

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

JESUÍTAS E PENSAMENTO MESTIÇO:
ADAPTAÇÃO E OCIDENTALIZAÇÃO NOS ESCRITOS QUINHENTISTAS
LUSO-AMERICANOS DE ANCHIETA, SOARES E CARDIM

por Leandro Garcia Pinho

Juiz de Fora
2006

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

JESUÍTAS E PENSAMENTO MESTIÇO:
ADAPTAÇÃO E OCIDENTALIZAÇÃO NOS ESCRITOS QUINHENTISTAS
LUSO-AMERICANOS DE ANCHIETA, SOARES E CARDIM

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Ciência da Religião por LEANDRO GARCIA PINHO.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Beatriz Helena Domingues

Juiz de Fora
2006

Tese defendida e aprovada, em 30 de junho de 2006, pela banca constituída por:

Presidente: Prof. Dr. Marcelo Ayres Camurça

Titular: Prof. Dr. Leandro Karnal

Titular: Prof. Dr. Rubem Barboza Filho

Titular: Prof. Dr. Leandro Pena Catão

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Beatriz Helena Domingues

Suplente: Prof^ª. Dr^ª. Sonia Maria da Fonseca Machado Lino

Suplente: Prof. Dr. Oswaldo Munteal Filho

Suplente: Prof. Dr. Riolando Azzi

A G R A D E C I M E N T O S

Agradeço sempre a Deus a oportunidade de estar vivo e pela vontade de vencer. Sem estas não há vida que mereça ser vivida.

Agradeço aos meus pais, Dilson e Angela, que há muito me deram a oportunidade de almejar mais, incentivando-me estudar para além das fronteiras intelectuais e geográficas em que eles viviam. São mostras de forças constantes e atuantes em minha vida. Exemplos de união e perseverança que levo comigo para sempre.

Agradeço a minha orientadora, prof.^a Dr.^a Beatriz Helena Domingues, que desde a Graduação me mostrou que nunca deveria parar meus estudos acadêmicos, pois via em mim possibilidades que eu mesmo muitas vezes não reconhecia. Seu vigor acadêmico e sua força vital deveriam ser inspiração para todos os que convivem ou conviveram com ela.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora nas pessoas de um de seus professores, prof. Dr. Marcelo Camurça, e do secretário Antonio Celestino. O primeiro, presença constante no meu percurso acadêmico do curso de Doutorado, grande contribuinte em minha formação acadêmica de 2002 em diante; já o segundo, auxílio garantido nas “horas burocráticas” que mais precisei. O rigor e o vigor acadêmicos deste Programa são exemplos para todo o país.

Agradeço a minha diretora, Suely de Paula Coutinho, nas Faculdades Integradas Padre Humberto (FIPH), que me ofereceu muito mais do que eu pude ofertá-la. Como Vice-Diretor, ao seu lado, aprendi como jamais poderia imaginar. Sua sabedoria, sua vontade de acertar, sua paciência, seu respeito com os outros e seus valiosíssimos conselhos não foram nem serão esquecidos jamais. Das FIPH também devo agradecer ao Secretário, José Maria Cardozo, que muito me ensinou e com ele continuo a aprender; aos funcionários, que souberam me ajudar em momentos complicados; e à Presidência da Fundação São José (mantenedora das FIPH), que confiou em minha capacidade acadêmica oportunizando-me espaço num meio tão competitivo.

Agradeço à amiga, e “encantadora de seres humanos”, professora Juçara Gonçalves Lima Bedim. Os momentos acadêmicos que passei com ela não podem ser supridos por nenhuma sala. Pude, com sua ajuda e ensinamentos, realmente perceber que ser um educador é muito mais do que aquele que leva o conhecimento, é aquele que instrumentaliza, observa e orienta o aluno, fazendo-o autônomo. Ver a Juçara praticando isto é muito mais do que ouvir qualquer grande teórico anunciar os benefícios deste método. Sua tolerância, seu prazer pela vida, sua “capacidade de mover montanhas” são características que todos nós devemos almejar termos em nossas vidas.

Agradeço aos colegas de trabalho (funcionários, professores, coordenadores e diretores) das três Instituições (Fundação São José, Faculdade Redentor e Instituto Superior de Educação, todos sediados em Itaperuna-RJ) em que venho desenvolvendo minhas atividades docentes. A oportunidade de atuar como professor oferecida por vocês foi imprescindível em meu percurso acadêmico-pedagógico.

Agradeço também aos alunos destas mesmas Instituições de Ensino Superior, pois souberam agüentar meus nervosismos, minhas ausências e às vezes meu cansaço para que este texto e este curso estivessem hoje terminados.

Agradeço a Juçara (novamente), Lenise Ribeiro Dutra, Dulce Helena Pontes-Ribeiro e José Maria Cardozo que leram – cada um uma parte – este texto fazendo as revisões ortográficas e textuais necessárias ao melhor entendimento dos leitores. Obrigado por terem “encontrado tempo” para tal tarefa em suas vidas tão agitadas.

Agradeço, por fim, aos meus amigos (principalmente ao Robert, ao Arnaldo e à Célia, realmente imprescindíveis neste percurso) e demais familiares que por motivos diversos e em contextos diferentes foram também cruciais nesta caminhada.

Dedico este trabalho a minha esposa **Francine** e aos meus filhos **Arthur e Edgar**. A você, **Francine**, que nunca teve dúvidas quanto à importância que este Curso e a conseqüente produção deste texto teriam para nossas vidas. Aos meus filhos, **Arthur e Edgar**, que, consciente ou inconscientemente, souberam abrir mão de minha presença e ajuda em difíceis momentos que tiveram que passar sem o pai por perto. Esta conquista é em enorme parcela de vocês, pois foram os principais atores que com o brilho nos olhos, os choros nas madrugadas, os abraços e beijos calorosos me mostraram que era necessário prosseguir, dando-me hoje a oportunidade de mais esta conquista.

[...] O contato com o passado altera o sentido do que pode ser conhecido. Estamos sempre nos ombreando com mistérios – não simplesmente a ignorância (fenômeno familiar), mas a insondável estranheza da vida entre os mortos. Os historiadores voltam desse mundo como missionários que partiram para conquistar culturas estrangeiras e agora retornam convertidos, rendidos à alteridade dos outros. Quando retomamos nossa rotina diária, às vezes contamos entusiasmados nossas histórias ao público. Mas poucos param para ouvir. Como velho marinheiro, falamos com os mortos, porém temos dificuldades em nos fazer ouvir entre os vivos. Para eles, somos maçantes.¹

Robert Darnton

¹DARNTON, Robert. *O Beijo de Lamourette*: cultura, mídia e revolução. p.13-14.

S U M Á R I O

Introdução.....	p.09.
Capítulo I. Tomismo e Humanismo nos primeiros jesuítas.....	p.17.
1. Da teoria e da ação em Inácio de Loyola e nos primeiros jesuítas.....	p.18.
2. Do legado tomista.....	p.29.
3. Do legado humanista.....	p.39.
4. Da modernidade jesuítica e da modernidade ibérica.....	p.44.
5. Da produção letrada dos inicianos: entre as cartas e os tratados.....	p.54.
Capítulo II. As primeiras gerações de jesuítas em contato com o Novo Mundo: textos, adaptação e filosofia natural.....	p.65.
1. Os inicianos, seus textos e a Ocidentalização.....	p.66.
2. Jesuitismo e colonização do Novo Mundo.....	p.81.
3. Um pensamento mestiço e adaptável.....	p.93.
4. Uma filosofia da natureza eclética ou mestiça.....	p.106.
Capítulo III. A imagética inaciana sobre a natureza do Novo Mundo: jesuítas descrevem a flora e fauna brasílicas no século XVI.....	p.112.
1. A adaptabilidade na percepção da natureza pelos jesuítas.....	p.114.
2. Entre o ver e o ouvir dizer: os relatos sobre a natureza brasílica na primeira geração jesuítica.....	p.123.
3. Entre a obrigação e a necessidade de relatar: Anchieta e suas impressões das terras americanas.....	p.127.
4. Entre o relatar e o observar: Soares seleciona coisas notáveis do Brasil.....	p.137.
5. Entre o descrever e o compilar: Cardim revela a natureza das terras brasílicas.....	p.145.
Considerações finais.....	p.161.
Referências.....	p.166.

Resumo

Este texto discute a formação de um pensamento mestiço (tal qual conceituado por Gruzinski) entre os jesuítas que para a América Portuguesa se dirigiram no século XVI. Propõe-se compreender a produção letrada dos missionários jesuítas recuperando os pontos-chave da formação do arcabouço intelectual básico dos inicianos: o legado tomista, em sua roupagem neotomista, os preceitos do fundador da Companhia e dos primeiros *compañeros* e a leitura jesuítica do humanismo renascentista (O'MALLEY). Nascidos num século em que a conquista e a colonização eram urgentes aos Estados ibéricos, os jesuítas irão inserir-se no processo de Ocidentalização (GRUZINSKI). Imersos neste evento global, os Soldados de Cristo trarão à tona o chamado *noster modus procedendi* (EISENBERG), que abrirá espaço para a percepção de diferentes aspectos do Novo Mundo que então se descortinava à Europa. Jesuítas como José de Anchieta, Francisco Soares e Fernão Cardim, imbuídos em sua ação missionária significativa, usarão deste referencial básico da Companhia para confeccionar uma visão adaptada e mestiça – que unia tanto os construtos europeus trazidos pela bagagem neotomista e humanista, quanto à visão nativa – na descrição do mundo natural americano dos quinhentos.

Abstract

This text discusses the formation of a mestizo thought (as conceived by Gruzinski) among the Jesuits who came to the Portuguese America in the 16th century. It aims at understanding the Jesuit missionaries' literate production retaking the key points of the formation of Ignatius's followers' basic intellectual framework: the Thomist legacy, under its neo-Thomist perspective, the teachings of the Company founder and the first *compañeros* as well as the Jesuit reading of the Renaissant Humanism (O'MALLEY). The Jesuits were born in a century when conquest and colonization were essential to the Iberian States. They can be included in the process of Occidentalization (GUZINSKI). Immersed in this global event, the Soldiers of Christ will bring out the so-called *noster modus procendi* (EISENBERG), which will make way for the perception of different aspects of the New World that was then being revealed to Europe. Jesuits like José de Anchieta, Francisco Soares and Fernão Cardim, imbued with their significant missionary action, will make use of this basic reference of the Company to organize an adapted and mestizo vision which gathered the European theoretical presuppositions brought by the neo-Thomist and Humanist background as well as the native vision itself – in the description of the natural American world of the 1500s.

INTRODUÇÃO

A dimensão do discurso que é mais difícil de perceber é a de seu acontecimento. “É nessa dimensão que melhor se pode observar a relação com o sem-sentido já que, embora no discurso, estrutura e acontecimento se entrelacem inextricavelmente, na dimensão estruturante e sem-sentido se deixa construir com a aparência do sentido estável, coerente e homogêneo. Eficazmente.”²

Eni Puccinelli Orlandi

Vanguardistas da Contra Reforma católica, desencadeada a partir do Concílio de Trento (1545-63), os jesuítas formaram-se como Ordem religiosa num século em que os missionários seriam tão necessários à Igreja quanto os navegantes seriam aos Estados ibéricos. E, após sua chegada e proliferação na Península, tornar-se-ão parte da espinha dorsal da estratégia colonizadora dos Estados europeus ao sul dos Pirineus. A partir do núcleo de menos de uma dezena de *compañeros*, tendo em Inácio de Loyola o fundador principal, surgirá a Companhia de Jesus na década de 1530, vindo a ser legalmente aprovada por Roma pela bula *Regimi militantis ecclesiae* uma década depois. O fervor religioso dos jesuítas – nomenclatura com a qual ficariam conhecidos os seguidores de Inácio – não se encaixou nos predicados das ordens mendicantes ou contemplativas. Conhecidos por sua incansável busca de novos rebentos aos auspícios papais, os inacianos farão fama como “homens de ação”.³

Apesar disso, esta ação não estaria voltada a um pragmatismo exacerbado, mas sim a uma capacidade de unir pensamento e atuação. À medida que recrudesçam as atividades, e necessidades missionárias, esses missionários se viam frente ao desafio de encontrar soluções relativamente ou completamente originais. Exigências antes impensadas faziam parte do

²ORLANDI, Eni Puccinelli. *Discurso fundador*: a formação do país e a construção da identidade nacional. p.11.

