirmando a perenidade do Mundo e o bem-estar humano, o Criador é louvado pelo salmista:

"Fundaste a terra sobre as bases, ela não se desnivelará por séculos e séculos"¹⁰⁰.

Celebração do criador, o salmo aponta para o interesse de Deus para com as suas criaturas, e nenhuma delas será esquecida.

¹⁰⁰ Salmo 103:5

A proteção da fauna por Deus não significava uma interdição em relação ao consumo da carne dos animais. O domínio que o homem possuía sobre os animais não o impedia de matá-los para a alimentação, nem tampouco, o cristianismo condenava tal prática.

Após a sua estada no Jardim do Éden, onde o homem tinha convivido em harmonia com os animais, sendo sua dieta alimentar baseada na flora alimentícia, foi dada ao homem a possibilidade de incluir na sua dieta alimentar, além da flora, a fauna. A visão utilitária do cristão entendia que os animais existiam para os seres humanos, concepção já apresentada no próprio Gêneses, quando Deus abençoa Noé e confirma que

"tudo o que se move e vive será vosso alimento; eu [Deus] vós dou todas estas coisas, como (vós dei) os legumes verdes"¹⁰¹.

Antes mesmo desta dádiva, Deus tinha confirmado outras concessões. Logo após o pecado original, Deus, antes de expulsar Adão e Eva do paraíso, tinha preparado túnicas de peles para o primeiro casal humano¹⁰². Em seguida Abel, filho do casal, ofereceu dos primogênitos de seu rebanho, e

¹⁰¹ Gên. 9:3.

¹⁰² Gên. 3:21.

das gorduras delas a Deus¹⁰³. A fauna fornecia a alimentação básica do ser humano, além de vestimenta para a proteção contra as intempéries e oferenda ao ente divino.

Como já afirmamos anteriormente, na dieta da Igreja, durante o período Medieval, preponderava a idéia de que a dieta vegetariana era a mais pura e as frutas eram a base da alimentação relatada nas hagiografias. Contudo, o reino vegetal era incapaz de suprir todas as necessidades humanas. Apesar da ênfase modelar da vida dos santos, onde os animais aparecem com relativa constância, as interdições, no que se refere à carne dos animais, parece ter assumido uma preocupação secundária¹⁰⁴.

Por conseguinte, a chegada em terras onde a antropofagia era parte constituinte das relações intertribais escandalizou os jesuítas pela sua ferocidade. O gentio não sublimara o canibalismo com a total adoção na dieta alimentar de animais.

Anchieta, ainda Irmão, relata as dificuldades enfrentadas pelo seu par, Fabiano de Lucena, que estava predicando em uma aldeia onde:

¹⁰³ Gên. 4:4,5.

¹⁰⁴ Sobre o assunto ver DELORT, Robert, Les animaux ont une histoire, pp. 47-75, e pp. 101-186.

" (...) aconteceu matarem nesse lugar com a maior solenidade um inimigo, como costumam. O Irmão, ainda doente, repreendeu-se asperamente com uma prática o mais longa que pôde, ensinando-lhes que os homens não foram criados para se comerem uns aos outros, tendo Deus criado muitos animais na terra e no mar para nosso alimento"¹⁰⁵ .

Os atos canibais vistos como anomalias dentro do padrão comportamental cristão, sofriam sanções evidenciadas pela cólera divina que se abatia sobre aqueles que rompessem os limites da civilidade cristã. Os atos antropofágicos das novas terras remetiam às lembranças de um passado não muito distante do canibalismo, no final do período Medieval, ocultado dos registros. Elas se atinham de forma esparsa a estas ocorrências clandestinas e marginalizadas¹⁰⁶ .

O canibalismo era tido no contexto dos Quinhentos como algo pertencente a um passado medieval de penúria, já sublimado. Os comportamentos aberrantes, frutos da fome e de seus efeitos negativos, já estavam superados pela expansão agrícola, impulsionada pelas melhorias nas técnicas e práticas de cultivo.

¹⁰⁵ Carta do Ir. José de Anchieta ao Pe. Inácio de Loyola. São Vicente [fim de março] de 1555, in LEITE, Serafim, op. cit., vol. II, p. 200.

¹⁰⁶ BONNASSIE, Pierre, Consummation d'aliments immondes et canibalisme de survie dans l'occident du haut moyen age, in Annales ESC, septembre-octobre 1989, n° 5, pp. 1040-1048.

Contudo, na terra dos brasis eram poucos os animais criados pelos indígenas, que viviam basicamente de caça. Uma fauna abundante pelos campos facilitava a obtenção de proteínas dispensando a criação.

Azpilcueta Navarro nota esta ausência enumerando a diversidade de exemplares da fauna silvestre, a qual é descrita em função das espécies mais conhecidas pelos seus interlocutores. Assim fala o missionário:

"Há muita caça assim de animais como de aves; há uns animais que se chamam antas, pouco menos que mulas, e parecem-se com elas, senão que tem os pés como de boi. Também ai muitos porcos monteses e outros animais que tem uma capa por cima a maneira de um cavalo armado; (tatu): há raposas, lebres e coelhos como nessa terra; ai muitas castas de macacos, e entre eles umas paradas com barbas como homens; há veados, gatos monteses, onças, tigres e muitas cobras, entre as quais há umas que tem na cauda uma coisa a maneira de cascavel, e também soa, e quando topam alguma pessoa bulem e fazem soar com ele, e se acerta de não apartar-se, mordem-la, e poucos escapam dos mordidos que não morrem. Há umas aves que são perdizes, otras como faisões, com outras muitas diversidades. Também vi em poder de índios dois avestruzes"¹⁰⁷.

Para Anchieta a fauna também era exótica e impressionante:

"Os veados são de dois géneros, uns armados de chifres como os da nossa terra, e estes raros; outros, brancos, sem chifres, que nunca entram nos matos, mas sempre pastam em bandos pelos descampados. Há grande quantidade de gatos monteses, ligeiríssimos, gamos, porcos bravos, de várias espécies. Longe daqui, no sertão, para os lados do Peru, que dizem Nova Espanha, há ovelhas monteses, do tamanho de

¹⁰⁷ Carta do Pe. Juan de Azpilcueta Navarro aos Padres e Irmãos de Coimbra. Porto Seguro 24 de junho de 1555, in LEITE, Serafim, op. cit., vol. II, p. 250.

vacas, revestidas de lá branca e bela, das quais os unidos se servem, para levar e trazer cargas, como de jumentos. Um nosso Irmão, que naquelas partes andou muito tempo, afirma que as viu e comeu das suas carnes"¹⁰⁸ .

Antas, tatus, macacos, veados, onças, tigres, porcos bravos, ovelhas monteses compõem o quadro estético-utilitário descrito por Navarro e Anchieta. Carnes que reforçavam a dieta alimentar que Anchieta cita como "**carnes do mato**", eram em alguns casos mais comuns que a própria pesca, tais como:

" ...macacos, gamos, certos animais semelhantes a lagartos, pardais, e outros animais selvagens, e ainda peixes de rio, mas estas coisas raras vezes"¹⁰⁹ .

A caça imperava nas terras dos brasis, e se contrapunha à experiência do jesuíta em Portugal, que estava habituado a viver muito mais da atividade criatória do que da caça. Porém, o olhar sempre atento dos membros da Companhia não deixaram de apontar para a atividade criatória, que foi, em alguns casos, de grande importância para o sucesso dos colégios jesuíticos.

Dentre os animais de criação, o discurso jesuítico destaca a criação de vacas. A flora abundante fornecia ao

¹⁰⁸ Carta do Ir. José de Anchieta ao Pe. Diego Laynes. São Vicente, 31 de maio de 1560, in LEITE, Serafim, op. cit., vol. III, p. XII.

¹⁰⁹ Carta do Ir. José de Anchieta ao Pe. Inácio de Loyola. São Paulo de Piratininga [1 de setembro de] 1554, in LEITE, Serafim, op. cit., vol. II, p. 112.

gado alimentação farta nos campos do litoral, dispensando o trabalho do loiolano demasiadamente ocupado com o rebanho da cristandade.

Os jesuítas solicitavam aos seus superiores além de terras para a construção dos colégios e das residências, permissão para a criação de vacas, vendo nesta atividade uma maneira de sustento dos membros da Ordem e dos meninos. Manuel da Nóbrega tenta defender sua posição por ocasião da proibição feita pelo provincial Diego Mirón, argüindo que:

"avisava não se dever adquirir nada para meninos, nem fazer deles tanto caso, como na verdade o que se adquiriu, assim terras como de vacas, não foi minha intenção ser somente para os meninos, mas para o que a Companhia dele dispusesse como le parecesse mais glória do Senhor,... ¹¹⁰ .

Apesar da preocupação temporal com a sobrevivência dos meninos e dos membros da Companhia, poucas são as referências no que tange à criação. Na maior parte dos relatos destaca-se a peculiaridade da fauna brasílica, que de modo geral aparece mencionada na descrição de Azpilcueta Navarro. Esta descrição visava a proporcionar um conhecimento pelo menos parcial da fauna, impossível de ser descrita por si mesma. Por ser impossível montar uma imagem totalmente alheia ao conjunto simbólico dos destinatários, é

¹¹⁰ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega ao Pe. Diego Laynez, São Vicente, 12 de junho de 1561, in LEITE, Serafim, op. cit., vol. III, p. 358.

que as narrativas das missivas primam pela abundância de associações. Estes relatos, sem notações científicas, permitem vislumbrar como os primeiros jesuítas decodificaram a fauna dentro de um processo alusivo a imagens de animais europeus, onde perpassa a originalidade da leitura do mundo natural.

Se na maioria dos relatos a fauna ocupa referências pontuais e escassas, na Carta do Irmão José de Anchieta ao Pe. Diego Laynes, escrita em São Vicente a 31 de maio de 1560, esta ocupa boa parte da longa missiva que pode ser classificada como a primeira obra concisa sobre a natureza da terra dos brasis. Descrevendo principalmente o mundo animal, esta carta tem a intenção didática de informar e instruir o leitor quanto às peculiaridades da fauna, constatadas no cotidiano e dignas de serem mencionadas, pois respondem às preocupações de sobrevivência do jesuíta. O mundo animal, tal como a flora, é percebido em função dos trabalhos dos jesuítas.

Anchieta, neste relato, traz à tona a exuberância e o esplendor da fauna brasílica, revelando a novidade do mundo animal na América portuguesa. Há nele um deslumbramento contido, em relação ao novo, com as espécies; descrições físicas de cada animal, peculiaridades de cada espécie, bem

como os seus benefícios e malefícios. Tendo como linha mestra estes três enfoques na descrição, é que Anchieta descreve as onças, notando que existiam diferenças físicas que permitiam dividi-las em duas variedades:

"Também há aqui onças, que são de duas variedades: umas cor de veado, mais pequenas e mais cruéis; outras malhadas e pintadas de diversas cores, que são mais frequentes em toda a parte, e estas, ao menos os machos, são maiores que os maiores carneiros, porque as fêmeas são mais pequenas, em tudo semelhantes aos gatos e servem para se comer, como por vezes experimentamos. Em geral são medrosas e acometem pelas costas, mas têm tanta força que com um golpe das unhas ou dentada dilaceram o que tomam. As presas dizem os índios que as enterraram e as vão comendo até acabar".¹¹¹

Anchieta alerta para a diversidade, mas não tem preocupação em enumerá-las ou classificá-las, nem tampouco em explicar as relações entre as várias espécies ou sua interdependência. Sua visão metódica dirige-se ao regime alimentar no qual os animais estariam ao serviço do homem.

Identificando quatro castas para os macacos, Anchieta se detém no registro das características específicas do animal, e sua utilidade para a alimentação, deixando qualquer outro tipo de informação menos correta ou qualquer visão confusa e alegórica fora da narrativa. Com um olhar preciso, afirma o jesuíta:

¹¹¹ Carta do Ir. José de Anchieta ao Pe. Diego Laynes. São Vicente, 31 de maio de 1560, in LEITE, Serafim, op. cit., vol. III, p. IX.

"Os macacos, em quantidade infinita, são de quatro castas muito boas todas para se comerem, como com frequência o experimentamos, alimento muito são até para doentes. Vivem sempre nos matos, saltando em bandos pelos cimos das árvores, onde se, por causa da pequenez do seu corpo, não podem saltar duma árvore a outra, o maior e como chefe do bando, agarra-se de cauda e pés a um ramo curvado, pega outro com as mãos, faz de si mesmo caminho e como ponte para os restantes, e assim todos passam com facilidade. As fêmeas têm as mamas no peito como as mulheres, e com as crias pequenas sempre pegadas às costas e aos ombros vão de um lado para o outro, até elas poderem andar por si. Contam-se deles coisas maravilhosas, mas incríveis por isso as omito"¹¹².

Fruto da experiência quotidiana, a fauna é percebida em função da sua utilidade ou do seu perigo latente à integridade física do loiolano. A onça, passível de ser utilizada na alimentação diária, também podia ser causa de morte, como alerta Anchieta, que para comprovar a ferocidade do animal relata alguns casos que visam a fornecer a real dimensão de sua crueldade ¹¹³. O macaco, por sua vez, é destacado pelo seu convívio grupal, sendo sua carne comumente utilizada na dieta alimentar. A predominância do discurso é centrada constantemente no proveito para a sobrevivência, que a fauna pode oferecer, residindo neste aspecto o motivo da narrativa de coisas críveis, portanto, destituídas do maravilhoso.

Com o seu olhar preciso e vivaz, Anchieta demonstra perante uma fauna tão exuberante, um estupor admirativo

¹¹² *ibidem*, pp. XI-XII.

¹¹³ *ibidem*, pp. IX-X.

pelas espécies. Entrelaçando aspectos curiosos com a utilidade da carne do animal, o missionário descreve de maneira detalhada e sistemática, exemplares da fauna que julga digno de menção, pelo seu caráter ímpar. Tal êxtase no relato é percebido, na medida em que a descrição é feita nos seus aspectos mais peculiares. Um dos exemplos mais completos é o do tamanduá:

"Há também outro animal de feio aspecto, que os índios chamam tamandúá, de corpo maior que um cão grande; mas, curto de pernas, pouco se ergue do chão, e por isso é vagaroso, e o homem pode alcançá-lo na carreira. As suas cerdas (negras, entremeadas de cinzentas) são muito mais arripiadas que as do porco, sobretudo na cauda, provida de longas cerdas dispostas umas de cima para baixo e outras transversalmente, com a qual recebe e repele o golpe das armas. Recobre-se de pele dura, que as flechas não peneram com facilidade: a do ventre é mais mole. O pescoço é comprido e fino, a cabeça pequena muito desproporcionada ao tamanho do corpo, a boca redonda, da medida de um quanto muito dois anéis, a língua estirada com três palmos de comprido na porção que pode deitar fora, sem contar a que fica dentro (que eu medi); e deitando-a de fora, costuma-a estender nas covas das formigas, e, assim que estas a enchem inteiramente, a recolhe dentro da boca. E este é o seu ordinário comer"¹¹⁴.

Destacado pelo contraste que a sua constituição física sugere, a descrição é enfatizada segundo qualificações, por vezes opostas. Atraído por esta espécie, Anchieta não deixa de mencionar que o seu testemunho é comprovado pelo contato direto com o animal, alegando "*que eu medi*". A singularidade do animal faz com que Anchieta conclua seu depoimento, justificando o porquê da sua narrativa:

¹¹⁴ *ibidem*, p. X.

"Admira que tão grande animal se sustente com tão pequeno alimento. Tem braços muito fortes e grossos, quase iguais à coxa do homem, armados de unhas duríssimas, uma das quais muito excede em comprimento as de todas as demais feras. Não faz mal a ninguém a não ser em defesa própria. Quando as outras feras o atacam, senta-se e de braços erguidos espera o ataque e com um só golpe penetra as entranhas e mata. É muito bom para comer, dir-se-ia carne de vaca, se não fossem carnes menos substanciosas"¹¹⁵.

Apontando para a sobreposição do "ver" em relação ao "ouvir dizer", Anchieta segue na sua narrativa um modelo já sugerido na antigüidade por Plínio, o Velho, que é o da descrição da fauna e flora acompanhada de toda a classe de informações sobre as características e utilizações que se faz delas. Como sugeriu Gerbi, a descrição da diversidade era o primeiro passo para captar a nova realidade, e os jesuítas tinham a necessidade implícita de capturar esta nova realidade tornando-a parte de um universo cristão. A multiplicidade de exemplares, antes de remeter a um mundo animal exuberante, confirmava que a Arca de Noé teria sido muito maior do que até então se imaginara.

O jesuíta faz também menção à anta e ao seu uso alimentar:

"Há outro animal, bastante freqüente, próprio para comer, que os índios chamam tapiira, os hispânicos <<anta>> e os latinos, segundo creio, alce. Animal parecido com a mula, um pouco mais curto de pernas, tem as patas fendidas em três pontas, muito proeminente o beicho superior, cor intermédia entre o camelo e o veado, a pender

¹¹⁵ ibidem, p. X.

para preta; um músculo levanta-se no lugar das crinas, pelo cachaço, desde a cruz até à cabeça, na qual, erguendo-se um pouco mais, arma toda a testa e abre caminho nos cerrados dos matos, apartando os paus dum lado a outro, tem a cauda muito curta, sem nenhuma cerda, e a sua voz é um grande silvo. De dia dorme e repousa, e de noite corre duma banda para a outra a nutrir-se de diversos frutos de árvores, e se faltam, come as cascas. Quando os cães o perseguem, repele-os a dentadas ou coices, ou atira-se aos rios e fica muito tempo escondido debaixo de água, e por isso vive de preferência perto dos rios, em cujas ribanceiras costuma escavar a terra e mastigar o barro. Do seu coiro fazem os índios rodelas endurecidas apenas ao sol, inteiramente impenetráveis às flechas¹¹⁶.

Não menos importante para a alimentação, e de paladar agradável, era o tatu, revelando que a América era rica em quadrúpedes comestíveis.

"Há outro animal, bastante freqüente entre nós (que chamam tatu), que vive pelos campos em cavidades subterrâneas, na cauda e na cabeça quase semelhantes a lagartos. Tem o corpo coberto por cima duma concha muito dura, que as flechas não atravessam, muito parecida armadura do cavalo. Para se defender escava a terra com grande rapidez, e quando se abriga na sua toca, se não se lhe apanha uma perna, em vão se trabalha em o tirar para fora: agarra-se à terra tão pertinazmente com conchas e pés, que embora se puxe a cauda, mais fácil é separar-se ela do corpo do que arrancá-lo da cova. É de sabor bastante agradável¹¹⁷.

A captura da diversidade da nova realidade do mundo animal era feita através de um modelo invariável, que normalmente sugeria a fauna europeia, sem atribuir características completamente distintas da fauna da América portuguesa.

¹¹⁶ *ibidem*, pp. XI-XII.

¹¹⁷ *ibidem*, p. XII.

Este posicionamento eurocêntrico emitia um juízo de valor sobre o mundo animal e conduzia a assimilação e a absorção dentro de um quadro de imagens da fauna européia. Anchieta, ao modelar os animais, para que o seu interlocutor pudesse visualizá-lo, elenca semelhanças com o objetivo de traduzi-las. Desta forma, a onça configura-se com a imagem do carneiro e do gato; o tamanduá, entre as imagens do cão e do porco; a anta entre as imagens de uma mula, camelo e veado. O mundo animal é capturado pelas velhas imagens do espelho europeu.

O horizonte mental de Anchieta revela que as descrições tendem a reforçar o sentido de posse, pois como afirmou Gerbi, em ***La naturaleza de las Indias nuevas, "Reconocer es ya un acto de conquista y de sujeción"***¹¹⁸.