³Beatriz Domingues nos mostra que contra uma tendência contemplativa, os jesuítas opunham a afirmação de uma atividade de todos os tipos: usar ativamente a mente e o intelecto com todos os seus poderes, tanto na oração, na meditação filosófica, quanto na ação missionária. Isso acabou por aproximá-los a outro preceito: “ao invés de enfatizar exclusivamente a fé, como os franciscanos, eles apostavam na compatibilização dela com a razão”. Cf: DOMINGUES, Beatriz Helena. *Tradição na modernidade e modernidade na tradição*. A modernidade ibérica e a Revolução copernicana. 1996a. p.76.

cotidiano de uma Ordem religiosa que se propunha a enviar seus integrantes aos distantes confins do planeta que estavam sendo recentemente conquistados pelos europeus.

Partir para o conhecimento dos escritos deixados pelos jesuítas em contato com o Novo Mundo nos mostra essa pluralidade da ação dos inacianos. Envolto a diferentes contextos, em diversas geografias e em variadas situações, os Soldados de Cristo deixaram escritos que podem ser percebidos de formas tão múltiplas quantas são suas cartas, tratados, poemas, panegíricos, apologias, enfim, seus inúmeros escritos.

Lendo estes escritos, parte deles, é claro, chamaram-me atenção colocações feitas por alguns jesuítas em contato com o Novo Mundo que aludiam à descrição da terra – primordialmente a fauna e a flora – dos territórios que abrigavam as missões. Deparei-me, então, com a profusão de informações da obra de José de Acosta (1540-1600), *Historia natural y moral de las Indias*. Esta instigante produção letrada do final dos quinhentos havia sido produzida por um jesuíta que esteve nas terras hispânicas d’Além Mar. Acosta chega ao Peru como jesuíta em 1572, sai de lá para o México em 1585, aí permanecendo até 1588, ano de seu retorno à Europa, onde publica esta que seria sua obra mais conhecida. Neste texto, Acosta busca um entrelaçamento de idéias que variavam desde as Escrituras, passando pelos filósofos greco-romanos e medievais, até evidenciar assim uma “mentalidade humanista reformista” ao estudar a renovação do conhecimento sobre o cosmos, sobre o mundo e da América a partir da natureza e das “gentes” que habitavam o Novo Mundo.⁴

Inspirado pela problemática levantada por este jesuíta hispânico retomei minhas leituras dos escritos dos inacianos que para a Luso-América se dirigiram no século XVI tentando encontrar textos que me mostrassem uma visão da natureza que permitisse um paralelo entre os jesuítas daqui com os que para a Hispano-América haviam sido enviados. Tentava, na verdade, perceber se havia sido formulada entre a produção letrada dos jesuítas quinhentistas enviados para a colônia brasileira uma obra semelhante a de José de Acosta. Nesta busca não me deparei com um volume de escritos tão grande quanto o do jesuíta que fora ao Peru e ao México. Nem por isso desanimei. Pois, se a América Portuguesa não veria tido no século XVI uma produção letrada acerca da natureza tão volumosa quanto a de Acosta, teve sim escritos do século XVI, jesuíticos ou não, que abordavam nosso clima, nossa flora, fauna etc.

Mas porque este recorte? Primeiramente pelo interesse nas primeiras impressões de uma Ordem religiosa que tanto influenciaria a formação sócio-cultural brasileira. A partir da

⁴TUESTA, María Luisa Rivara de. *Jose de Acosta (1540-1600)*. Humanista y científico. p.1.

leitura desses escritos jesuíticos da segunda metade do XVI pude perceber o quanto poderia ver nestes um verdadeiro “discurso fundador” de boa parte da imagética inaciana acerca de nossas terras.⁵ Também este período precedia o século das transformações intelectuais e culturais desencadeadas pela Revolução científica do século XVII. Pensava, então, em como observar o construto textual de um grupo de religiosos considerados a par do pensamento Ocidental que o cercava, sendo profícuos estudantes dos mais diversificados tópicos de ensino existentes em seus tempos.

Uma das formas que encontro para contextualizar as obras dos inacianos no período estudado é percebê-las como pertencentes ao que Gruzinski chamaria de “idioma planetário”.⁶ Produzido a partir da passagem do mundo medieval ao moderno na Europa, esse “idioma” se materializava no processo de conquista e posterior contato e colonização do europeu com as diferentes partes do globo terrestre, processo este ainda em andamento e que nós conheceríamos como “globalização”, mas que Gruzinski o melhor denominaria como Ocidentalização. Um dos principais fatores que iriam subsidiar este “idioma” seria o chamado “fenômeno das misturas”, nas palavras deste mesmo autor⁷. Assim percebo neste o grande contexto intelectual e cultural, a grande teia, sob a qual se insere a produção letrada aqui analisada, ou seja, contexto da formação de um idioma planetário. Diferentes eventos e estruturas de pensamento delineadas a partir da Idade Moderna europeia evidenciam a importância do fenômeno acima descrito. Neste sentido é que insiro a produção letrada jesuítica dos quinhentos como também pertencente ao fenômeno da Ocidentalização.

Ao estudar a cristianização do imaginário que ocorre a partir deste processo de Ocidentalização, Gruzinski mostra que houve, após a conquista e a colonização do Novo Mundo, a irrupção de outras percepções do real que não eram nem as dos índios, nem exatamente as dos europeus. Isto porque a “realidade” colonial “transcorria num tempo e num espaço distintos, baseava-se em outros conceitos de poder e de sociedade, desenvolvia abordagens específicas da pessoa, do divino, do sobrenatural e do além”. E, grosso modo, o que os evangelizadores esperavam dos nativos era que estes aderissem “justamente ao aspecto mais estranho dessa realidade exótica, sem referente visível, sem ancoragem local: o sobrenatural cristão”.⁸

⁵A idéia de discurso fundador será utilizada a partir da reflexão realizada por Eni Puccinelli Orlandi que discute esta idéia em obra por ela organizada. Cf. ORLANDI, Eni Puccinelli. Op.cit.

⁶GRUZINSKI, Serge. *O pensamento mestiço*. 2001. p.40.

⁷Ibidem, p.41.

⁸GRUZINSKI, Serge. *A colonização do imaginário*. Sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol (séculos XVI-XVIII). 2003. p.271.

Pensando sobre esta análise de Gruzinski para o México colonial, percebo que na tentativa de sobreposição, domínio e controle do Velho sobre o Novo Mundo houve muito mais do que a derrota absoluta dos povos, cultura e paisagem nativos e da transposição irrestrita de uma sociedade idêntica à européia nas terras da América. Dos dois “mundos”, o processo de rupturas abria espaço para a confecção do novo. Se é fácil perceber o quanto impressionou o contato com o exótico por parte de europeus que para cá se dirigiam – uma vez que estes em muitos casos expressaram esta reação em forma de escrita – não podemos dizer o mesmo de como os nativos viram os que invadiam seus territórios e como viam a si mesmos neste processo. Na verdade, para Gruzinski, preocupado com esta visão do nativo, percebê-la não seria tão difícil assim. Para a análise do México colonial, como ele mesmo afirma, podemos ver que os índios mexicanos deixaram uma grande quantidade de testemunhos escritos. Entre estes americanos existia uma “paixão pela escrita”, que estava diretamente ligada à “vontade de sobreviver, de salvar a memória da linguagem, da comunidade, ao intuito de preservar as identidades e os bens...”.⁹ Não daria, desta forma, para identificar os povos do México como “povos sem escrita”, como o clichê muitas vezes levou erroneamente pesquisadores assim a afirmar, pois em “muitos *pueblos* do México, manejava-se a pena com mais frequência, e talvez melhor, do que em aldeias de Castela ou da Europa na mesma época”.¹⁰ É verdade que os indígenas assim o fizeram sob os auspícios e em contato com o europeu, mas não eram reprodutores de manufaturas gráficas trazidas por aqueles. Nas representações escritas e pictográficas dos mexicas, a partir do contato, havia espaço para que estes nos mostrassem suas vozes, seus sentimentos, suas percepções.

Desta forma, estudar as reações indígenas aos modelos de comportamento e pensamento introduzidos pelos europeus, analisar a percepção de mundo novo – gerado em meio à violência e ao caos da dominação colonial – torna-se muito mais viável ao historiador da cultura e das idéias que se debruça sobre o México pós-Conquista do que ao mesmo pesquisador que deseja estudar a América portuguesa. Os estudos de Gruzinski acabaram, assim, por servir-me de inspiração para pensar os relatos jesuíticos em outros ângulos ou aspectos. Tudo o que se produz após contato e conquista nas terras do Novo Mundo está muito mais próximo de uma nova concepção de social, cultural, intelectual, religiosa e etc. do que a mera transposição da vida do Velho ao Novo Mundo e muito menos da continuidade da vida pré-colombiana após 1492. Assim, usando o mesmo artifício *gruzinskiano* de perceber na nova sociedade colonial a formação de um pensamento mestiço através dos escritos dos

⁹GRUZINSKI, Serge. Op.cit. 2003. p.17.

¹⁰Ibidem, p.18.

nativos mexicanos pós-conquista, tento mostrar que no caso luso-americano também há esta evidência de uma adaptabilidade intelectual produzida à luz da colonização. Só que aqui pode ser percebida pelos escritos jesuíticos quinhentistas relativos ao mundo natural americano.

Buscando resolver os problemas desencadeados a partir da questão-problema básica – como os jesuítas transportaram a natureza brasílica para a Europa através de seus escritos de forma adaptada à concepção desta mesma natureza pelos nativos que aqui estavam? – fui levado a organizar meu texto em três partes ou momentos.

No **Capítulo I**, denominado “Tomismo e Humanismo nos primeiros jesuítas”, discuto as bases formativas do pensamento jesuítico. Na primeira parte deste capítulo apresento uma reflexão que tenta dar conta da relação entre teoria e ação na confecção da Companhia de Jesus por parte de seus fundadores, com destaque aos traços marcantes da vida e da obra de Inácio de Loyola, principal idealizador da Ordem dos Soldados de Cristo. No segundo ponto deste capítulo, discuto o legado tomista sob o qual os jesuítas irão edificar importantes bases intelectuais. Busco perceber as reformulações e releituras, expressas num neotomismo, que os jesuítas elaboraram a partir do contato entre a tradição medieval de Santo Tomás de Aquino e o humanismo renascentista.

Sou levado a rememorar que os inacianos também estavam presenciando um mundo Ocidental e que, portanto, não podiam fechar os olhos para a confecção de um humanismo de base renascentista. Ou seja, o legado humanista também estará presente nas bases de formação do pensamento jesuítico em construção no século XVI. Sobre todos estes aspectos uma palavra me chamaria atenção, a idéia de adaptabilidade. Entendo que tanto as correntes de pensamento nas quais os jesuítas buscavam basear suas próprias formulações – tomismo e humanismo – quanto suas ações, tornavam-se cada vez mais adaptáveis à medida das necessidades cotidianas. Assim, mesclados aos Estados ibéricos os inacianos seriam construtores de uma específica inserção ou visão de modernidade, bem como partícipes de uma modernidade ibérica, ou ibero-americana. Ocidentalizando-se e ocidentalizando o outro, bem como o olhar sobre as terras deste outro, os jesuítas confeccionarão importantes discursos fundadores sobre o Novo Mundo. Finalizando este capítulo, em uma última seção, discuto a natureza dos dois tipos básicos de escritos jesuíticos selecionados por mim: as cartas e os tratados.

No **Capítulo II**, elenco algumas possíveis colocações acerca das primeiras gerações de jesuítas em contato com o Novo Mundo. Inicio este capítulo discutindo uma visão plausível para se poder perceber uma produção letrada e como esta produção está imersa num todo contextual. Encaro, então, que os escritos quinhentistas dos inacianos estariam imersos

no processo de Ocidentalização, como discute Gruzinski. A partir deste grande contexto, os missionários da Companhia, lançados no Além Mar, dotados de uma força voltada à ação, confeccionarão uma estrutura de pensamento moldável às condições que os cercavam. Isso não significa dizer que os jesuítas não possuíam prerrogativas básicas. Qualquer leitura comparativa rápida dos escritos dos inicianos nos mostra o contrário. Mas sou levado a entender que, em contato com o Novo Mundo, os jesuítas produziram, a partir de sua ação catequético-colonizadora, uma estrutura de pensamento mestiça, miscigenada, ou seja, mesclavam-se nos textos jesuítas tanto os referenciais intelectuais cristãos de seu tempo quanto eram absorvidos elementos da imagética nativa – seja ela na língua, nos costumes, na capacidade de nomear e entender os elementos que circundavam o indígena.