Neste sentido, são destacados alguns exemplares da fauna, sugerindo ora a superioridade humana, como dádiva divina, ora o desejo e a curiosidade humana, ambas se sobrepondo ao mundo animal.

Animal lento, com um cara que se assemelhava ao da mulher, é descrito o "aig", ao qual os jesuítas chamam de preguiça:

¹¹⁸ GERBI, Antonello, op. cit., p. 19.

"Há outro animal (que os índios chamam aïg e nos preguiça, por causa da sua excessiva lentidão), na verdade preguiçoso, mais vagaroso que um caracol. Tem o corpo grande, de cor cinzenta, cara que se assemelha um tanto a rosto de mulher, longos braços munidos de unhas também compridas e recurvadas, com que o dotou a natureza para subir a certas árvores, de cujas folhas e rebentos tenros se alimenta, no que gasta boa parte do dia. Não é fácil dizer quanto tempo demora em mover um braço; e em subindo fica lá até esgotar a árvore toda; depois passa a outra, às vezes mesmo antes de chegar ao cimo, e agarra-se com tanta força ao tronco da árvore que não é possível arrancá-lo senão cortando-lhe os braços"¹¹⁹.

Caracterizado pela sua lentidão, a descrição do "aïg" revela que a relação do homem com a natureza não acenava para um convívio harmonioso. Se necessário fosse o homem utilizava da sua superioridade para se fazer impor aos animais, pois esta era a verdade absoluta definida na origem do mundo.

Não menos curiosa é a descrição do gambá, unida a uma visão prática, que esboça o desejo de conhecimento que se sobrepõe à natureza. Anchieta assim o descreve:

"Há outro semelhante a uma raposa pequena (que os índios chamam sariguéia) que cheira muito mal e gosta muito de comer galinhas, tem no baixo ventre um saco, aberto de cima para baixo, onde se escondem as tetas, e, quando pare, as criam entram nele, pega-se cada qual à sua teta, e nunca mais saem senão quando já não precisam do auxílio da mão e podem estar em pé e caminhar por si. E até quando se mata a mão, é difícil arrancá-los com vida das suas tetas. Já matamos muitos, um dos quais trazia naquele saco sete filhos"¹²⁰.

¹¹⁹ Carta do Irmão José de Anchieta ao P. Diego Laynes, São Vicente, 31 de maio de 1560, in LEITE, Serafim, op. cit., vol. III, p. XI.

¹²⁰ ibidem, p. XI.

Prevalecendo o sentido utilitário, as descrições dos animais seguem uma seqüência similar àquelas dos bestiários medievais, onde eram descritos, um subsequente ao outro, sem nenhuma afinidade genética ou qualquer outra diretriz que não fosse a divisão de Plínio, o Velho, que ordenava a fauna em quatro castas: terrestre, aquáticos, voadores e insetos.

A pesca, pela extensão da faixa litorânea, dos rios e lagoas de água doce, era também fonte abundante para a alimentação. Os jesuítas serviam-se dos indígenas para obter todos os tipos de alimentos, ao mesmo tempo em que assimilavam o conhecimento da natureza que estes possuíam para a sobrevivência.

A imensa variedade de peixes e seu caráter ímpar também pautou os relatos jesuíticos. A fauna desconhecida por vezes causou espanto aos missionários que a caracterizaram pelo seu deslumbramento.

O Pe. Azpilcueta Navarro descreve a piranha dentre os peixes com especial atenção, pois esta "**corta o anzol com os dentes como uma navalha**". Ciente do aspecto inacreditável da sua informação acrescenta que o seu testemunho é de vista,

concluindo "o qual vi con mis ojos, porque de otra manera apenas lo creyera"¹²¹ .

A pesca abundante compensava a penúria que a primavera e o verão impunham com suas tempestades abundantes e inundações dos campos:

"há então as enchentes dos rios e as grandes inundações dos campos, tempo em que com pouco trabalho se toma entre as ervas grande quantidade de peixes que saem dos leitos dos rios para pôr os ovos, o que de algum modo compensa o prejuízo da fome que causam as inundações. Este tempo é esperado com grande avidéz para alívio da fome os índios chamam-lhe de piracêma, que quer dizer <<saída do peixe>>. Dá-se duas vezes no ano, por Setembro a Dezembro; e às vezes com mais freqüência. Deixam os rios e se metem nas ervas com pouca água para desovar; e no verão, quando é maior a inundação dos campos, saem mais abundantes cardumes que se apanham em pequenas redes e até à mão sem nenhum aparelho"¹²² .

Com o mesmo olhar curioso e vivaz, Anchieta destaca a diversidade de animais aquáticos, que contribuem de forma acentuada para enriquecer a dieta alimentar da época. Interessado, principalmente naqueles animais que vivem na água e na terra, a narrativa do missionário aponta para uma seleção de espécies passíveis de serem consumidas na alimentação.

¹²¹ Carta do Pe. Juan de Azpilcueta Navarro aos Padres e Irmãos de Coimbra, Porto Seguro, 24 de junho de 1555, in LEITE, Serafim, op. cit., vol. II, p. 249.

¹²² Carta do Ir. José de Anchieta ao Pe. Diego Laynes. São Vicente, 31 de maio de 1560, in LEITE, Serafim, op. cit., vol. III, p. III.

Contudo, nem sempre a caracterização destes era fácil, pois devido a algumas peculiaridades, era difícil a classificação, como observa, o loiolano:

"Há um certo peixe (que chamamos peixe-boi e os índios iguaraguã), frequente na vila do Espírito Santo e noutras povoações para norte, onde não há frio ou é pouco e se faz sentir com menor rigor do que entre nós. Muito grande no tamanho, alimenta-se de ervas, como mostram as mesmas ervas pastadas nos rochedos à beira dos mangues. No corpo é maior que o boi, cobre-se de pele dura, parecida na cor à do elefante. Tem no peito dois como braços, como que nada, e em baixo deles as tetas, com que alimenta os filhos. A boca é em tudo igual à do boi. É muito bom para se comer e mal se pode distinguir se é carne ou se antes se deve considerar peixe. A gordura, que está pegada à pele e sobretudo junto a causa, derretida ao fogo, torna-se líquida e pode-se bem comparar à manteiga, não sei se ainda melhor, e usa-se em vez de azeite para temperar comidas. Todo o corpo é travado de ossos sólidos e duríssimos, que podem fazer as vezes de marfim"¹²³.

Não conseguindo empreender uma classificação, o animal era normalmente descrito pelas diferenças, ou oposições, ao modelo europeu, revelando que algumas espécies foram difíceis de serem apreendidas, além do seu caráter físico e utilitário. Assim são mencionadas a capivara e a lontra, cujo conhecimento preciso de Anchieta destaca a sua utilidade:

"Há outros animais, de género anfíbio, de nome capiivára, isto é, que <<pastam ervas>>(...), não muito diferentes dos porcos, de cor tirante a ruivo, dentes como os da lebre, excepto os molares, parte dos quais se fixam nas mandíbulas, parte no meio do céu da boca; e carecem de cauda; pastam ervas, donde lhe vem o nome. São próprios

¹²³ ibidem, pp. III-IV.

para comer. Domesticam-se e criam-se em casa como cães, saem a pastar e voltam a casa por si mesmos" ¹²⁴ .

"*Próprios para comer*" parece ter sido a razão motivadora para a descrição, mesmo se o animal fosse feroz:

"Há muitas lontras, que vivem nos rios. Das suas peles, de pelos muito macios, fazem-se cintos. E há outros animais quase do mesmo gênero, mas de diversos nomes entre os índios, que se prestam ao uso. Há pouco, um índio, frechando um deles e atirando-se à água para o apanhar, acorreu grande cópia de outros, que estavam debaixo da água, e acometeram o homem com unhas e dentes, de maneira que teve trabalho para tirar o que tinha morte e saiu todo arranhado, e passaram-se muitos dias até fecharem as feridas. Estes animais, de cor quase negra, são pouco maiores que os gatos, munidos de agudíssimos dentes e unhas" ¹²⁵ .

A luta pela vida contra o mundo animal era o ponto comum da maioria dos relatos, sendo que poucos animais foram descritos pelo seu convívio amistoso com o homem. As narrativas privilegiaram aquelas espécies que, ao mesmo tempo que constituíam uma fonte alimentar, eram um perigo para o homem, que tinha que utilizar do seu engenho para os dominar. O ser humano subjugava a natureza não só pela sua superioridade, enquanto ser racional, mas principalmente como "*ser de cultura*", capaz de produzir instrumentos materiais que o auxiliassem na caça e pesca.

¹²⁴ ibidem, p. VI- VII.

¹²⁵ ibidem, p. VII.

Neste sentido, é descrito o lagarto comum da terra dos brasis, o jacaré, que apesar da sua corpulência e ferocidade, é dominado:

"Também há lagartos, igualmente fluviais, a que chama jacaré, de tão grande corpulência, que podem engolir um homem, cobertos de duríssimas escamas e armados de agudíssimos dentes. Passam a vida na água, algumas vezes saem às margens, onde acontece que os matam, enquanto dormem, não sem grande trabalho e perigo, como é óbvio em tamanho animal. As suas carnes são próprias para comer, cheiram a almíscar, em particular os testículos, onde sobretudo está força do cheiro"¹²⁶.

O reino animal da terra brasílica não foi favorável à vida daqueles inacianos acostumados com uma natureza menos hostil em suas terras. Apesar de oferecer uma abundância de alimentos provenientes da caça e da pesca, o reino animal apresentou-se como perigos incomensuráveis; espécies animais aterrorizaram os jesuítas, pois demoniacamente atacavam-nos, pelos caminhos ou no sertão, como já foi exemplificado com a onça.

A grande variedade de cobras, por causa de seus tamanhos e venenos, causaram medo constante. A morte iminente que a picada venenosa de uma cobra representava amedrontou os jesuítas, que em suas movimentações as encontravam rotineiramente:

¹²⁶ ibidem, p. IV.

"No interior das terras acham-se cobras de extraordinário tamanho, a que os índios chamam *sucurijúba*, que vivem quase sempre nos rios, onde elas apanham para comer os animais terrestres que com freqüência atravessam a nado, mas às vezes saem a terra e os atacam nas veredas por onde costumam passar dum lado para outro. Não é fácil crer na grossura do seu corpo. Engolem um veado inteiro e ainda maiores animais coisa comprovada por todos. E alguns Irmãos nossos o viram com espanto; e um deles uma cobra a nadar, julgou que fosse o mastro dum navio. Dizem que não tem dentes, só se enroscam nos animais e prendendo-os pelo ânus com a cauda os matam e com a força da boca os maceram e engolem inteiros. Delas contarei coisas estranhas, não sei se dignas de crédito, mas que todos, tanto índios como Portugueses, que passaram muitos anos nesta terra, afirmam a uma só voz, engolem (como disse) certos animais grandes que os índios chamam *tapiira* (de que logo falarei), e não os podendo o estômago digerir, ficam por terra como mortas, sem se poderem mover, até que apodrece o ventre ao mesmo tempo que a comida, e então as aves de rapina lhes rasgam o ventre e devoram com o que tem. Depois, a cobra, informe e meio devorada, começa a refazer-se, crescem as carnes, recobre-se a pele, e volta à antiga forma"¹²⁷.

Indefesos frente a um mundo natural hostil, os jesuítas deram atenção especial não só à fauna alimentar, mas também às espécies que poderiam provocar a morte. Sujeitos a vários tipos de agressão, os loiolanos narraram as múltiplas dificuldades que enfrentavam. Medo, prudência e alimentação combinavam-se nas imagens sobre o paladar.

Numa descrição pormenorizada, as cobras são descritas pela variedade de cores, formas, bem como dos efeitos letais das mordeduras. Anchieta continua a elencar de maneira pormenorizada cada um dos exemplares, pois segundo ele:

"Todas estas [cobras] (excepto as não venenosas, muito abundantes e variadas) São tão freqüentes que não se pode viajar sem perigo.

¹²⁷ *ibidem*, p. IV.

Vimos cães, porcos e outros animais sobreviver apenas seis ou sete horas à mordedura. Não raro passamos os mesmos perigos os que por dever de ofício andamos dumas vilas para as outras e as achamos nos caminhos"¹²⁸ .

Esta atenção especial dispensada às cobras devia-se ao fato da necessidade de reforçar a imagem do jesuíta num valhacouto de lágrimas, que era a terra dos brasis. A morte iminente era tão digna de menção quanto a vida, pois só um guerreiro vivo poderia contribuir para o sucesso da Companhia. Reforçando o perfil do loiolano, dentro desta perspectiva, Anchieta narra um caso digno de admiração pela dedicação e empenho de um irmão loiolano, vítima de animal tão peçonhento que foi curado por Deus:

"Uma vez, com outro Irmão, voltando para Piratininga duma povoação de Portugueses, aonde a obediência mandou doutrinar, achei no caminho uma cobra enroscada e, benzendo-se primeiro, lhe dei com o bordão e a matei. Quase sem demora começaram três ou quatro pequenas a arrastar-se no chão, e admirando-se eu donde teriam vindo tão de repente estas que antes não se viam, logo começaram a sair outras do ventre materno, e sacudindo o cadáver saiu o resto da ninhada até o número de onze, todas com vida e perfeitas, excepto duas. E ouvi dizer, a pessoas fidedignas, de outra cobra em cujo ventre se acharam mais de quarenta. Entre tão grande e tão freqüente quantidade, Deus tantos mais nos conserva incólumes quanto menos confiamos em nenhum antidoto ou poder humano, mas ao Senhor Jesus, que unicamente pode fazer que andando sobre cobras não recebamos mal algum"¹²⁹ .

Todavia, a descrição da natureza não foi pautada somente por temores. Dando seqüência ao modelo dos "bestiários

¹²⁸ ibidem, p. VIII.

¹²⁹ ibidem, p. VIII.

medievais" as aves são descritas pela sua variedade de cores.

A terra dos brasis era rica em aves de plumagens as mais variadas possíveis:

"Também há emas, às quais o extraordinário tamanho do corpo impede voar. Há huns passarinhos, chamados *guainumbi*, os mais pequenos de todos. Só se alimentam de orvalho. Há vários gêneros; e um, afirmam todos que nasce da borboleta. Há outra ave semelhante ao corvo, mas com bico de pato, que mergulha nos rios, e fica muito tempo debaixo da água a comer peixes. Há ainda outra, de corpo pequeno; quando bate as asas faz tanto barulho que parecem árvores a cair no chão. Há ainda uma ave marinha, por nome *guarã*, igual ao mergulhão, mas de pernas mais compridas, de pescoço igualmente longo, de bico estendido e adunco, alimenta-se de caranguejos e é muito voraz. Dá-se com ele uma como perpétua metamorfose. Na primeira idade reveste-se de penas brancas, que se mudam depois em cor de cinza, e passado algum tempo tornam a embranquecer, embora de menor alvura que na primeira idade; e, por fim, ornam-se de cor purpúrea, belíssima; as quais os brasis muito apreciam pois com elas enfeitam os cabelos e braços nas suas festas. Há também outra ave marinha, parecida com a de, que tem no lugar das asas pequenos membros cobertos de lanugem macia, e as patas quase na cauda, de maneira que não podem sustentar o corpo e serve só para ela nadar, pois não pode voar nem caminhar¹³⁰ .

Além dos animais, insetos também eram utilizados na dieta alimentar dos jesuítas, como incorporação de uma cultura alimentar indígena, que revela a ausência de interdições nesse sentido, pois a formiga e o "*rahu*" também se moviam sobre a face da terra.

¹³⁰ *ibidem*, p. XIV.

Ir. Anchieta, atuando na vila de Piratininga, recém-fundada, relata que pelos idos de setembro de 1554, ele e seus companheiros esperavam

"por um certo gênero de formigas, as quais quando fazem exambre são os filhos um pouco grandes, e estas temos cá por manjar delicado, e não pensamos que temos pouco quando as temos"¹³¹ .

Este manjar era tão delicado quanto estranho, para o europeu, que naquele período compreendia a formiga como símbolo para a caracterização do burguês¹³² . Mas, não só as formigas eram úteis à alimentação. Os "rahu", espécie de lagarta eram consumidos com frequência:

"Criam-se em canas [taquaras] uns bichos roliços e longados, todos brancos, da grossura dum dedo, que os índios chamam rahu e costumam comer assados e torrados. E há-os em tanta quantidade que deles se faz banha semelhante à do porco, e serve para amolecer o coiro e para comer. Destes insectos uns se tornam borboletas, outros saem ratos que fazem os ninhos debaixo das mesmas canas, e outros se transformam em lagartas que devoram as ervas"¹³³ .

Ambrosio Pires descreve os malefícios que as formigas causam aos homens e os paliativos utilizados como forma de controlar a praga:

¹³¹ Carta do Ir. José de Anchieta [Ao P. Inácio de Loyola?] Piratininga [setembro de 1554], in LEITE, Serafim, op. cit., vol. II, p. 123.

¹³² HOLANDA, Sérgio B., op. cit., p. 226.

¹³³ Carta do Ir. José de Anchieta ao Pe. Diego Laynes. São Vicente 31 de maio de 1560, in LEITE, Serafim, op. cit., vol. III, p. XII.

"Ha aqui infinito número de formigas, que tem na boca umas pinças, com as quais talam todo o plantio e, o que é pior, fazem-no murchar; e assim os lavradores se arremedeiam dando-lhes comida para que não estrague a tudo com o veneno das bocas e nem façam secar as plantas de cuja raiz fazem o pão; principalmente porque dão cabo em uma noite do que custa muitos dias a muitos homens, cousa que só se acredita vendo; não se faz uma horta que não fique logo perdida"¹³⁴ .

Contudo, em alguns casos, medidas mais sacrificáveis são necessárias:

"As videiras dão bem e duas vezes por ano e com abundância; mas faz-se preciso que o dono durma ao pé dela, porque, de outro modo, hoje está cheia e amanhã só servirá para por-se ao fogo"¹³⁵ .

Anchieta identificava também as formigas e suas inúmeras espécies como uma das maiores pragas das plantas, ameaçando a destruição da terra. Destruindo as roças de mandioca, as saúvas colocavam em risco a sobrevivência de todos, pois "não ha viver com elas".

Ciente de que sua narrativa favoreceria uma melhor compreensão da luta direta contra estes inimigos, Anchieta não poupava palavras para a caracterização do inseto tão minúsculo e numeroso. Num relato onde perpassa uma certa dose de pessimismo, frente a um inimigo tão rápido, o missionário revelava que este inseto tão nefasto

¹³⁴ Carta do Pe. Ambrósio Pires ao Pe. Inácio de Loyola, Baía, 12 de junho de 1555, in LEITE, Serafim, op. cit., vol. II, pp. 236-237.