Para tal atribuição ao pensamento jesuítico em ação no Novo Mundo lusitano três pontos se tornaram basilares: a percepção do neotomismo como mola propulsora da visão religiosa de mundo do iniciano; a leitura cristã realizada pela Companhia dos preceitos do humanismo renascentista, como exposta por J. O'Malley;¹¹ e, por último, a inserção destes missionários no panorama do processo de globalização, como enunciada por Gruzinski.¹² Por este tripé, os jesuítas moldarão sua visão própria de mundo, formulando explicações muito mais próximas da incorporação do elemento nativo, da visão de mundo do “outro”, do que qualquer outro grupo religioso que atuava na colonização do Novo Mundo.

Num último momento, o **Capítulo III**, retorno à discussão das bases aristotélico-tomistas e às possibilidades de visão adaptativa entre os jesuítas para aglutinar numa análise alguns construtos textuais deixados por estes missionários no século XVI e produzidos a partir do contato destes com as terras brasílicas. Destaco, a partir daí, algumas das “primeiríssimas” impressões dos inicianos da terra luso-americana. Pelos textos dos jesuítas Antonio Pires, Manuel da Nóbrega e Ambrosio Pires, percebo como os pioneiros jesuítas começaram a revelar em seus escritos o mundo natural das nossas terras. Em outro momento, seguindo a trilha dos primevos escritos jesuítas, analiso um texto do José de Anchieta, datado de quando a Companhia já fazia onze anos de atuação na América, em 1560. Percebo neste texto peculiaridades inexistentes nos outros textos jesuítas destacados até então. A tentativa de ser mais esclarecedor, bem como sua preocupação em tornar o mais visível possível a imagem do elemento natural descrito, serão atributos deste texto do famoso jesuíta e que farão dele um “discurso fundador”.

¹¹O'MALLEY, John. *Los primeros jesuitas*.

¹²Na percepção dos conceitos de “pensamento mestiço”, “Ocidentalização”, “idioma planetário”, faço referência ao longo deste texto a três estudos de Gruzinski: *O pensamento mestiço*, 2001; *A colonização do imaginário*, 2003; *A passagem do século. 1480-1520*, 1999.

À medida também que se passavam os anos de contato dos inacianos na América portuguesa e aprofundava-se a relação destes com a “nova terra”, chego até os textos de Francisco Soares e Fernão Cardim. Tentativas compiladoras em forma de tratados, estes textos – *Coisas notáveis do Brasil* e *Do clima e terra do Brasil*, respectivamente – serão fontes impressionantes da preocupação que passa a fazer parte de escritos jesuíticos neste momento. Esses dois textos seriam os que dentre aqueles dos jesuítas na Luso-América dos quinhentos que mais se aproximam, em tentativa compiladora e densidade analítica, do texto de José de Acosta.

No âmbito mais geral, o presente texto tenta oferecer uma oportunidade de se comparar textos considerados canônicos e clássicos dentro da produção letrada jesuítica, e mesmo entre os chamados documentos de história colonial, com textos não tão referenciados assim pela literatura pertinente, como seriam os textos de Antonio Pires, Ambrosio Pires e Francisco Soares. A empreitada jesuítica de descrever a natureza brasílica os levou tanto a comparar referenciais da natureza já existentes para o conhecimento europeu Ocidental quanto descrever espécies completamente novas. Para isto, usaram o referencial aristotélico que pressupunha a possibilidade de se incorporar, à medida que ocorresse a observação, novos elementos ao já conhecido. Como nos lembra Ribeiro, estes novos animais, bem como toda a natureza das terras novas, precisavam ser conhecidos, verificando sua utilidade e os perigos apresentados ao homem etc.¹³. E, desta forma, o homem passa a ser o centro das explicações dos elementos naturais. A natureza a ele serve e, para tal, precisa ser conhecida. A formação humanista dava ao jesuíta a possibilidade de se centrar nestas explicações antropocêntricas. E desde que não se esquecesse que a teologia era a mestre das *ciências*, não havia nada de condenável em usar o referencial aristotélico-tomista para a confecção de uma filosofia natural.

Partindo para cá com estes pressupostos os inacianos contribuirão para a formação de um pensamento mestiço, gerado a partir da Ocidentalização. E, mesmo que assim o fizessem sem perceber, vão estar incorporando elementos em suas práticas que são próprios da realidade do outro. Ao utilizarem os nativos como informantes e/ou personagens principais das descrições do mundo natural da América lusitana, os inacianos influenciaram-se pelo discurso dos *negros da terra*. A análise desses escritos pela mestiçagem do pensamento permite ver tanto as apropriações feitas pelos indígenas dos elementos europeus – como fez Gruzinski com o Novo México – quanto às adaptações realizadas pelos representantes da

¹³RIBEIRO, Ricardo Ferreira. *Bestiário brasílico: a nossa fauna no imaginário colonial*. p.1.

*cidade das letras*¹⁴ ao referencial por estes trazidos no intuito de facilitar e/ou efetivar o processo de colonização. E, como disse, mesmo inconscientemente de que assim estavam fazendo, os jesuítas serão importantes contribuintes na formação de um pensamento de via de mão-dupla no alvorecer da época moderna.

¹⁴RAMA, Angel. *A cidade das letras*.

Capítulo I

Tomismo e Humanismo nos primeiros jesuítas

A história é narrativa de acontecimentos: todo o resto daí decorre. Dado que ela é no conjunto uma narrativa, não faz viver, tal como o romance; o vivido tal como sai das mãos do historiador não é o dos atores; é uma narração.¹⁵

Paul Veyne

Analiso a construção da Companhia de Jesus e a elaboração das premissas básicas que norteariam esta Ordem religiosa realizadas por Inácio de Loyola e o primeiro grupo que o acompanhou. Os *compañeros* – como serão conhecidos os seguidores de Inácio – deixaram como legado princípios básicos que nortearam a atuação e o pensamento da Companhia de Jesus em diferentes sentidos. Este grupo original de jesuítas compôs caminhos entre a teoria e a ação que mais tarde iriam servir de bases para os problemas enfrentados pelos membros desta Ordem religiosa. Relendo a tradição tomista e adaptando preceitos humanistas, os jesuítas agiriam em prol da preservação e ampliação da fé em Cristo e da unidade da Igreja com sede em Roma. Poderíamos pensar que esta seria uma das formas de inserção da própria Igreja no movimento da modernidade, ou seja, é o jesuitismo uma das faces pelas quais a Igreja “abraça”, a seu modo, as idéias renascentistas ao mesmo tempo em que relê ou adapta os preceitos da tradição medieval. Esta “modernidade” jesuítica nos parece inseparável da especificidade da modernidade ibérica. E, assim como a Igreja terá nos jesuítas uma das janelas para a modernidade, também na Ibéria os Soldados de Cristo terão sido importantes contribuintes para a inserção da Península nesta modernidade. Porquanto, penso esta inserção intelectual dos jesuítas no pensamento Ocidental tentando perceber o contato dos jesuítas com o Novo Mundo, os reflexos de suas proposições sobre ele na Europa, enquanto representantes do processo de globalização.

¹⁵VEYNE, Paul. *Como se escreve a história*. p.14.

No entanto, há um grande problema a ser enfrentado a partir daí: a diversidade de assuntos tratados nos escritos jesuíticos em mais de dois séculos de atuação nas terras portuguesas d'Além Mar praticamente se equipara à variedade de estudos que vêm se debruçando sobre a obra dos inicianos. Interessados e obrigados a produzir textos, os *compañeros* souberam, a seu modo, perceber os diferentes contextos sociais nos quais atuaram. Nesta empreitada, eles se tornariam autores de textos que sedimentam informações, narrativas e construtos que muitas vezes foram lidos e relidos, produzindo, em muitos casos, verdadeiros “discursos fundadores”.¹⁶ Como discursos enunciados em vários contextos, e em momentos diversos ao longo da história que gerariam parte da construção da memória nacional e mesmo da visão que se construiria sobre a região onde se formaria a nação brasileira, os escritos jesuíticos devem ser pensados levando-se em consideração estas múltiplas possibilidades existentes nos textos dos inicianos.

Desta forma, quando selecionamos entre tantos textos produzidos pelos jesuítas aqueles sobre os quais se pretende analisar, deve-se discutir a estrutura textual para se chegar o mais próximo da natureza dessas produções letradas. Neste trabalho, dois tipos básicos de textos deixados pelos inicianos em sua vivência na *terra dos brasis* dos quinhentos são meu foco de interesse: cartas e tratados. É por estes dois veículos de comunicação, que muito serviram aos jesuítas no contexto de catequização nas “novas terras” conquistadas, que percebo a construção textual jesuítica, fruto de uma visão renovada do tomismo sob a lente humanista, sem ignorar o referencial nativo.

1. Da teoria e da ação em Inácio de Loyola e nos primeiros jesuítas

O fim da Companhia não é somente ocupar-se com a graça divina, a salvação e perfeição das almas próprias mas, com esta mesma graça, esforçar-se intensamente por ajudar a salvação e perfeição do próximo.

Inácio de Loyola, em 1534

Quem foram os padres jesuítas: missionários, colonizadores, escritores, pensadores? Qual o papel deles na constituição do pensamento da Iberoamérica? Que implicações os escritos produzidos por esse grupo religioso teriam suscitado na mentalidade européia do

¹⁶Entendo aqui a idéia de “discursos fundadores” mais ou menos como foi enunciada por Orlandi, em que estes são percebidos como “discursos que funcionam como referência básica no imaginário constitutivo desse país”, estabilizando-se ao longo do tempo como “referência na construção da memória nacional”. Cf. ORLANDI, E.P. Op.cit. p.7.

alvorecer da Idade Moderna? Questões como essas ajudaram a compor uma literatura bastante característica acerca desse que foi um dos mais importantes conjuntos de “atores” catequizadores da Igreja cristã com sede em Roma no contexto da Era Moderna.

A ordem jesuítica foi colocada sob a invocação direta de Cristo. Segundo analistas de sua obra, como Jean Lacouture, esses missionários apresentaram-se como “testemunhas extremamente ativas de uma grandeza humana, de um otimismo terreno com certeza decorrente de sua história cheia de contrastes”.¹⁷ Desta forma, os fundadores da Sociedade de Jesus e os seus herdeiros podem ser considerados como os pioneiros de uma aventura humana no seio de um mundo assumido em sua totalidade, sendo detentores de uma dinâmica de vida que busca e exalta a glória de Deus por meio da glória do homem, “e não na execração da criatura”.¹⁸

Esta visão acerca dos jesuítas analisa sua obra via uma conduta baseada na ação: “uma vida revelada em seus meandros, contradições, práticas, rituais e costumes que é preciso levar em conta ao preço de inúmeras acomodações”.¹⁹ Lacouture se pergunta se houve entre os jesuítas ações de pusilanimidade, hipocrisia, astúcia e fraude. Para este autor, a vida de infinita pluralidade desses missionários fez com que, vez por outra, todas essas características estivessem presentes. Levando a termo esta caracterização, Lacouture nos mostra que, acima de um preceito religioso, os soldados de Cristo preocupavam-se com a verdade via o “encontro com o Outro” (como afirmara certa vez Michel de Certeau²⁰ sobre os jesuítas). Diversidade de seres, grupos, etnias e culturas a que os jesuítas tiveram acesso.

Os jesuítas apresentam-se como descobridores de mundos, de seres, de civilizações diferentes, devoradores de culturas “apaixonados pelo homem”. Homem, este, que era visto em suas contradições: “a ponto de se transformarem, em toda parte, em ‘tudo e a todos’, em conquistadores-conquistados apanhados nas malhas de um diálogo sem fim, embora não sem finalidade, demasiado confiantes em seus poderes e em sua fertilidade para se resignarem a acreditar que uma fronteira, um ritual, um costume possa limitar ou excluir”.²¹

Mas de onde viria o ímpeto pelo novo e a reestruturação da idéia de missão sob o viés moderno entre os jesuítas? Uma das formas de entender o âmago do pensamento jesuítico é reiterar os passos da construção da Companhia de Jesus por seu fundador. Inácio de Loyola foi, no século XVI, o idealizador da empreitada jesuítica. Segundo consta de sua biografia, até

¹⁷LACOUTURE, Jean. Op.cit. p.7.