¹³⁵ ibidem, p. 237.

comprometeria a própria expansão demográfica, por destruir a lavoura:

"Seria difícil exprimir por palavras as diversas espécies de formigas que são de várias naturezas e nomes, porque (diga-se de passo) na língua brasílica é muito usado dar nomes diversos a espécies diversas, e raras vezes se nomeiam os gêneros por nome próprio; e assim, a formiga, o caranguejo e o rato e muitos outros não têm nenhuma denominação genérica, enquanto as espécies (que são quase infinitas) nenhuma deixa de ter o seu nome próprio, e causa verdadeira admiração tanta abundância e variedade. Quanto às formigas, só parecem dignas de menção as que destroem as árvores, de nome içã, arruivadas, e que esmagadas cheiram a limão, e cavam para si grandes casas debaixo da terra. Na primavera, isto é, em Setembro e daí por diante, fazem sair o enxame dos filhos quase sempre num dia seguinte ao da chuva dos trovões, se fizer bom sol. Vão à frente os pais, de boca aberta, por um lado e outro, enchendo todos os caminhos, e, mais cruéis que nalgum otro tempo, as suas mordidelas chegam a fazer sangue; seguem-se-as os filhos com asas, de corpo maior, e logo voam à procura de novas casas para si, tão numerosos que fazem no ar densa nuvem, e onde quer que caíam, aí cavam logo a terra construindo habitações cada qual para si; e pouco depois morrem, e do seu ventre se geram outros inumeráveis filhos, e assim não admira que haja tanta quantidade de formigas, quando de uma só nascem tantas. Para esta saída das suas covas se juntam os índios e também as aves. Juntam-se os índios, que esperam ansiosos este tempo. Tanto homens como mulheres saem de casa, chegam-se e correm com grande alegria e saltos de prazer, para colher os novos frutos. Aproximam-se das entradas das cavidades, e abrem pequenas covas, que inundam de água, onde se metem e se defendem contra a fúria dos pais, apanham os filhos, que saem dos subterrâneos, enchem os seus recipientes, que são uns grandes cabaços; e voltam para casa e os assam ao lume em grandes vasilhas de barro, e os comem; assim torrados duram muitos dias sem se corromper. Quão saborosa e quão seja esta comida sabemos-lo os que o experimentamos. Mas também umas aves, semelhantes a andorinhas, de que há três gêneros, se juntam no ar quase sem número, e com admirável rapidez cortam pelo meio as formigas, que saíram voando, e lhes devoram o ventre, deixando a cabeça, as asas e as pernas; e deste modo sucede que muito poucas escapam"¹³⁶.

¹³⁶ Carta do Ir. José de Anchieta ao Pe. Diego Laynes. São Vicente 31 de maio de 1560, in LEITE, Serafim, op. cit., vol. III, p. XII-XIII.

Não só as formigas, mas outros insetos castigam os homens da Terra de Santa Cruz, conclui Ambrosio Pires:

"Não poucas vezes vem a lagarta que chama gafanhoto, que estraga tudo quanto existe, de maneira que se há aqui pecados, também não faltam castigos"¹³⁷.

O Ir. António Blazquez, por sua vez, também ressalta as dificuldades de sobrevivência em Porto Seguro, rodeado, segundo ele, de **"negros incapazes de receber a Fé"**, que já era um desconsolo para os agricultores da vinha do Senhor, e ainda havia:

" (...) uma lagarta, que é como o gafanhoto, que tem destruído os mantimentos e feito grande fome a terra que pregamos, ... "¹³⁸

Além da fome, os loiolanos por vezes se vêem importunados pelos insetos das terras tropicais. Francisco Pires, ao citar as visitas que fez com os meninos órfãos de Lisboa, enfatizou as agruras da caminhada afirmando:

"Fomos pela praia onde achamos outro limoal que nos deu muito trabalho, principalmente aos meninos pelos muitos mosquitos que nos mordiam, e desta maneira fomos até chegar a uma boca de rio que passamos em uma canoa"¹³⁹.

¹³⁷ Carta do Pe. Ambrósio Pires ao Pe. Inácio de Loyola, Baía 12 de junho de 1555, in LEITE, Serafim, op. cit., vol. II, p. 237.

¹³⁸ Carta do Ir. Antonio Blazques aos Padres e Irmãos de Coimbra. Baía, 8 de julho de 1555, in LEITE, Serafim, op. cit. vol. II, p. 254.

¹³⁹ Carta dos Meninos Órfãos [escrita pelo Pe. Francisco Pires] ao Pe. Pero Doménech. Baía 5 de agosto de 1552, in LEITE, Serafim, op. cit., vol. I, p. 389.

O duelo constante com a formiga e demais insetos e animais impôs árduas penas aos habitantes da terra, pois tal ameaça representava a inviabilização da sobrevivência. A abundância facilmente obtida, podia ser também facilmente destruída. Na relação de pecados e castigos, Deus equilibrava o paraíso de delícias.

Além destes aspectos, o mundo animal impunha um temor constante. A ameaça de morte com o veneno produzido por certos animais fazia com que os cuidados fossem redobrados, em qualquer parte onde estivessem ou pretendessem visitar. António Blazquez aponta que além das barreiras naturais que o jesuíta enfrentava nos seus percursos por mar "*pelos muitos baixos que tem esta costa*" tinha ainda o medo de "*ser mordido de animais peçonhentos que em esta terra ai em abundância*". Este perigo, segundo ele, era mortal. Exemplifica o sucedido com o Pe. Ambrosio Pires:

"Um dia pela manhã estando o Pe. Ambrosio Perez rezando as matinas (e segundo ele me disse) espantando-se do esforço de uns mártires de que estão rezava, quando no se cata viu uma cobra perto de si das mais peçonhentas desta terra, e pensando que não tivesse tal qualidade a matou. Perguntamos depois que animal era e responderam que diziam os negros que aquele que fosse mordido daquela não podia sarar se não comesse os figados do homem, dando por isso a entender a possibilidade que havia na cura"¹⁴⁰.

¹⁴⁰ Carta do Ir. Antonio Blazques aos Padres e Irmãos de Coimbra. Baía 8 de julho de 1555, in LEITE, Serafim, op. cit. p. 258.

O exagero com que é delineado o contorno deste mundo animal ameaçador, tem por objetivo não só relatar as dificuldades da sobrevivência num meio inóspito, mas sobretudo o de confirmar a possibilidade de domínio do jesuíta em sua batalha missionária. A sobrevivência e a persistência do loiolano, nessas condições, marcam a vitória do processo civilizatório e de expansão da fé sobre uma natureza incontrolável e destruidora, que pouco a pouco é convertida em nome da Fé.

6 - REINO MINERAL: OURO A VISTA

**A sua prata será lançada fora,
o seu ouro sera reputado como esterco.
A sua prata e o seu ouro
não os poderão livrar
no dia do furor do Senhor;
não saciarão a sua alma,
os seus ventres se não encherão,
porque a sua iniquidade
fez disso um motivo de queda.**

Ezequiel 7:19

Ouro à vista foi um pensamento subjacente ao momento das descobertas. O descobrimento de novas terras, num período em que o bulionismo era vigente, fazia com que todos os territórios fossem vistos em função da possibilidade de fornecimento do metal nobre aos interesses econômicos e comerciais dos Quinhentos.

A perspectiva de obtenção de metais preciosos sempre esteve latente entre os relatos das novas descobertas. O ouro e a prata da América espanhola acenavam no início do século XVI para um paraíso dos metais. Porém, a sorte que se abatera sobre os espanhóis não se estendeu de imediato para

as terras dos portugueses. Estes, tão ávidos por metais quanto os espanhóis, alimentaram o desejo de encontrar no interior das terras, minas de ouro em quantidade nunca antes vista. Mas estas só seriam efetivamente descobertas e exploradas um século mais tarde.

Nóbrega, relatando sua investida pelo interior da Capitania de São Vicente, apresenta a primeira possibilidade de riqueza concreta:

"Y tiénese por cierto aver mucha plata en la terra, y tanta que dizen aver sierras dellas, y mucha notita de oro, por lo qual çarró y atopó el camino hasta S.A. en ello proveer, y, que pues lo atopava a los otros, no parecia bien ir nós"¹⁴¹ .

A preocupação com o ouro antes de ser secundária parece ter sido um interesse latente e constante da coroa portuguesa, que desejava ansiosamente a mesma sorte com que fora premiada a coroa espanhola.

Apesar das dificuldades de se encontrar o metal precioso, os textos demonstram que a própria colonização foi alimentada pela possibilidade em potencial do encontro do ouro, da qual o jesuíta participou e registrou. Este era um desejo confesso de todos aqueles que habitavam a Terra de

¹⁴¹ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega ao Pe. Luís Gonçalves da Câmara. S. Vicente, 15 de junho de 1553, in LEITE, Serafim, op. cit., vol. I, p. 492.

Santa Cruz, mas uma tarefa obrigatória daqueles que exerciam os cargos de autoridade nestas regiões.

Tomé de Sousa, ciente da necessidade do ouro para a coroa lusitana, acena nos seus relatos ao rei D. João III, com possibilidades de descobertas deste metal, manifestando empenho em realizar tal tarefa:

"Correndo esta costa achei entre o gentio nova mais que de ouro do que me a mi parece, nem parecerá até que o veja, pelo muito que o desejo. Todavia ordenei doze homens e um clérigo, Irmão da Companhia de Jesus, com eles e estão pera entrar pela terra firme por via de Porto Seguro e por Pernambuco"¹⁴² .

Nóbrega, enquanto observador arguto do contexto temporal, alertou constantemente para o fato de que a pobreza e o não desenvolvimento da terra estavam diretamente ligados à política de povoamento e administração da terra. Era necessária a adoção de uma administração que impedisse o retorno à pátria lusitana, após os serviços prestados pelo corpo administrativo, pois tal configuração impedia a afeição pela terra dos brasis. Por isso em carta alerta:

"Esta terra é tão pobre ainda agora, que dará muito desgosto aos oficiais de V.A., que lá tem, com verem muito gasto e pouco proveito ir de cá, maiormente àqueles que desejão mais irem de cá muitos navios carregados de ouro, que para o céu muitas almas para Cristo, se não remendar em parte com V.A. mandar moradores que rompam e queiram bem à terra, e com tirar oficiais, tanto e de tantos

¹⁴² Carta de Tomé de Sousa Governador do Brasil a D. João III, Rei de Portugal, Salvador, 1 de junho de 1553, in LEITE, Serafim, op. cit., vol. I, p. 486.

ordenados; os quais não querem mais que acabar seu tempo e ganhar seus ordenados (...) ¹⁴³ .