¹⁸Ibidem, p.8.

¹⁹Ibidem, p.8.

²⁰Apud. Ibidem, p.8.

²¹LACOUTURE, Jean. Op.cit. p.8.

os 30 anos de idade Inácio foi um homem considerado “mundano e cheio de vaidades”. A busca de prestígio e conquistas amorosas eram almeçadas por ele no intuito de fazer boa carreira, conquistando os caminhos do poder terreno. Seus pais, Beltrão Yañez de Oñaz e D. Marina Saenz de Licona, pertenciam à pequena nobreza camponesa do País Basco. Foi o caçula dentre 13 irmãos. Todos eram católicos, mas, segundo consta, freqüentemente não viviam a fé que professavam. Havia um divórcio sério entre fé e vida.

Essa contradição é levada por Inácio consigo desde quando saiu de casa com 15 anos, época em que seus pais já tinham falecido. A partir deste período, Inácio passa a viver até sua juventude com um parente riquíssimo, chamado João Velasquez de Cuellar. Mais tarde, esta família que o recebera vem a perder tudo o que possuía. Isso fez com que Inácio viesse a morar sozinho em Nájera. Neste contexto, de acordo com o discurso oficial da própria Companhia de Jesus hoje, se misturavam religião e pecado na vida do futuro fundador dos preceitos jesuíticos.

Pela visão “oficial” da vida de Inácio, enfatiza-se a “vida mundana” do futuro fundador da Companhia de Jesus para depois explicitar sua “guinada” religiosa. Desta forma, sobrevaloriza-se sua escolha ou “chamado” para os desígnios de Deus. Dentro desse período de vida mundana incluem-se os três anos em que Inácio vivera em Nájera, em ambiente rodeado por sexo, poder e dinheiro: “até o vigésimo sexto ano de sua existência, foi um homem entregue às vaidades do mundo e deleitava-se principalmente no exercício das armas com um grande e vão desejo de ganhar a honra”.²²

Mas a vida de Inácio iria mudar a partir de sua participação na guerra contra os franceses, em 1521, em Pamplona.²³ Neste momento, ele seria atingido por uma bala de canhão – “cortesão-escudeiro fulminado pela guerra”, como nas palavras de Lacouture – que passou entre suas pernas, vindo a destroçar a direita e quebrando a esquerda. Seus momentos de dor, revelados por uma biografia “oficial” da Companhia, deram a ele a oportunidade de deixar aflorar “um novo Inácio”.²⁴

Em 1524, próximo de Veneza, decide “estudar”. Em vigília pelo saber, Inácio busca a leitura da Bíblia. No início, pouco entendia, apenas sentia que era chuva caindo em terra muito seca. Aprende a orar, a dialogar e se encontrar com Jesus como um amigo faz com outro. Começou a criar novas formas, para romper de uma vez por todas com as antigas

²²CÂMARA Apud LACOUTURE, Jean. Op.cit. p.14.

²³Inácio deixa uma “Autobiografia” que teria sido ditada por ele mesmo a Luís Gonçalves da Câmara, tendo sido publicada também com o título de “Narração do peregrino”. Uma importante reflexão acerca das limitações e abordagens desta “Autobiografia” encontra-se no texto de Jonh W. O’Malley. Op.cit.

²⁴LACOUTURE, Jean. Op.cit. p.11.

atrações mundanas, vindo a colocar Jesus no centro da sua vida. Percebeu que sua vida espiritual crescia quando renunciava ao seu próprio querer e interesse.

Suas ações voltavam-se para a frequência religiosa, praticando a confissão e comungando assiduamente. Recuperado, Inácio fez em Manresa uma intensa experiência de oração, abnegação e auto-análise, colocando a realidade em contato direto com a Palavra de Deus. Aprendeu a rezar e a se perceber por dentro. Analisou uma e outra vez as moções percebidas, seus sentimentos e a causa de tudo isso.

Neste período, descobriu a obra *A imitação de Cristo*, bem como outras obras de cunho religioso.²⁵ Este primeiro livro o acompanharia por toda a vida. Consta que este também fora um momento em que seu regime de oração, disciplinas e outras ações devotas teriam sido extremas, inclusive para o século XVI. Além disso, “poco después de su llegada a Manresa, por añadidura, comenzó a experimentar una agudísima aridez de espíritu, dudas obsesivas sobre la integridad de sus confesiones sacramentales y aun tentaciones de suicidio. Busco remedio para estas aflicciones consultando a sacerdotes que conocía, pero sin éxito”.²⁶

Após este período que misturava êxtase religioso, problemas de saúde e desleixo corporal, Inácio volta-se novamente para a sua inspiração interior, começando a encontrar uma orientação, deixando-se levar pela serenidade, convicto de estar sendo diretamente “enseñado por Dios”. Concretamente, começa a fazer uso de suas experiências para ajudar os outros. Ao fazer isso, tomava notificação de todos os passos. Estes comentários seriam a base de seus *Exercícios espirituais*. Esta obra seria, como mostra O'Malley, “uma especie de destilación simplificada de su propia experiencia”, que se apresentava de forma estruturada no intuito de ser útil aos outros.²⁷ Além disso, a proposta de Inácio se tornaria evidente quando da publicação dos *Exercícios*: difundir uma nova forma de praticar o catolicismo.²⁸

Deixou Manresa para completar sua peregrinação a Jerusalém, contemplando os lugares por onde Jesus tinha passado, perdoado, amado.²⁹ Ali pensava em ficar o resto de sua vida, mas isto se mostrava inviável, dada a situação criada pela ocupação turca. Sendo notificado disto pelos franciscanos, que estavam em Jerusalém, Inácio vê-se obrigado a sair. Não sem antes resistir, a ponto dos franciscanos o ameaçarem de excomunhão.

Sua busca pelo conhecimento tornou-se, então, a tônica de seus preceitos. No outono de 1524 estava em Barcelona, “tratando de aprender la gramática latina com niños a quienes

²⁵ ASSUNÇÃO, Paulo de. *Os jesuítas no Brasil Colonial*. 2003. p.4.

²⁶ O'MALLEY, John. Op.cit. p.43.

²⁷ Ibidem, p.44.

²⁸ ASSUNÇÃO, Paulo de. Op.cit. 2003. p.4.

²⁹ Várias cidades receberam a visita de Inácio, antes da tentativa de embarque, como Barcelona, Roma e Veneza. Cf. Ibidem, p.5.

doblada em edad”. Almejando conhecimentos mais aprofundados, Inácio, após anos de estudos, resolve ingressar-se na recém criada Universidade de Alcalá, “donde el programa de estudios estaba muy influenciado, tanto por la Universidad de Paris como por ciertos aspectos del movimiento humanista de la Italia renascentista”.³⁰

Neste sentido, a educação formal e avançada dos primeiros *compañeros* teve lugar na maior parte na faculdade de Artes da Universidade de Paris. Isto significa “que buena parte de su tiempo y de sus esfuerzos en Paris estuvo orientada hacia la ‘filosofía’, un programa característico de la baja Edad Media en lógica, dialéctica, física, astronomia, metafísica, ética, psicología y otras asignaturas basadas en su mayor parte, directa o indirectamente, en las obras de Aristóteles”.³¹

Já na Espanha, Alcalá era o centro do entusiasmo em torno dos escritos de Erasmo. Lá Inácio teve contato direto com a obra *Manual do soldado cristão* (1525) de autoria do primeiro.³² Apesar disso, como conta O’Malley, com sua indumentária de peregrino, Inácio assistia, sem direção e sem plano, às aulas de dialética, envolvendo discussões em torno da *Física* de Aristóteles e as *Sentenças* de Pedro Lombardo. O ensino do catecismo e a orientação a alguns poucos de seus *Exercícios* tomavam seu tempo. Esses “*compañeros*” que o ouviam começaram a se vestir de modo parecido, seguindo o mesmo estilo de vida, que incluía a prática de receber a comunhão toda semana.

Dáí seria um passo para que Inácio e seus *compañeros* fossem vistos como “alumbrados”. Este termo era empregado em Castela para um movimento espiritual que envolvia aqueles que buscavam a *iluminación interna*. Algumas autoridades, temerosas, acabaram perseguindo os que se identificavam com este movimento. Caía, Inácio, nas malhas da Inquisição de Toledo.

Esteve na cadeia, preso pela Inquisição, suspeito de ser radical, aguardando por quarenta e dois dias junto a seus *compañeros* uma sentença, que traria a seguinte resolução: “aunque fueron declarados inocentes, él y sus *compañeros* fueron amonestados de que vistieran como los otros estudiantes y de que no hablan en público de temas religiosos hasta que hubieran completado cuatro años más de estudio”.³³

O veredito sobre Inácio estaria correto, uma vez que ele não poderia ter sido considerado como um *alumbrado*, apesar de suas relações com pessoas associadas ao

³⁰O’MALLEY, John. Op.cit. p.44.

³¹Ibidem, p.301.

³²De acordo com registros biográficos, Inácio tornara-se, nesta época, amigo de Miguel de Eguía, impressor do original latino deste manual de autoria de Erasmo.

³³O’MALLEY, John. Op.cit. p.45.

movimento e, em alguns aspectos, seus ensinamentos se assemelhassem a algumas propostas dos mesmos.³⁴

Aconselhado pelo arcebispo de Toledo, Inácio dirige-se a Salamanca, onde é preso e interrogado sobre sua doutrina.³⁵ Em setembro deste mesmo ano se dirige a Paris. Inácio estudou na Universidade de Paris, fazendo apostolado com seus colegas de sala. Outros jovens (Pedro Fabro, Laínez, Salmerón, Simão Rodrigues, Bobadilla e Xavier), talvez também desejosos de “algo a mais” na vida, fizeram de pouco a pouco durante 30 dias seguidos os Exercícios Espirituais.

Em 1534, aos votos de castidade e pobreza os, então, sete *compañeros* reunindo-se em Montmartre aglutinam um terceiro voto: “irem em peregrinação à Terra Santa”. A promessa dos *compañeros* envolvia a idéia de que se, por qualquer motivo, essa peregrinação não se realizasse no prazo de um ano depois do fim dos estudos, poriam nas mãos do Papa o seu próprio futuro. Estes eram os primeiros passos, mesmo que informais, para a formação da Companhia de Jesus, alimentados pelo anseio de servir a Deus, levando o conhecimento de Cristo aos muçulmanos, que tomavam a Terra Santa.³⁶

Após receber o grau de Mestre em Artes, em 1535, Inácio deixa Paris e os *compañeros* e dirige-se à sua terra natal. Combinam encontrar-se em Veneza, para embarcar para Jerusalém, no fim do ano escolar de 1537. Antes do reencontro em Veneza são aceitos três novos *compañeros*: Cláudio Jayo, Pascásio Broet e João Codure. Todos os anos o grupo sobe a Montmartre para que houvesse a renovação dos votos. No fim desse ano, Inácio chega a Veneza dando continuidade aos estudos de Teologia, que iniciara em Paris em meio a sua formação em Artes.

Já em 1536, tendo feito os *Exercícios*, Diogo Hocez se junta a Inácio e é neste período que João Pedro Carafa, futuro Papa Paulo IV, inicia com o líder dos *Compañeros* uma relação que não deixará de ser conflituosa. No ano seguinte, os *Compañeros* de Paris chegam a Veneza e durante o mês de junho ocorre a ordenação de todos os *compañeros* que ainda não eram padres (com exceção de Salmerón, por falta de idade).

Após esses eventos, ocorre a dispersão em grupos de dois ou três pelas redondezas de Veneza, vindo a haver a divisão em grupos para cidades universitárias do norte da Itália,

³⁴Essa ligação feita neste momento de Inácio com os *alumbrados* custaria caro aos primeiros jesuítas, uma vez que estes gastariam tempo e esforço para se colocarem como diferentes dos *alumbrados*. Especialmente pela idéia de que, por um bom tempo, “luteranos”, “erasmianos” e “alumbrados” fossem considerados simplesmente como denominações diferentes do mesmo grupo depreciável. Cf. O’MALLEY, John. Op.cit. p.45.

³⁵As informações dispostas na cronologia apresentada aqui têm por base informações oferecidas no “Sítio” oficial da Companhia de Jesus de Portugal. Cf. <http://www.ppcj.pt/sjcronoin.htm>, Acesso em 19/04/05.

³⁶ASSUNÇÃO, Paulo de. Op.cit. 203. p.5.

sendo que Inácio, Fabro e Laínez partirão para Roma. Em novembro desse mesmo ano, ocorreria um importante evento, de cunho espiritual, que marcaria a constituição do grupo. Em La Storta, ao norte de Roma, Inácio tem uma visão, ouvindo o Pai dizer ao Filho com a cruz às costas: “Quero que o tomes por companheiro” e o Filho: “Quero que tu nos sirvas”. Pouco depois entram em Roma. Isso confirmaria, aos olhos dos *Compañeros*, a idéia de estarem no caminho certo. Em 1538, entregues à vontade do Papa, Laínez e Fabro ensinam na “Sapienza” e Inácio se dedica aos ministérios.

Em maio, tendo passado o ano de espera para a peregrinação a Jerusalém, todos os *compañeros* se dirigem a Roma (faltando apenas Hocez, morto em Pádua). O oferecimento para qualquer missão em qualquer parte do mundo, de acordo com o voto de Montmartre, é reforçado perante o Papa. Neste momento, ainda não há um projeto de fundar uma Ordem religiosa; aguardando resposta, os *Compañeros* mudam-se para casa de António Frangipani. Somente em 1539, entre março e junho, ocorre a deliberação dos 10 primeiros *compañeros* sobre a fundação de uma nova Ordem. E em março, numa primeira missão, Broet e outro Companheiro, são enviados a Siena, equivalendo como a primeira missão que o Papa confia à Companhia, que será aprovada oralmente por este último em 3 de setembro de 1539.

Um parecer por escrito viria em 1540, em que Paulo III (1534-1549) aprova oficialmente a Companhia através da Bula “Regimini militantis Ecclesiae”, que integra a “Fórmula do Instituto” no qual está contida a legislação substancial da nova Ordem.³⁷ Por este documento, a Companhia de Jesus adquiria condição oficial dentro da Igreja Católica, numa conjuntura decisiva para a história da Igreja.³⁸

Oficializada a Companhia, havia necessidade de regulamentar as ações da mesma. Portanto, a formulação das Constituições da nova ordem seria posta em regimento a partir de 1541, numa reunião entre os primeiros *Compañeros*. Inácio é eleito para ser o 1º Superior Geral da Companhia de Jesus. Esta Companhia seria percebida, pelos papas de então, como possibilidade de aperfeiçoamento das doutrinas cristãs entre as pessoas, pregando-se publicamente a palavra de Deus, através dos *Exercícios* e educação das crianças e dos rudes, ou seja, perpetuando e aprofundando a fé católica.³⁹

Toda esta preocupação não se apresenta infundada, já que o período das Reformas religiosas ainda deixava seus vestígios, mostrando que as transformações viriam para ficar.⁴⁰

³⁷Esta fórmula seria confirmada pelo papa subsequente, Júlio III (1550-1555).

³⁸O'MALLEY, Jonh. Op.cit. p.349.

³⁹ASSUNÇÃO, Paulo de. Op.cit. 2003. p.6.

⁴⁰Este período, o século XVI, é percebido por historiadores como um momento de grande efervescência espiritual, política, econômica e sócio-cultural na Europa. Ao lado de Lutero e Calvino, contraditórios radicais

A partir daí, os eventos servirão para sedimentar a idéia da constituição da nova ordem religiosa, iniciando um processo de ampliação gradativa de forças e conquistas em prol da Companhia.⁴¹

A formação intelectual de Inácio, em Artes e Teologia, fez com que ele não deixasse de produzir obras que se tornariam referenciais para os futuros *compañeros*, ligando as experiências do fundador aos preceitos cristãos, dando forma à mentalidade jesuítica, ao menos em seus pontos mais importantes e básicos. De tradição letrada humanista, o letramento era algo intrínseco à formação da Companhia de Jesus. Todos os primeiros jesuítas eram mestres em letras e, nas gerações seguintes, estariam presentes também doutores. Os “primeiros *compañeros*” valorizaram desde os tempos primevos da Companhia os aspectos relacionados com as letras. Isto significava escrever e ler em grego e latim.⁴²

Sob a influência de Inácio a Companhia sempre utilizaria a escrita como forma predominante de comunicação, ação e registro. O fundador da Ordem tinha a intenção de produzir uma imagem da Companhia através das letras.⁴³ Isso oportunizava um importante aspecto ou traço de modernidade aos jesuítas: “através da escrita se colocava em evidência o real além de uma releitura à luz da experiência de cristianização”.⁴⁴ Baseando-se na educação superior para seus pertencentes, Loyola buscava subsídios para o enfrentamento de levar, via o processo educacional, a doutrina da Igreja a todos os confins possíveis da terra e a todos os tipos de povos. Essa possibilidade de “universalização” da palavra de Deus só seria atingida, no entender da Companhia, se tanto missionários quanto catecúmenos estivessem imbuídos do letramento.⁴⁵

Assim, o letramento está sempre presente nos passos de Loyola. Sua produção escrita (incluindo-se aí suas cartas) já começava a avolumar-se quando em 1544 começa a escrever o seu “Diário Espiritual”. Já em 1548 Paulo III aprova os Exercícios Espirituais que vinham

dos preceitos romano-papistas, Loyola representa agente histórico relevante como o lado da defesa-reformadora, como parte constitutiva da resposta “católica” às críticas dos reformistas protestantes. Deve-se destacar, entretanto, que há três posicionamentos básicos na literatura acerca da Reforma. Para o primeiro, a ação individual dos reformadores é superestimada; um segundo aporte considera a participação dos reformadores minimizadamente, superestimando o contexto histórico. Uma terceira tenta evitar excessos, procurando avaliar o peso relativo dos indivíduos e as circunstâncias históricas no desenrolar dos acontecimentos. (Cf. LUIZETTO, Flávio. *Reformas religiosas*. p.9-10). Não pretendo aqui sobrevalorizar a participação de Loyola, mas esta deve sim ser destacada como importante ao contexto então vivido, ou seja, as respostas da Igreja romana aos eventos que então se desenrolavam.

⁴¹ Em 22 de abril deste mesmo ano, há a profissão dos primeiros *compañeros* em São Paulo Fora de Muros. E em 24 de junho é cedida à Companhia a Igreja de Nossa Senhora da Estrada, em Roma.

⁴² LONDOÑO, Fernando Torres. Escrevendo cartas: jesuítas, escrita e missão no século XVI. p.15-16.

⁴³ Ibidem p.17.

⁴⁴ Ibidem p.19.

⁴⁵ Muitas obras engrossaram volumes discutindo o processo educacional e as concepções educativas dos jesuítas. Uma reflexão histórico-filosófica pode ser vista na obra de Egidio Schmitz. *Os jesuítas e a educação*. A Filosofia educacional da Companhia de Jesus.

sendo seguidos pelos *Compañeros* de Inácio. A “Fórmula do Instituto” em sua forma corrigida e revisada é aprovada, em 1550, pela bula *Exposcit debitum* de Júlio III. Ano este em que Inácio finaliza a primeira redação do texto das Constituições. Em 1551, vendo-se cumprir boa parte do que almejava construir, o “chefe” da Companhia de Jesus tenta em vão renunciar ao Generalato da Ordem. Mais cinco anos se passariam até sua morte (em 1556) quando a Companhia já contava com mais de 1000 membros em 100 casas e 12 províncias. Três anos mais tarde, em 1558, após 18 anos de experiência, as *Constituições* seriam aprovadas e serviram definitivamente de base para a maior e talvez mais importante Ordem religiosa cristã da Era Moderna.

Essa formação letrada dos jesuítas incluía uma forte base humanista de cunho cristão.⁴⁶ Na *Ratio Studiorum* de Nadal, a primeira posta a público pela Companhia, havia a divisão da escola jesuítica em cinco classes. A primeira: língua latina; uma segunda: arte da leitura; já a terceira voltava-se para a prática de escrever e compor. Após estas, concentravam-se os estudos de humanidades. A quarta classe objetivava “traduzir com propriedade e precisão e escrever sem barbarismos”; culminando com uma quinta, voltada para as “artes retóricas”.⁴⁷ E, para além dessa formulação básica, tanto ao observarmos a *Ratio* quanto as próprias formulações de Loyola, “aparece cada vez mais que a adaptação é um dos grandes princípios” da Companhia,⁴⁸ tanto no que se refere à educação e ao ensino, quanto às formulações básicas deixadas pelo fundador desta ordem religiosa.

Neste sentido, de uma vida rica em momentos e caminhadas diversas, Loyola deixará importantes preceitos aos futuros membros da Companhia. Um dos mais importantes será a capacidade de adaptação. Criando um sistema educacional adaptável, “não só às circunstâncias de lugares, tempos e pessoas, mas especialmente às pessoas individualmente”,⁴⁹ Loyola abrirá um precedente às possibilidades adaptativas das reflexões e ações dos futuros jesuítas.

A partir daí, podemos perceber importantes pontos que ligam as formulações de Inácio ao humanismo cristão. O líder jesuíta almejava educar líderes católicos que pudessem ser conscientes e aptos a “assumir a sua liderança de maneira correta e científica”.⁵⁰ Depreende-se que esta terminologia “científica” usada por Schmitz deva ser entendida como “conhecimento”, no sentido de atualizar os formados nos diferentes saberes mais atualizados.

⁴⁶Para o pedagogo jesuíta não cabia somente o educar moral e espiritualmente, mas, “subordinado a isso, também o instruir nas letras e nas ciências”. PIGNATELLI. Apud. SCHMITZ, Egídio. Op.cit. p.136.

⁴⁷SCHMITZ, Egídio. Op.cit. p.66.

⁴⁸Ibidem, p.104.

⁴⁹Ibidem, p.26.

⁵⁰Ibidem, p.26.

Outro aspecto dos fundamentos deixados por Inácio de Loyola será a confiança apresentada por este na experiência, tanto sua como de seus *compañeros* e colaboradores. Partia-se “sempre de algo concreto, experienciado, para, a partir daí, fazer as experiências necessárias e tomar as decisões convenientes”.⁵¹

Esta versão, que inclui a identificação dos preceitos básicos da ordem dos Soldados de Cristo nas mãos e mentalidade do fundador da Companhia, não pode prescindir do reconhecimento de outros atores sociais envolvidos neste contexto: os primeiros jesuítas, que juntos com Inácio de Loyola ergueriam o emblema da Contra-Reforma. Esses primeiros jesuítas surgiram de um grupo de jovens de diversos países que estudavam na Universidade de Paris. O Papa Paulo III os aprovou oficialmente como ordem religiosa em 1540. Quando Inácio morreu, em 1556, havia no mundo 1.000 jesuítas. Hoje são mais de 21.000 os jesuítas espalhados por mais de 111 países.⁵²

Cada sociedade ordena culturalmente, de diferentes modos, sua história. Isso varia de acordo com esquemas de significação das coisas apresentadas por esta sociedade. De acordo com Sahlins, o contrário também seria verdadeiro, ou seja, “esquemas culturais são ordenados historicamente porque, em maior ou menor grau, os significados são reavaliados quando realizamos na prática”.⁵³ Assim, não fica difícil perceber a ação jesuítica. Imbuídos de preceitos que viriam desde a formulação teológica e humanista cristã dada por Inácio em seus escritos, os missionários atuariam num mundo concreto, local em que estariam testando a todo instante seus preceitos, reagrupando idéias, reformulando-as, quando necessário.

Sahlins percebeu que a síntese desses contrários acima enunciados acabaria por desdobrar-se nas ações criativas dos sujeitos históricos. De um lado, as pessoas organizam seus projetos e dão sentido aos objetos partindo das compreensões preexistentes da ordem cultural. Os jesuítas tinham nas obras escritas deixadas por Loyola esse referencial inicial, daí ser imprescindível repensar pontos estratégicos das formulações e da própria biografia do primeiro Geral da Companhia. E, além disso, como em qualquer grupo ou sociedade, a cultura seria historicamente reproduzida na ação. De outro lado, entretanto, Sahlins destaca que as “circunstâncias contingentes da ação não se conformam necessariamente aos significados que

⁵¹SCHMITZ, Egídio. Op.cit. p.30.

⁵²A capacidade adaptativa dos jesuítas parece ser incansável. A renovação de seu apostolado chega aos dias atuais com grande força e vivacidade. As últimas Congregações gerais e os últimos padres Gerais da Companhia vêm até mesmo tentando elaborar uma nova *Ratio Studiorum*, “não no estilo da primeira, mas, antes, uma declaração e explicitação dos princípios inicianos”, adaptando-se às circunstâncias das pessoas, tempos e lugares. Cf. Ibidem, p.8.