Luis da Grã compartilhava da mesma posição de Nóbrega entendendo que apesar de estar sendo habitada, há algum tempo, os moradores da capitania da Bahia, por inoperância, não haviam iniciado pesquisas para explorar os possíveis metais da terra. Afirmava que estes nunca os procuraram ainda que *"mediocrementemente, para saber o que se poderia dar bem na terra, nem se havia metais nela; (...) "*¹⁴⁴ ,

Ao mencionar as primeiras perspectivas de achamento, Luis da Grã não as atribui aos moradores, mas sim à magnificência divina:

*" ... quis Deus descobrir juntamente quasi em todas as Capitánias muitos metais de ferro, prata e, segundo se afirma, de ouro, tão sem diligência humana... que bem parece dar-lo Deus Nosso Senhor por instrumento o meio deste seu serviço, que tanto se deseja, que é a sujeição de tanta infinidade povos a sua santa fé que tão entenebrecidos estão em suas brutalidades, que quase de todo parecem ter absorto o lume da razão, de cuja fereza, se houvesse de escrever, seria muito largo"*¹⁴⁵ .

O ouro, enquanto metal precioso, altamente valorizado no contexto quinhentista, o é não só pela riqueza que produz no

¹⁴³ Carta do Pe. Manuel de Nóbrega a D. João III, Rei de Portugal. Baía, princípios de julho de 1552, in LEITE, Serafim, op. cit., vol. I, p. 344.

¹⁴⁴ Carta do Pe. Luis de Grã ao Pe. Inácio de Loyola, Baía 27 de dezembro de 1554, in LEITE, Serafim, op. cit., vol. II, P. 132.

¹⁴⁵ Carta do Pe. Luis de Grã ao Pe. Inácio de Loyola, Baía 27 de dezembro de 1554, in LEITE, Serafim, op. cit., vol. II, P. 132.

âmbito do temporal, mas também e principalmente dentro do pensamento religioso. A sua descoberta amplia o "*tesouro de Jesus Cristo Nosso Senhor, e ser coisa de tanto proveito resultará a glória do mesmo Senhor*" e por decorrência "*bem a todo o Reino e consolação a Vossa Alteza*"¹⁴⁶ .

Com esta visão de que a fé pode ser ampliada, e que Deus pode guiar para a consecução de riquezas desde que os preceitos cristãos sejam efetivados, é que Anchieta se pronuncia:

" (...) tendo-se dirigido todas as orações e gemidos dos nossos Irmãos desde que estão cá, a pedirem contínua e fervorosamente a Deus se dignasse mostrar claramente o caminho, pelo qual estes gentios se haviam de levar à fé, agora acabou Ele por mostrar grandíssima abundância de ouro, prata, ferro e outros metais, antes bastante desconhecida, como todos dizem, e esta abundância julgamos que será ótimo e fácil meio, como já nos ensinou a experiência. Pois, vindo para aqui muitos cristãos sujeitarão os gentios ao jugo de Cristo, e assim estes serão obrigados a fazer, por força, aquilo a que não é possível levá-los por amor"¹⁴⁷ .

Além da ênfase dada às possíveis descobertas de ouro principalmente por Nóbrega, Luís de Grã e Anchieta chamam a atenção para o povoamento das terras e para a catequização. Eis o que diz Anchieta sobre o assunto:

¹⁴⁶ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega a D. João III, Rei de Portugal. Olinda 14 de setembro de 1551, in LEITE, Serafim, op. cit., vol. I, p. 294.

¹⁴⁷ Carta do Ir. José de Anchieta ao Pe. Inácio de Loyola. São Paulo de Piratininga [1 de setembro de] 1554, in LEITE, Serafim, op. cit., vol. II, p. 118.

"Vamos sofrendo com paciência, que depois da tempestade vem a bonança e a grande paz. E especialmente agora que se encontrou grande abundância de ouro, prata, ferro e outros metais com que se enchem as próprias casas onde moram; o que levará o Sereníssimo Rei de Portugal a mandar para aqui uma força armada e numerosos exércitos, que dêem cabo de todos os malvados que resistem à pregação do Evangelho e os sujeitem ao jugo da escravidão; e honrem aos que se aproximarem de Cristo"¹⁴⁸ .

A descoberta do ouro sem dúvida norteou as primeiras investidas pelo sertão adentro. Só um mineral tão precioso aguçaria a cobiça e forçaria o homem a tal aventura. O desejo latente não só da coroa, na obtenção de ouro, também era compartilhado pelos seus súditos, ansiosos pela possibilidade de riqueza fácil e abundante. Porém o cerceamento da coroa para evitar o avanço para o interior era uma barreira oficial, nem sempre respeitada.

Os jesuítas compartilhavam com os moradores da mesma expectativa do encontro de minas, marcada em alguns relatos. A notícia sobre o achamento de minas acena para realização de entradas, nas quais os jesuítas se prontificavam a participar, pois estariam colaborando para o aumento da riqueza do Rei e de Deus. Nóbrega, atento às necessidades de seu tempo, apresenta as possibilidades de obtenção e as interdições da coroa e suas justificativas:

¹⁴⁸ Carta do Ir. José de Anchieta ao Pe. Inácio de Loyola. São Vicente [fim de março] de 1555, in LEITE, Serafim, op. cit., vol. II, p. 196.

"Sucedeu que a partida do governador alguns moradores da terra assim por ficar descontentes do Governador, como por alguma notícia o esperança que tem de haver em esta terra ouro ou prata, sabendo que nós queríamos ir por terra adentro a assentar casa, quase que toda esta Capitania e muitos dos principais dela se moviam para ir onde nós assentávamos. O qual veio a notícia do Governador e, dando-me conta do que passava na terra, com de por diante da obrigação que tínhamos a nostro Rei tão virtuoso, o impediu, e com muita razão, porque fora abrir as portas para grandes males, se esta Capitania despovoar. E assentamos a não fazer mudança até S.A. mandar recado ao Governador de coisas que ele escreverá ou informará de palavra se ai for este ano"¹⁴⁹.

Era necessário que as riquezas naturais em potencial fossem exploradas. Ocultas num meio ardiloso, precisavam da força humana para explorá-las.

A riqueza natural ajudaria na colonização e na incorporação do novo território ao "*orbis christianus*". A idéia subjacente à catequização é que a conversão se tornaria efetiva com o aumento do número de cristãos.

Nóbrega e os demais companheiros, ao acenarem com as perspectivas de enormes vantagens materiais, sabiam que era necessária alguma forma de atração para o povoamento das terras tão selvagens quanto distantes. O ouro deveria estimular a vinda dos europeus para a terra brasilica, e com isto a expansão da cristandade aumentaria significativamente. O mundo mineral era tão útil quanto a

¹⁴⁹ Carta do Padre Manuel da Nóbrega ao P. Simão Rodrigues. São Vicente [10 de março] 1553, in LEITE, Serafim, op. cit., vol. I., p. 450.

flora e a fauna e compunha com estas o quadro utilitário na
visão destes primeiros jesuítas.

CONCLUSÃO

Compreender o documento e identificar as permanências e diferenças dentro do momento em que foram produzidos é parte integrante da investigação histórica, que pressupõe tornar claro um conteúdo distanciado do pesquisador.

O estudo da visão da natureza, dos primeiros membros da Companhia de Jesus que chegaram à terra brasílica, delineada ao longo destas páginas, visou a resgatar o comportamento complexo dos missionários frente a um novo mundo natural. Este comportamento refletiu em última instância as representações que estes missionários faziam da sua própria existência. Preocupados em implantar as sementes do cristianismo na América portuguesa, os pastores e lavradores de Cristo não deixaram de considerar nos seus escritos este objetivo supremo de conquista e conversão.

A observação da natureza e de sua influência no processo de colonização e catequização da terra dos brasis foram

focos de preocupação desde cedo nas ponderações feitas pelos missionários, que visavam a diagnosticar a estratégia para a ocupação cristã da terra.

Compreender os mecanismos de decodificação da natureza, pelo jesuíta, através das metáforas e da linguagem, bem como a sua ausência, em esparsos fragmentos escritos, possibilita recuperar a memória existente e assimilar os sentidos e as idéias dos primeiros loiolanos na elaboração do seu discurso sobre a flora e a fauna da terra brasílica nos Quinhentos, no momento em que, paulatinamente, as idéias sobre a natureza passavam por requestionamentos advindos dos conhecimentos objetivos das descobertas e das colonizações integrados à revolução científica em gestação.

Inexistindo ainda divisões e classificações, que só o pensamento científico do século XVII e XVIII consolidaria, os primeiros jesuítas captaram a natureza na relação direta da necessidade que a existência terrena o exigia. Um mundo natural onde tudo era útil, onde tudo poderia ser convertido em prol da necessidade humana, sintetiza a concepção de natureza feita por uma cultura influenciada pelo cristianismo.

Marcada pela predominância do pensamento judaico-cristão que se sobrepôs ao pensamento helênico e humanista, a natureza é vista como produto da criação divina, criada para os seres humanos. A natureza por si só nada era, quem lhe confere significado é o homem que necessita dos produtos naturais para a sua sobrevivência.

A natureza é concebida de forma dual. Vida e morte se mesclam no horizonte mental dos loiolanos. Esta elaboração decorrente da existência humana, confirmava que o homem precisava satisfazer as suas necessidades biológicas ao mesmo tempo em que sinalizava para a sua dominação sobre o mundo.

Dentro desta perspectiva, a idéia que norteia a narrativa dos primeiros jesuítas é a da utilidade, que emerge a cada consideração sobre o mundo natural. Correlações, distinções e similitudes manifestam claramente como esta forma de saber dos missionários conseguiu aproximar a natureza da América portuguesa com os modelos europeus, evitando o confronto com os dogmas cristãos ao mesmo tempo que afirmava a fé católica como a suprema autoridade. Deus era o criador do universo.

Enfatizando os aspectos do mundo natural que remetiam indiretamente às potencialidades da terra, o discurso jesuítico percebeu a natureza em função da prática missionária e por decorrência, da religião católica. Marcado pela tônica da conquista, a leitura da natureza também confirmava a vitória do processo civilizatório e de expansão do cristianismo na terra dos brasis. A natureza era útil para a conquista.

FONTES

FONTES PRIMÁRIAS

ANCHIETA, José de, S.J. - **Cartas** . São Paulo: Loyola, 1984.

- **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões do Padre Joseph de Anchieta (1584-1586).**

Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1933.

- **Nóbrega e os outros, por Joseph de Anchieta.**

Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Saúde, 1946.

- **O Auto de São Lourenço,** Rio de Janeiro, Tecnoprint, s.d.

- **Poesias.** São Paulo, Comissão do IV Centenário da cidade de São Paulo, 1954.

- **Primeiros aldeamentos na Bahia, por Joseph de Anchieta.** Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Saúde, 1946.

- **Sermões.** São Paulo: Loyola, 1985.

CARDOSO, Armando, S.J. - **Cartas de Santo Inácio de Loyola**. São Paulo: Loyola, 1990, 2 volumes.

- **Cartas Jesuíticas I** (1549-1560).

Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/Edusp, 1988.

- **Cartas Jesuíticas II** (1550-1568).

Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/Edusp, 1988.

LEITE, Serafim, S.J. - **Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil**. São Paulo, Comissão do IV Centenário da cidade de São Paulo, 1954, 4 volumes.

LOYOLA, Inácio, Santo. - **Autobiografia de Inácio e Loyola** (redigida pelo Pe. Luis Gonçalves de Câmara entre 1553-1555). Tradução de Armando Cardoso, S.J., São Paulo, Loyola, 1978.

FONTES SECUNDÁRIAS

ANTONIL, André - **Cultura e Opulência**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1982.

COLOMBO, Cristovão - **Diários da Descoberta da América**. Tradução de Milton Person, Porto Alegre: 1986.

GANDAVO, Pero de Magalhães - **Tratado da Terra do Brasil: História da Província de Santa Cruz**. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/ EDUSP, 1980.

LERY, Jean de - **Viagem à terra do Brasil (1580)**. São Paulo, Martins/Edusp: 1972.

PIGAFETTA, Antonio - **A Primeira Viagem ao Redor do Mundo**. Porto Alegre: L&PM, 1986.

SALVADOR, Vicente do, Frei - **História do Brasil 1500-1527**. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1988.

SOUZA, Gabriel Soares, **Tratado descritivo do Brasil - (1587).**

São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1987.

THEVET, André - **Singularidades da França Antártica (1558).** Tradução

de Eugenio Amado, Belo Horizonte/São Paulo:

Itatiaia/Edusp, 1988.

VASCONCELOS, Simão de, - **Crônica da Companhia de Jesus (1663).**

Petrópolis: Vozes, 2 vols., 1977.

BIBLIOGRAFIA

BIBLIOGRAFIA

- ABREU, João Capistrano de - **Capítulos de História Colonial.** Rio de Janeiro/Brasília: Civilização Brasileira/INL, 1976.
- **O Descobrimento do Brasil.** Rio de Janeiro/Brasília: Civilização Brasileira/INL, 1976.
- **Caminhos Antigos e Povoamento do Brasil.** Rio de Janeiro/Brasília: Civilização Brasileira/INL, 1975.
- ALCÂNTARA MACHADO, Antonio Castilho de - **Anchieta na capitania de São Vicente,** Rio de Janeiro: Sociedade Capistrano de Abreu, 1929.
- ALMEIDA, Fortunado de - **História da Igreja em Portugal.** Porto/Lisboa: Civilização Editora, 1970, tomos 1 e 2.

- ANDERY, Maria Amália et al. - **Para Compreender a Ciência - uma perspectiva histórica.** Rio de Janeiro/São Paulo: Espaço & Tempo/EDUC, 1988.
- AZZI, Riolando. **A cristandade colonial: um projeto autoritário.** São Paulo: Edições Paulinas, 1987.
- (org.), **A vida religiosa no Brasil: enfoques históricos.** São Paulo: Edições Paulinas, 1983.
- **Descobrimientos e renascimento: formas de ser e pensar nos séculos XV e XVI.** Lisboa: Casa da Moeda, 1983.
- BACHELARD, Gaston - **L'Eau et les Rêves.** Paris: José Corti, 1942.
- BANGERT, William V - **História da Companhia de Jesus.** Tradução de Joaquim dos Santos Abranches e Ana Maria Lago da Silva, São Paulo: Loyola, 1985.
- BARRETO, Luís Felipe - **Os descobrimentos e a Ordem do Saber.** Lisboa: Gradiva, 1987.
- **Portugal Mensageiro do Mundo Renascentista: problemas de cultura dos descobrimentos portugueses.** Lisboa: Quetzal, 1989.
- BARTHES, Roland - **Sade, Fourier, Loyola.** Paris: Seuil, 1991.

- BONNASSIE, Pierre - Consommation d'aliments immondes et canibalisme de survie dans l'occident du haut moyen age. In Annales ESC, septembre-octobre, no. 5, 1989. p. 1035-1056.
- BOTTERO - Naissance de Dieu. Paris: Gallimard, 1992.
- BOURG, Dominique - Les sentiments de la nature. Paris: la Découverte, 1993.
- BOXER, C.R. - A Igreja e a Expansão Ibérica (1440-1770). Tradução de Maria Lucena Barros e Sá Conteiros, Lisboa: Setenta, 1981.
- O Império Colonial Português (1415-1825). Lisboa: Ed. 70, 1981, p. 39-116.
- BRAUDEL, Fernand - Civilisation matérielle, économie et capitalisme XVe - XVIIIe siècle. Paris: Armand Colin, 1979.
- BROU, A. - Compagnie de Jésus. Paris: Bloud, 1925.
- BURKE, Peter, Cultura popular na Idade Moderna. São Paulo, Companhia das Letras, 1989.

- CABRAL, Luiz Gonzaga - **Jesuítas no Brasil (século XVI)**. São Paulo: Companhia Melhoramentos de São Paulo, 1925.
- CARNEIRO, Henrique, **Filtros, mezinhas e triacas: as drogas no mundo moderno**, São Paulo, Xamã Editora, 1994.
- CARVALHO, Joaquim de, **Estudos sobre a cultura portuguesa do século XVI**, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1947.
- CASCUDO, Luís da Câmara - **História da Alimentação no Brasil**, Belo Horizonte: Itatiaia, 2 vols., 1983.
- CHAMBOULEYRON, Rafael - **Os Lavradores de Almas**. Tese de Mestrado apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (Departamento de História), 1994.
- CHANDEIGNE, Michel - **Lisboa Ultramarina**. Tradução de Lucy Magalhães, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.
- CHARTIER, Roger - **A história cultural entre práticas e representações**, Lisboa: Difel, 1990.
- **A Ordem dos Livros**. Tradução de Mary del Priore, Brasília: UNB, 1994.

- CHAUNU, Pierre - **O tempo das Reformas (1250-1550)**. Tradução de Cristina Diamantino, Lisboa: Ed. 70, 1993.
- CLASTRES, Hélène - **Terra sem mal**. São Paulo: Brasiliense, 1978.
- DALMARES, Cândido - **Inácio de Loyola - fundador da Companhia de Jesus**. São Paulo: Loyola, 1984.
- DELORT, Robert - **Les animaux ont une histoire**. Paris: Seuil, 1993.
- DEL PRIORI, Mary - **"O papel branco, a infância e os jesuítas na Colônia"**, in Mary del Priore (org.) **História da criança no Brasil**, São Paulo: Contexto, 1991.
- DELUMEAU, Jean - **A Confissão e o Perdão**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cia. das Letras, 1991.
- **História do medo no Ocidente**. Tradução de Maria Lucia Machado. São Paulo: Cia. das Letras, 1990.
- **La Civilisation de la Renaissance**, Paris: Arthaud, 1984.

- DIAS, José S. da Silva - Os descobrimentos e a problemática cultural do século XVI. Lisboa: Editorial Presença, 1982.
- DIAS, Maria Odília - Sérgio Buarque de Holanda. São Paulo: Ática, 1985.
- DOMINIQUE, Pierre - La politique des jésuites. Paris: B. Grasset, 1955.
- DONINI, Ambrogio - História do Cristianismo. Tradução de Maria Manuela T. Galhardo. Lisboa: Ed. 70, 1988.
- DROUIN, Jean-Marc - L'Écologie et son histoire. Paris: Flammarion, 1991.
- ELIADE, Mircea - O Sagrado e o Profano. Tradução de Rogério Fernandes, Lisboa: s.d.
- Forgerons et Alchimistes. Paris: Flammarion, 1977.
- ELTON, G. R. - A Europa durante a Reforma 1517-1559. Tradução de Ana Hatherly, Lisboa: Presença, 1982.

- FARRINGTON, Benjamin - **A ciência Grega**. Tradução de João Cunha Andrade e Lívio Xavier, São Paulo: Ibrasa, 1961.
- FAURE, Paul - **La Renaissance**. Paris: P. U. F., 1990.
- FAVIER, Jean - **Les grandes découvertes**. Paris: Fayard, 1991.
- FEBVRE, Lucien - **O problema da descrença no século XVI**. Tradução de Rui Nunes, Lisboa: Início, 1970.
- FEITOSA, Aécio - **Discurso Pedagógico da Companhia de Jesus**. In Revista Portuguesa de Pedagogia, Coimbra, 1985, p. 35-43.
- FEUERBACH, Ludwig - **A Essência do Cristianismo**. Tradução de José da Silva Brandão, Campinas: Papyrus, 1988.
- FIGUEIREDO, Fidelino - **A Épica Portuguesa no Século XVI**. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1987.
- FLUSSER, Vilem - **Natural:mente: vários acessos ao significado de natureza**. São Paulo: Duas Cidades, 1979.
- FRANCA, Leonel, SJ. - **A igreja, a reforma e a civilização**. Rio de Janeiro: Agir, 1984.