⁵³SAHLINS, Marshall. *Ilhas de história*. p.7.

lhes são atribuídos por grupos específicos”.⁵⁴ Isso se dá porque os homens criativamente repensam seus esquemas convencionais.

Observando por esse ângulo, percebo os jesuítas estão constantemente repensando sua estrutura tendo como base a fundamentação inaciana, alterando “culturalmente sua história na ação”.⁵⁵ A história pode ser percebida em sua construção da mesma maneira, tanto quanto se fala de uma sociedade, comunidade ou grupo, quanto entre sociedades.⁵⁶ Isso significa afirmar que “os homens em seus projetos práticos e em arranjos sociais, informados por significados de coisas e de pessoas, submetem as categorias culturais a riscos empíricos. Na medida em que o simbólico é, deste modo, pragmático, o sistema é, no tempo, a síntese da reprodução e da variação”.⁵⁷

Num processo que Sahlins chama de “reavaliação funcional de categorias”, a cultura passa então a ser percebida como “uma aposta feita com a natureza”. Assim, voluntária ou involuntariamente “os nomes antigos, que estão na boca de todos, adquirem novas conotações, muito distantes de seus sentidos originais”.⁵⁸

Mas há algo ainda a ser percebido. Mesmo imersos num mesmo grupo social, como o caso dos jesuítas, as pessoas agem com perspectivas que se diferem. Há diferentes poderes sociais, que objetivam diversas interpretações, ou, como na máxima antropológica, os indivíduos participam diferentemente de sua cultura.⁵⁹ Isso faz com que as pessoas cheguem a “diferentes conclusões e as sociedades elaboram os consensos, cada qual a sua maneira”, sem necessariamente perderem os preceitos básicos formativos. Daí pode-se perceber que tanto a comunicação social quanto as referências materiais apresentam-se como risco.⁶⁰

“Culturas diferentes, historicidades diferentes”.⁶¹ Essa afirmação parece soar como feita para a análise dos jesuítas em sua ação missionária no Novo Mundo. A estrutura de pensamento dos missionários obrigava-os a transformarem seu referencial. Não há como negar que o sistema simbólico jesuítico moldava-se constantemente no âmbito empírico de suas ações na América e em outras partes do mundo, reavaliando significados outrora somente europeus. Conforme Sahlins: “o sistema simbólico é altamente empírico e submete

⁵⁴SAHLINS, Marshall. Op.cit. p.7.

⁵⁵Nesse sentido, o autor em questão revela que poderíamos até mesmo falar de “transformação estrutural”, uma vez que “a alteração de alguns sentidos muda a relação de posição entre as categorias culturais, havendo assim uma ‘mudança sistêmica’.” Ibidem, p.7.

⁵⁶Ibidem, p.8.

⁵⁷Ibidem, p.9.

⁵⁸Ibidem, p.9-10.

⁵⁹LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. p.80.

⁶⁰SAHLINS, Marshall. Op.cit. p.10.

⁶¹Ibidem, p.11.

continuamente as categorias recebidas a riscos materiais, às inevitáveis desproporções entre signos e coisas”.⁶²

Percebe-se, então, o elo que há entre as formulações teóricas – no caso jesuítico, as proposições teológicas tomistas e as perspectivas humanistas de Inácio de Loyola para a constituição da Companhia – e a ação concreta, o caráter empírico na formação de uma cultura. E é exatamente esta concretude dos atos o que parece ter atraído os jovens europeus à Companhia. As atitudes daqueles que se uniam a Inácio e seus *compañeros* faziam florescer a vontade de contribuir com a propagação da fé cristã. Seja ela via os apontamentos letrados de cunho humanístico-cristão de Loyola seja “sertão” a dentro em busca de almas para catequizar nos confins da América Portuguesa.

Fruto de um contexto efervescente em idéias, os jesuítas saberão fazer diferentes leituras do pensamento de sua contemporaneidade. Pensando no século XVI, momento do nascimento da Companhia, há uma inter-relação constante das perspectivas dos inacianos com as idéias que os cercavam. De fato, os jesuítas precisavam delimitar diferenças de idéias que os diferenciasses dos luteranos e “alumbrados”, “pero em relación con el escolasticismo y humanismo del Renacimiento su tarea era mucho más compleja, porque los jesuitas abrazaban mucho la forma y de contenido de ambos”.⁶³

2. Do legado tomista

A realidade religiosa de hoje na América Latina demonstra à evidência o caráter superficial da cristianização autoritária conduzida outrora pelo poder colonial.⁶⁴

Jean Delumeau

Se ao lado da formulação copernicana da relação entre a Terra e o Sol, a descoberta da América pode ser apontada como marco fundamental na transformação do pensamento europeu da Era Moderna, a Ibéria não pode ser descartada dos estudos sobre a formação de uma reflexão filosófico-científica então nascente. Havia uma sucessão de questões⁶⁵ a serem

⁶²SAHLINS, Marshall. Op.cit. p.13.

⁶³O'MALLEY, J. Op.cit. p.301.

⁶⁴DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente*. p.266.

⁶⁵As questões enfrentadas pela Espanha, elencadas por Barboza Filho seriam a “questão da América”; a “questão Europa”; a “questão Galileu”; a “questão turca” e “judaica”. Assim, “as respostas dadas a esta pesada agenda conformaram as possibilidades de solução da ‘questão Ibérica’, ou seja, o reencontro de seu significado num mundo ampliado e complexo que ela colaborou intensamente para inaugurar. A violência não foi a alternativa exclusiva da Ibéria para decifrar e tentar controlar este mundo novo que emergia com força, ainda que de modo

resolvidas pelos peninsulares. E, a partir daí, respostas “coerentes e sistemáticas” teriam que ser dadas para a resolução destas questões que teriam “crispado” a Ibéria enquanto portadora de uma “alternativa para o Ocidente”.⁶⁶

Ao analisar de forma mais apurada essa questão, Barboza Filho esclarece que teria sido crucial para a Ibéria determinar alguns pontos essenciais em sua tentativa de preservar e manter uma perspectiva totalizante e racionalizadora do mundo desenvolvida em condições extremamente críticas. E o tomismo, ou neotomismo, se apresentaria como dos “pontos essenciais” nesse processo. Chegando à Península vindo de Paris e trazido por Francisco de Vitoria (dominicano que freqüentava o Collège Saint-Jacques, famoso pela sua filiação a Alberto Magno, Tomás de Aquino e à *via antiqua*), o neotomismo “toma” a Península. Vitoria retorna à Espanha em 1523, sendo eleito para a cátedra de Teologia em Salamanca, tornando-se figura central do reinado de Carlos V. Formando uma série de notáveis discípulos, como Soto, Covarrubias, Vasquez, Melchor Cano, alguns com participação decisiva no Concílio de Trento (1545-1563), Vitoria consegue “desalojar os franciscanos da posição dominante na vida cultural e acadêmica da Ibéria”.⁶⁷

Na segunda metade do século os jesuítas incorporam a orientação *antiqua* dos dominicanos. Os jesuítas acabam por desenvolvê-la com independência e ambição de produzir uma referência para a reorganização do catolicismo europeu, levando à ocupação pelos mesmos das principais cátedras das universidades ibéricas. Destacariam-se entre os jesuítas, neste contexto, os nomes de Ribadaneyra, Vasquez, Luis Molina e Francisco Suarez.

Os jesuítas acima citados baseiam-se no tomismo, valendo das possibilidades oferecidas de reconhecimento simultâneo da autonomia das várias dimensões do mundo e de suas vinculações internas e arquitetônicas. Nos reinos ibéricos, se o territorialismo permanece como a característica básica, em circunstâncias mais desafiadoras e promissoras por comparação com o passado,

[...] a renascença tomista pode ser explicada como a forma correlata de uma reflexão extremamente produtiva e inovadora sobre um “espaço” repentina e brutalmente ampliado, ao mesmo tempo que atravessado por ondas de turbulência que reclamavam uma nova e segura concepção arquitetural do mundo. Da mesma maneira que ampliaram o orbis terrarum, os ibéricos se lançaram à tarefa de repensá-lo, tendo sempre presente uma noção metafisicamente densa de espaço.⁶⁸

confuso e obscuro. Ela também se experimentou como produtora de respostas políticas e morais a este agônico encontro entre o antigo e o moderno”. Cf. BARBOZA FILHO, Rubem. *Tradição e arcaísmo: iberismo e barroco na formação americana*. p.278-279.

⁶⁶Ibidem, p.291.

⁶⁷Ibidem, p.292.

⁶⁸Ibidem, p.291-292.

Henrique Vaz nos fala de diversos “renascimentos” que ocorreram a partir da segunda metade da Idade Média (o do século X, o dos séculos XII e XIII e o dos séculos XIV e XV).⁶⁹ Todos eles, em certo sentido, apresentaram-se como tomadas de consciência da herança grega, que passava a ser assimilada pelo cristianismo. O auge desta tentativa, como nos lembra Beatriz Domingues, seria a síntese entre aristotelismo e cristianismo realizada por Tomás de Aquino no século XIII.⁷⁰

Os fundamentos desta tentativa conciliatória conhecida como tomismo remontam às formulações de Tomás de Aquino (1225-1274).⁷¹ Produtor de uma obra extensa, donde se destacam obras como a *Suma teológica* e a *Suma contra os gentios*, Tomás de Aquino foi responsável por uma das mais importantes tentativas de conciliação entre as idéias aristotélicas com os princípios do cristianismo. Seu ponto de partida teria sido a distinção aristotélica entre *essência* e *existência* do ser. Atribuindo a primazia da *existência* sobre a *essência*, Santo Tomás não alterava o arcabouço racional do peripatetismo, mas conseguia “introduzir nele uma idéia que lhe era totalmente estranha: a de um Deus criador”. Somente em Deus a *existência* e a *essência* se confundiriam. Todas as coisas finitas devem tudo a Deus, o único capaz de ser o que elas (as coisas finitas) *têm*. Estas, por sua vez, resultariam de uma criação (ação divina) produtora da totalidade do ser com sua ordem e sua variedade.⁷² Produzidas durante a segunda metade da Idade Média, essas e outras reflexões de Tomás de Aquino ganhariam releituras através do pensamento jesuítico. Entendidos com um dos principais grupos neotomistas, os Soldados de Cristo adaptarão propostas de Aquino à luz dos tempos modernos. Pois, “a su tiempo, los jesuitas definitivamente escogieron a Tomás de Aquino como su autor preferido para la ‘doctrina escolástica’, decisión que Ignacio entronizó en las *Constituciones*. Aun así, se permitían cierta libertad de opinión, como explicaba Salmerón tres décadas más tarde, y nunca intentaron ser más amigos de Tomás que de la verdad”.⁷³

Os leitores do tomismo na Era Moderna acabam por manter o cosmos como organismo vivo, objetivo, governado por um conjunto harmônico de leis necessariamente ligadas entre si. Isso pressupõe a “firme postulação destas vinculações internas entre as várias jurisdições”. Forças essas “desintegradoras da visão do universo como um espaço

⁶⁹VAZ, Henrique de Lima. *Escritos de filosofia I*. Problemas de fronteira. p.74.

⁷⁰DOMINGUES, Beatriz Helena. O aristotelismo medieval e as origens do pensamento científico moderno. 1996b. p.22.

⁷¹Tomás de Aquino nascera no Reino das Duas Sicílias. De formação religiosa de bases dominicanas – Ordem que ingressa em 1244 – dedica-se ao ensino da teologia, tendo exercido o magistério na Universidade de Paris. Cf. INÁCIO, Inês C.; LUCA, Tania Regina. *O pensamento medieval*. p.70.

⁷²Ibidem, p.70-71.