- **O método pedagógico dos jesuítas: o "Ratio Studiorum"**,
Rio de Janeiro: Agir, 1952.
- FRANCO Jr., Hilário - **A Idade Média: o nascimento do ocidente.**
São Paulo: Brasiliense, 1986.
- GAMBINI, Roberto - **O espelho índio.** Rio de Janeiro: Espaço e
Tempo, 1988.
- GINZBURG, CARLO - **Mitos, emblemas, sinais.** São Paulo: Cia. das
Letras, 1989.
- GIUCCI, Guillermo - **Viajantes do Maravilhoso.** Tradução de
Josely Vianna Baptista, São Paulo: Cia. das
Letras, 1992.
- GUENÉE, Bernard - **O Ocidente nos séculos XIV e XV os estados.**
Tradução de Luiza Maria F. Rodrigues, São Paulo:
Pioneira/Edusp, 1981.
- GUILLEMOU, Alain - **Les Jésuites.** Paris: P.U. F., 1992.
- **St. Ignace de Loyola et la Compagnie de Jésus,** Paris,
Seuil, 1960.

- GUSDORF, Georges - Dieu, La Nature, l'homme au siècle des Lumières . Paris: Payot, 1972.
- HALE, J. R. - A Europa durante o Renascimento (1480-1520).
Tradução de Antonio Sabler, Lisboa: Presença,
1983.
- HARQUEL, Jean-Louis - História do Urbanismo. Tradução de Ivone Salgado, Campinas: Ed. Papyrus, 1990.
- HARRISON, Robert - Fôrets - essai sur l'imaginaire occidental. Paris: Flammarion, 1992.
- HARTOG, François - Le miroir d'Hérodote. Paris: Gallimard, 1980.
- HAUBERT, Maxime - Índios e Jesuítas no tempo das missões.
Tradução de Marina Appenzeller, São Paulo: Cia.
das Letras, 1990.
- HAUSER, Arnold - História Social da Literatura e da Arte. Tradução de Walter H. Geenen, São Paulo: Mestre Jou, 1982.

- HEINBERG, Richard - Memórias e Visões do Paraíso. Tradução de Octávio Mendes Cajado, Rio de Janeiro: Campus, 1991.
- HEERS, Jacques - O Ocidente nos séculos XIV e XV (aspectos econômicos e sociais). Tradução de Anne Arnichand da Silva, São Paulo: Pioneira, 1981.
- HELLER, Agnes - O Homem do Renascimento. Tradução de Conceição Jardim e Eduardo Nogueira, Lisboa: Presença, 1982.
- HÖFFNER, Joseph, Bisto de Münster, Colonização e evangelho: ética da colonização espanhola no século de ouro. Rio de Janeiro: Presença, 1986.
- HOLANDA, Sérgio B. - Caminhos e Fronteiras. Rio de Janeiro: José Olympio, 1975.
- Visão do Paraíso. Rio de Janeiro: José Olympio, 1959.
- Raízes do Brasil. Rio de Janeiro: José Olympio.
- HOORNAERT, Eduardo e outros - História da Igreja no Brasil. Petrópolis: Vozes/Edições Paulinas, 1985.

- HOORNAERT, Eduardo - **Formação do catolicismo brasileiro.**
Petrópolis: Vozes, 1974.
- HUIZINGA, Johan - **O declínio da Idade Média.** Tradução de Augusto
Abelaira, Lousã: Ulisseia, 1985.
- JAEGER, Werner - **Paidéia - A formação do homem grego.** Tradução
de Artur M. Parreira, São Paulo, Martins Fontes,
1986.
- KAPPLER, Claude - **Monstros Demônios e Encantamentos no Fim da
Idade Média.** Tradução de Ivone Castilho Benedetti,
São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- KARNAL, Leandro - **Formas de Representação religiosa no Brasil e no
México do século XVI.** Tese de Doutorado apresentada à
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
da Universidade de São Paulo (Departamento de
História), 1994.
- KOSHIBA, Luis - **A Honra e a Cobiça.** Tese de Doutorado
apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e
Ciências Humanas da Universidade de São Paulo
(Departamento de História), 1988.

- LACOURTE, Jean - **Jésuite: une multibiographie.** Paris: Seuil, 1991.
- LARIVAILLE, Paulo - **A Itália no tempo de Maquiavel.** Tradução Jônatas Batista Neto, São Paulo: Cia. das Letras, 1988.
- LE GOFF, Jacques - **A civilização do Ocidente Medieval.** Tradução de Manuel Ruas, Lisboa: Estampa, 1984.
- **História e memória.** Campinas: Editora da Unicamp, 1990.
- LEBRUN, François - **As grandes datas do Cristianismo.** Tradução de Pedro Veigas, Lisboa: Notícias, 1990.
- LÉCRIVAIN, Philippe, SJ. - **Les missions jésuites.** Paris: Gallimard, 1991.
- LEITE, Serafim, SJ. - **Artes e ofícios dos jesuítas no Brasil (1549-1760).** Lisboa/Rio de Janeiro, Brotéria/Livros de Portugal, 1953.
- **História das Companhia de Jesus no Brasil.** Lisboa/Rio de Janeiro: Portugália/INL, 1938-1949, vols. I e II.

- **Os governadores gerais do Brasil e os jesuítas no século XVI**. 1º Congresso da história da expansão portuguesa no mundo - 3ª seção, Lisboa, 1938.
 - **Nóbrega e a Fundação de São Paulo**. Lisboa: Inst. de Inter. luso-brasileiro, 1953.
 - **Suma histórica da Companhia de Jesus no Brasil (1549-1760)**. Junta de Investigações do Ultramar, 1965.
- LENOBLE, Robert - **Histoire de l'idée de nature**. Paris: Albin Michel, 1990.
- LOYOLA, Inácio - **Cartas de Santo Inácio de Loyola**. Tradução de Armando Cardoso, São Paulo: Loyola, 1988, 2 vls.
- **Exercícios Espirituais**. Tradução de Joaquim F. Pereira, São Paulo: Loyola, 1993.
- LONDOÑO, Fernando Torres - **"Espaço sagrado e poder no período colonial"**, Comunicação apresentada no XII Encontro Regional da ANPUH, 5 de setembro de 1994.
- LUGON, C. - **A República "comunista" cristã dos Guaranis (1610-1768)** . Tradução de Álvaro Cabral, 1977.
- LUÍS, Washington - **Na Capitania de São Vicente**. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1980.


- MANDROU, Robert - **Des humanistes aux hommes de science**. Paris: Seuil, 1973.
- MARTINS, Wilson - **História da inteligência brasileira (1550-1794)**. São Paulo: Cultrix, 1978, vol. 1.
- MAZZOLENI, Gilberto - **O planeta cultural: para uma antropologia histórica**. São Paulo: Edusp/Instituto Italiano di Cultura di San Paolo/ Instituto Cultural Ítalo-Brasileiro, 1992.
- MEIHY, José Carlos Sebe Bom - **A Presença do Brasil na Companhia de Jesus: 1549 - 1649**. Tese de Doutorado apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (Departamento de História), 1975.
- MONOD, Gabriel - **Les Jésuites, ouvrage traduit de l'allemand avec une introduction et des notes**. Paris, 1910
- MORENO, Humberto Baquero - **Marginalidade e conflitos Sociais em Portugal nos séculos XIV e XV**. Lisboa: Presença, 1985.

MOSCOVICI, Serge - Essai sur L'Histoire humaine de la nature. Paris: Flammarion, 1977.

- La société contre nature. Paris: Seuil, 1994.

NEMÉSIO, Vitorino - A Companhia de Jesus e o Plano Português do Brasil. Lisboa: Panorama, 1971.

- O campo de São Paulo: a Companhia de Jesus e o plano português do Brasil. Lisboa: Secretaria de Estado da Informação e Turismo/Edições Panorama, 1971.

NEVES, Luiz Felipe Baeta - O Combate dos soldados de Cristo na Terra dos Papagaios. Rio de Janeiro: Forense, 1978. 

NOVAIS, Fernando A. - Portugal e Brasil na crise do Antigo Sistema Colonial (1777 - 1808). São Paulo, Hucitec, 1989.

ORLANDI, Eni P. - Discurso e Leitura. São Paulo/Campinas: Cortez/Unicamp, 1988.

- Terra à vista. São Paulo/Campinas: Cortez/ Editora da Unicamp, 1990.

PAIVA, José Maria de - Colonização e Catequese. São Paulo: Cortez, 1982.

- PAUL, Jacques - *Histoire intellectuelle de l'occident médiéval*. Paris: Armand Colin, 1973.
- PEREIRA, Luiz Gonzaga do Vale Coelho - *Jesuitas no Brasil, século XVI*. São Paulo: Melhoramentos, 1925.
- PRADO Jr., Caio - *História Econômica do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- PRIORE, Mary del - *Festas e Utopias no Brasil Colonial*. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- RICHARD, Robert - *"Les jésuites au Brésil pendant la seconde moitié du XVIe. siècle"*. in *Revue d'Histoire des Missions*, vol. 14, 1937.
- RODRIGUES, Francisco, SJ. - *A Companhia de Jesus em Portugal e nas missões*. Esboço histórico - Superiores - Colégios (1540-1934), Porto, 1935.
- RODRIGUES, José Honório - *História da história do Brasil: 1ª parte - historiografia colonial*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1979.

RODRIGUES, Lopes - **Anchieta e a Medicina.** Belo Horizonte: Apollo, s.d.

ROMEIRO, Adriana - **Todos os caminhos levam ao céu: relações entre cultura popular e cultura erudita no Brasil do século XVI.** Dissertação de mestrado apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UNICAMP, Campinas, 1991, exemplar mimeografado.

ROPS, Daniel - **A Igreja dos Apóstolos e dos Mártires.** Tradução de Américo da Gama, 1988.

SCHWARTZ, Stuart B. - **Segredos Internos - Engenhos e Escravos na Sociedade Colonial 1550-1835.** São Paulo: Cia. das Letras, 1988.

SERRES, Michel - **Le contrat naturel.** Paris: Flammarion, 1990.

SOUZA, Laura de Mello - **Inferno Atlântico.** São Paulo: Cia. das Letras, 1993.

- **O Diabo e a Terra de Santa Cruz.** São Paulo: Cia das Letras, 1993.

THEODORO, Janice - **América Barroca.** São Paulo: Edusp, 1992.