⁷³O’MALLEY, John. Op.cit. p.304.

arquitetônico”.⁷⁴ Na tarefa de “universalização da fé cristã”, o neotomismo servira como “música para os ibéricos”, que estavam historicamente comprometidos com a tarefa de universalização da fé cristã “como um passaporte para a felicidade eterna”.⁷⁵

A essência da filosofia tomista era a realização de uma síntese universal. Deriva daí a idéia de que todo o conhecimento humano forma uma só peça: “as ciências particulares permitem um conhecimento amplo porém especializado”. Acima dos conhecimentos particulares estaria a filosofia, disciplina racional que tem por função formular os princípios universais de todos esses outros conhecimentos. A teologia cristã, baseada na revelação, encontraria-se acima da razão. Apesar disso, “colocar a revelação acima da razão não significa que ambas sejam contrárias: a fé é a realização plena da razão e ambas buscam o mesmo propósito – o conhecimento”.⁷⁶

Mas de onde vem esta referência abraçada pelos inicianos, através de sua releitura dos preceitos de Tomás de Aquino? Ao trazer à tona uma nova versão do pensamento cristão aos olhos do cristianismo, Aquino relê os preceitos enunciados por Aristóteles. Sendo uma Ordem religiosa, os jesuítas precisavam encontrar “saídas” que possibilitassem o uso do ideário humanista dentro da religião. Uma das formas encontradas por eles para a percepção do referencial teológico cristão seria realizada pela interpretação de Tomás de Aquino da religião que professava. Este pensador medieval, um dos maiores expoentes do pensamento cristão de seu tempo, fará uma reavaliação das inspirações platônicas vigentes no cristianismo, que haviam sido adotadas por Santo Agostinho. Abandonando estas proposições, Aquino adaptará proposições aristotélicas aos auspícios cristãos, dando outra roupagem a uma parte do pensamento medieval. E é esta tradição, desencadeada a partir daí, que será relida três séculos mais tarde pelos inicianos. Tão profícua se tornaria esta releitura de Aristóteles⁷⁷ entre os cristãos que podemos pensar que “no período final da Idade Média, a versão cristã de seu pensamento torna-se praticamente a doutrina oficial da Igreja”.⁷⁸

É importante ressaltar, principalmente no caso do presente texto, a dedicação de Aristóteles ao estudo dos seres vivos e de tudo o que a natureza contém. Neste sentido, ele não despreza, como Platão, “a observação das coisas que se apresentam aos sentidos”.⁷⁹

⁷⁴BARBOZA FILHO, Rubem. Op.cit. Ibidem, p.293.

⁷⁵Ibidem, p.295.

⁷⁶INÁCIO, Inês C.; LUCA, Tania Regina. Op.cit. p.74.

⁷⁷Aristóteles nasceu em 384 a.C. na cidade de Estagira. Filho de Nicômaco, médico da corte de Felipe, rei da Macedônia, viria a ser preceptor do famoso Alexandre Magno, entre 343 e 340 a.C., este por sua vez filho do rei Felipe. O filósofo grego viria a falecer em 324 a.C., deixando um legado ao pensamento Ocidental possível de percepção até os dias atuais. Cf. ABRÃO, Bernadete Siqueira. *História da filosofia*. p.54.

⁷⁸Ibidem, p.53.

⁷⁹Ibidem, p.55.

Procura, sim, interligar a percepção do mundo sensível ao conhecimento racional filosófico.⁸⁰ Desta forma, Aristóteles julga como desnecessária e inútil a reflexão sobre o mundo inteligível, enaltecendo o conhecimento do mundo sensível. Neste último, não existe a idéia de Homem ou de Cavalo, como pensava Platão, mas homens e cavalos individuais. Daí,

Os sentidos que captam as coisas individuais constituem o ponto de partida. A percepção dessas coisas produz, no intelecto, imagens a elas correspondentes (de diversos cavalos, por exemplo). A atividade do intelecto consiste em separar dessas imagens os aspectos accidentais, como o tamanho e a cor, para ficar com o que lhe é comum e essencial. O resultado dessa operação, que é a abstração, é o conceito de cavalo. A abstração pode avançar mais e, comparando, por exemplo, cavalos, homens e pássaros, chegar ao conceito genérico de animal.⁸¹

Desta forma, para Aristóteles o conhecimento é esse processo de abstração que leva o intelecto a produzir conceitos universais, não existindo separadamente das coisas e do intelecto. Por esta percepção, no mundo sensível tudo se transforma continuamente. Para solucionar tal preceito, o filósofo de Estagira elaborará duas noções básicas: a) noção de ato (*energia*), que se refere ao estado atual do ser, como ele existe aqui e agora; b) a noção de potência (*dynamis*), que se indica aquilo em que este ser se transforma, sem, no entanto, deixar de sê-lo. Assim, “as mudanças e o movimento são o modo como as potencialidades do ser vão se atualizando, passando da potência ao ato”.⁸² Deve-se pensar que esta passagem não acontece ao acaso. Isto significa afirmar que ela é causada, sendo efeito de uma causa, que pode ser material, formal, motriz ou eficiente, e final. A causa material se refere à matéria de que uma coisa é feita. Já a causa formal daria a forma a esta matéria. Para que a causa material chegue a ser percebida como causa formal, é necessário que algo unifique a matéria e a forma, ou seja, é preciso que haja sobre a matéria a causa motriz ou eficiente. O homem, em suas múltiplas atividades cotidianas, pode ser visto como exemplo que age como causa motriz ou eficiente, dando forma à matéria. Noutro ponto, a passagem da potência ao ato “faz-se segundo um objetivo, uma finalidade, uma causa final”. A causa final varia de acordo com os valores ou finalidades dadas àquilo transformado. Assim, entre os quatro sentidos da causa anunciados por Aristóteles, a final é a mais importante, pois “se a potência atualiza-se em ato, é sempre em vista de alguma finalidade”.⁸³

⁸⁰O que não significa a supressão, por parte de Aristóteles, ao mundo sensível e às suas variações e incertezas. Ele se recusa à solução de Platão, pois no seu entender, o mundo inteligível como este último apresenta, apenas explica a imperfeição do mundo sensível, mas nada além disso. Desta forma, a proposição de Platão torna-se “incapaz de explicar o universo dos sentidos, a não ser pelo recurso duvidoso de um demiurgo fabricante do universo”. Cf. ABRÃO, Bernadete Siqueira. Op.cit. p.56.

⁸¹Ibidem, p.56.

⁸²Ibidem, p.56-57.

⁸³Ibidem, p.57.

Os jesuítas, ao escreverem sobre os aspectos da natureza do Novo Mundo, estarão servindo-se desse referencial. Cada espécime novo e cada nova paisagem seriam observadas sob a luz dos conhecimentos particulares, que, como veremos, poderia até mesmo abarcar os saberes dos nativos sobre os aspectos descritos. Esses conhecimentos particulares seguiriam a condução ditada pela razão. Esta, por sua vez, também deveria almejar o que a teologia ditasse. Conhecer as particularidades da natureza das novas terras era propiciar a ampliação das possibilidades do conhecimento. Aos eventos, acontecimentos e observações das novidades encontradas no “novo continente” cabiam a descrição e a tentativa de catalogação dos mesmos a partir dos referenciais até então existentes, que envolviam os saberes particulares. Tudo isto respeitando as finalidades tanto dos elementos da flora quanto da fauna descritos pelo jesuíta. E, levando-se em consideração estas descrições quinhentistas dos inicianos, aquele que transformará o indígena como causa motriz capaz de transformar o elemento natural em benefício para sua sobrevivência; e conhecendo como o nativo faz para transformar a matéria em produto utilizável, ou seja, conhecendo a finalidade ideal de um determinado elemento natural melhor seria a sobrevivência do europeu nas novas terras. A maneira mais rápida de se chegar a isso é presenciar, observar, anotar e até mesmo ouvir dizer as soluções encontradas pelos nativos para transformar matéria pelo ato em finalidade.

Contudo, mister se faz ressaltar que essas idéias aristotélicas possuem, entre os jesuítas, o “filtro” ou “aval” das proposições de Tomás de Aquino, que será relido na Ibéria, através do neotomismo, que se tornará fonte profícua ao pensamento da intelectualidade da península. Desta forma, a filosofia de Tomás de Aquino, com três séculos de existência e recentemente retocada (os neotomismos), “se ajustou às necessidades” do contexto ibérico, como nos lembra Richard Morse.⁸⁴ Com amplas ambições, o neotomismo ofereceria um “programa” para a Ibéria: reconstituir “as premissas para o novo territorialismo ibérico, desdobrado em situações distintas do velho movimento de expansão peninsular”. E também “teria oferecido para a ‘inquietação ibérica’ a imaginação de um império federado e as referências para a domesticação da selvageria com que espanhóis e portugueses se lançaram sobre o Novo Mundo”.⁸⁵

E qual o sentido mesmo do neotomismo como “programa” para a Ibéria? A Espanha utiliza-se de seus termos para “reorganizar praticamente a nova sociedade americana” e dando-lhe referência para tentar disciplinar a cena política religiosa. Já Portugal abarca o

⁸⁴MORSE, Richard. *O espelho de Próspero: cultura e idéias nas Américas*. p.36-44.

⁸⁵BARBOZA FILHO, Rubem. *Op.cit.* p.313.

neotomismo de maneira mais imediata, “obcecado pelos seus objetivos mais imediatos e fundamentais para a saúde do reino”.⁸⁶

A Ibéria fazia esta opção pelo tomismo não de forma inconsequente. Para Morse, a adoção do tomismo não significava nem uma “conclusão antecipada”, “nem mesmo era viável sem uma significativa modernização”. Para Morse, ainda, os neo-escolásticos ibéricos do século XVI não se apresentavam de modo algum como “reacionários cegos”. Isto porque devemos reconhecer “o fato de terem assentado as bases da jurisprudência internacional, fornecido uma metafísica inicial para a moderna filosofia europeia e criado uma racionalidade e normas para as conquistas no ultramar mais humanas do que aquelas que as suscederam”.⁸⁷

No período dos séculos XVI e XVII, a escolástica constituiu o ramo mais importante da ciência espanhola de então. Nesse contexto, Höffner é levado a acreditar que a pesquisa ibérica “progrediu tanto que a era da escolástica espanhola pode ser considerada uma época áurea da ciência europeia”. Os sábios escolásticos dominavam a arte de “ligar, com habilidade espantosa, a teoria com a análise dos dados concretos”.⁸⁸ Noutro ponto, pode-se afirmar que a versão espanhola para o tomismo do século XVI explica-se pela *modernidade* da situação histórica da Espanha. Isso significa dizer, segundo Morse, que havia uma exigência de conciliar uma racionalidade para um Estado moderno com as reivindicações de uma ordem ecumênica mundial, “ou de adaptar os requisitos da vida cristã à tarefa de ‘incorporar’ povos não cristãos à civilização ibérica”. A construção de um novo Estado, um novo mundo e um novo homem são as preocupações do mundo ibérico do século XVI, como lembra Maravall. Isso implica dizer que “a base antropológica é o substrato do Renascimento espanhol no que tem de mais peculiar”.⁸⁹

Envolvidos em questões concretas, os humanistas espanhóis inclinaram-se para o interesse pela “experiência humana”. Mas como isso pode ser percebido? Para Morse a questão, vista de forma sintética, seria a seguinte: “na metade do século XVI a Espanha encarava um programa nacional estabelecido com muito mais clareza do que o fizeram outros povos europeus da época e possuía instituições religioso-políticas melhor legitimadas para fazê-lo cumprir. Essas condições ajustavam-se à visão tomista”.⁹⁰

Em sua origem, o tomismo apresenta uma visão “coerente e hierárquica do universo, que havia perdido sua organização cuidadosamente escalonada nas mãos de Scotus e Occam”.

⁸⁶BARBOZA FILHO, Rubem. Op.cit. p.314.

⁸⁷MORSE, Richard. Op.cit. p.29.

⁸⁸HÖFFNER, Joseph. *Colonização e evangelho: ética e colonização espanhola no século de ouro*. p.227.

⁸⁹MORSE, Richard. Op.cit. p.41-42.

⁹⁰Ibidem, p.42.

Para explicar esta hierarquia existiam três tipos de leis, as chamadas leis “eterna, natural e divina”.⁹¹ Esse sistema fazia o casamento entre a teologia especulativa e a filosofia racional. O que mantinha um delicado equilíbrio entre a razão e a fé, a natureza e a graça.

Morse assevera que os dois termos acima citados não eram nem opostos nem coincidentes. Havia um complemento entre um e outro. Apesar disso, “as proposições não podiam ser apreendidas simultaneamente pela fé e pela razão natural”. A Igreja seria como um “corpo místico”, já o Estado, advindo da mais perfeita das associações humanas, seria “um corpo político e moral”.⁹² Uma perspectiva ao mesmo tempo cristã e “natural” envolvia os seres humanos, o que incluía a possibilidade de os pagãos e infiéis também serem capazes de associações políticas.

Assim, o tomismo acabou por abrir campo à especulação e à controvérsia na filosofia política, moral e natural. Isso sem abrir mão dos princípios morais decisivos e premissas teológicas. De acordo com essa perspectiva, que unia os campos acima referenciados sem esquivar-se dos tópicos religiosos, a razão humana era um instrumento adequado à busca da verdade no mundo acessível a ela, “da mesma forma que a consciência era uma fonte adequada de decisões morais”. De modo que tanto razão quanto consciência eram falíveis. Daí o tomismo oferecer pouco incentivo a reformulações novas do pensamento filosófico que “pudessem tomar como única base à razão humana, a consciência privada, a demonstração experimental ou, uma aventura posterior, o paganismo da tentativa-e-erro”.

Isso leva Morse a afirmar que o humanismo erasmiano não era incompatível com o neotomismo, no que tocava a questão da ênfase na piedade, na renovação espiritual, na cultura intelectual e a fé na promessa reformista dos monarcas. Nesta perspectiva, o período humanista na Ibéria não seria momento de interlúdio, mas um contexto em que houve “absorção de ensinamentos renascentistas”.⁹³

Como foi elucidado, o tomismo toma forma e escopo numa Europa Medieval. Mais precisamente, no contexto da segunda metade da Idade Média, em que as cidades onde os homens começaram a viver eram, para além de lugares de escambos comerciais, locais de intercâmbio intelectual. Para Paolo Rossi a grande filosofia medieval está ligada ao encontro de diversas tradições: “a tradição cristã, a bizantina, a judaica e a árabe”. Neste período

⁹¹MORSE, Richard. Op.cit. p.42.

⁹²Ibidem, p.43.

⁹³Ibidem, p.43.

começavam a nascer as universidades,⁹⁴ afirmando-se, junto a elas, a figura do *intelectual* como aquele que exerce uma profissão, desenvolve um trabalho, com o papel de transmissor e elaborador de artes liberais.

No mundo medieval, a maior parte dos professores e alunos das universidades era constituída por membros do clero, muitas vezes membros de ordens religiosas, destacando-se a ordem dominicana.⁹⁵ Burke se refere a esses professores como “filósofos e teólogos ‘eclesiásticos’, embora não usassem esse termo e se referissem a si mesmos como ‘homens de letras’ (*virii litterati*), clérigos (*clerici*), mestres (*magistri*), ou filósofos (*philosophi*)”.⁹⁶ A expressão “escolásticos” (*scholastici*), em fins da Idade Média, havia sido cunhada por seguidores de um novo currículo universitário de “estilo novo”, conhecido como as “humanidades” (*humanistae*).⁹⁷ Os jesuítas estariam imersos tanto no referencial escolástico quanto no humanista. Como chamava atenção um dos primeiros jesuítas, Nadal, o objetivo do programa de estudos dos jovens jesuítas era “juntar buenas letras con teologia”.⁹⁸

Assim, os jesuítas, tanto na América espanhola quanto portuguesa, darão continuidade à exploração do tomismo como sua concepção básica, “disseminando-o pela América e mantendo a sua precedência na Península através do controle das principais cátedras das universidades ibéricas”. Não seria, então, ao acaso que alguns dos grandes “inspiradores teóricos” da Restauração Portuguesa tenham sido Suarez, Bellarmino e Molina.⁹⁹ Apesar disso, como Falcon alerta, a ótica cultural em que os jesuítas se situavam era a do humanismo. Com os jesuítas, a partir da segunda metade do século XVI, haverá em Portugal uma Segunda Escolástica “integrada no ambiente do Humanismo, mas também um Humanismo integrado na Escolástica”.¹⁰⁰ O tomismo professado no século XVI, ou neotomismo como dizem alguns autores, mostrava-se como uma das faces do humanismo cristão, principalmente quando pensamos a produção intelectual jesuítica.

Numa perspectiva mais ampla, Barboza Filho enuncia que seria possível dizer que o neotomismo representou a primeira grande resposta dada pelo *catolicismo latino* aos processos que alteraram as concepções e vivências do espaço e do tempo no início da Idade

⁹⁴As universidades tiveram seu aparecimento na Bolonha, Paris e Oxfor, em fins do século XII. Já no século XIII, elas iriam multiplicar, difundindo-se até os séculos XIV e XV a toda a Europa. Cf. ROSSI, Paolo. *O nascimento da ciência moderna na Europa*. p.15.

⁹⁵Como nos lembra Domingues, na Europa Ocidental, a penetração de Aristóteles coincidiu com o surgimento das universidades. Cf. DOMINGUES, Beatriz Helena. Op.cit. 1996b. p.33.

⁹⁶BURKE, Peter. *Uma história social do conhecimento: de Gutenberg a Diderot*. 2003. p.27-28.

⁹⁷Ibidem, p.28.

⁹⁸O'MALLEY, John. Op.cit. p.315.

⁹⁹BARBOZA FILHO, Rubem. Op.cit. p.314.

¹⁰⁰FALCON, Francisco. *A cultura renascentista portuguesa*. p.29.

Moderna, o que teria se prolongado na Reforma Católica e no Barroco.¹⁰¹ Espanha e Portugal nasceriam para o mundo pela fome de espaço, “e toda a sua evolução estará marcada por esta obsessão: a expansão e o controle do espaço”.¹⁰² E esse espaço, de diferentes formas e atitudes, recebe a inenarrável contribuição dos jesuítas.

Os jesuítas se tornam o pilar, o alicerce da educação do Estado português da expansão. E qual a natureza desse Estado Português? De acordo com Morse, Portugal tinha contatos eruditos com a Europa desde meados do século XV e, no XVI, gozou de uma “limitada primavera humanista”. Em comparação com a Espanha, o campo que Portugal oferecia para a especulação moral e filosófica era mais restrito. Entretanto, por que isto ocorria? A resposta talvez esteja na maior homogeneidade do país, além de sua consolidação enquanto Estado unificado ser mais antiga do que a hispânica. Isso levou a uma maior centralidade monárquica e as “aventuras ‘civilizadoras’ menos ambiciosas no ultramar combinavam-se para limitar os horizontes efetivos da atividade intelectual”.¹⁰³

Contribuições notáveis foram dadas à ciência aplicada pelas iniciativas marítimas dos portugueses. Textos de Garcia de Orta sobre as propriedades terapêuticas da flora oriental, ou mesmo a tentativa de Pedro Nunes de relacionar o pôr-do-sol e a latitude e a estação, além dos tratados de economia aplicada são exemplos disso. Contudo, as publicações eram feitas no estrangeiro e faltava, como torna claro Morse, “curiosidade enciclopédica dos italianos” e “impulso de traduzir suas descobertas em especulações científicas mais amplas”.¹⁰⁴

Dentro destes limites, seria a produção jesuítica que proporcionaria, no período da Idade Moderna, uma das maiores contribuições ao conhecimento entre os povos ibéricos. Não há como se pensar a produção intelectual do período do Renascimento e da expansão ibérica sem que se remeta aos escritos deixados por esses missionários. Os jesuítas elaboram uma instrumentalização doutrinária da cultura que baseava-se num tomismo revisitado, ou seja, lido aos moldes de influências renascentistas (tópico discutido a seguir).

A rede escolar que os jesuítas começam a montar na Ibéria possui profundidade e abrangência devido à organização e objetividade dos missionários em colocá-la em prática. Nessa rede escolar, que depois se estendeu a outras cidades, o programa geral dos cursos foi elaborado em obediência aos fins apostólicos e à política eclesiástica do instituto fundado por Santo Inácio de Loyola. Em primeiro lugar, a idéia era orientar a formação da mocidade dentro da ortodoxia católica. Num segundo, implicava explorar, no interesse dessa causa, as

¹⁰¹FALCON, Francisco. A cultura renascentista portuguesa. p.29.

¹⁰²Ibidem, p.315.

¹⁰³MORSE, Richard. Op.cit. p.43.

¹⁰⁴Ibidem, Op.cit. p.44.

conquistas irreversíveis da inteligência moderna. Afinal, como nos lembra O'Malley, foi a primeira ordem religiosa da Igreja Católica que abordou a educação formal como um ministério de primeira ordem, vindo a converter em uma “orden enseñante”. Ensinar adaptando, este seria o preceito jesuítico.¹⁰⁵

O primeiro objetivo estava inscrito nas *Constituições* outorgadas pelo fundador. Já o segundo havia sido formulado em decorrência da adaptação às exigências da época. Independentemente de opções ideológicas, o “surto humanista” conferira ao saber das línguas clássicas e das técnicas filológicas o “caráter de requisitos de base do homem cultivado”. Essa era a maneira jesuítica de, não desconhecendo os preceitos “modernos”, fazer a adaptação dos mesmos à sua maneira. Ou seja, “reter e apropriar-se das realizações do humanismo para as pôr ao serviço do apostolado católico”.¹⁰⁶ Os primeiros jesuítas, e os que logo se uniriam a eles, confiaram na tradição teológica escolástica. Foram empurrados nesta direção por vários fatores, dos quais, como aponta O'Malley, não era o menor a afirmação de Inácio, expressa nas “Reglas para sentir con la Iglesia”, de sua utilidade “en nuestros tiempos” para definir temas e expô-los com clareza, para refutar erros e expor falácias.¹⁰⁷

3. Do legado humanista

A perplexidade trazida pelos descobrimentos acentua, então, a relativa abertura da Igreja a novas idéias, abertura essa que é uma das características do humanismo renascentista e que fez deste movimento da história do pensamento europeu uma época de audácias, embora também de ambigüidades.¹⁰⁸

Klass Woortmann

Pensar a relação entre o jesuitismo e o pensamento humanista não é tarefa simples. O'Malley assim se refere a esta tentativa: “ni el humanismo renacentista, ni su relación con la cultura teológica de los jesuitas, se pueden resumir facilmente”.¹⁰⁹ O movimento humanista e o escolasticismo ou expansão do tomismo na Era Moderna eram percebidos tanto como diferentes quanto inter-relacionados. Para O'Malley, muitos dos que estavam influenciados pelo movimento humanista estavam bem pouco preocupados com a teologia escolástica, mas,

¹⁰⁵O'MALLEY, John. Op.cit. p.33.

¹⁰⁶MAGALHÃES. (Coord.); MATTOSO. (Dir.). *História de Portugal: no alvorecer da modernidade* (1480-1620). p.406.

¹⁰⁷O'MALLEY, John. Op.cit. p.310-311.

¹⁰⁸KLASS, Woortman. *Religião e ciência no renascimento*. p.65.

¹⁰⁹O'MALLEY, John. Op.cit. p.311.

por outro lado, muitos desses não viam as tarefas dos dois movimentos como essencialmente antagônicas. Os superiores jesuítas das primeiras gerações apresentavam-se dentro deste segundo grupo.¹¹⁰

Imersos num mundo intelectual e culturalmente impregnado pelas idéias renascentistas, os jesuítas abriram espaço à construção de um referencial que não pôde prescindir de uma abordagem da realidade que os cercava. Isso implica afirmar que esses Soldados de Cristo, principalmente os fundadores da Ordem, em nada ignoravam o referencial dos humanistas, podendo ser dito que esses missionários em muito representam a visão de uma parcela da religião cristã adaptando-se a este arcabouço moderno. A busca de referências na literatura clássica, a adaptação e a tentativa de compreensão do “outro” pela experiência são preceitos que ligam os jesuítas ao humanismo coexistindo com a tentativa de salvaguardar o discurso religioso – de viés tomista.

O termo humanista foi usado inicialmente na Itália e espalhou-se por toda a Europa posteriormente. Burke nos apresenta o grupo de pensadores considerados humanistas como sendo um “novo tipo de letrados”, presentes ou não em ordens religiosas, ensinando em escolas ou universidades, atuando como tutores privados, muitas vezes dependendo de patronos ou mecenas. Havia, de certa forma, uma “identidade comum entre os professores”. A partir da análise do uso crescente da palavra “humanista”, tem-se a sugestão de que “o ensino de humanidades gerava uma identidade comum entre os professores. As sociedades ou academias fundadas por esses humanistas [...] também sugerem o aparecimento de uma identidade coletiva”.¹¹¹

O contexto propiciava a ampliação do contato entre os pensadores de diferentes localidades e procedências no território europeu, unificando idéias ao mesmo tempo em que se confrontavam perspectivas. Em fins da Idade Média e início da Moderna, a invenção da impressão tipográfica acaba por ampliar as oportunidades de carreira abertas aos letrados, ficando “mais fácil, embora ainda fosse difícil, seguir a carreira de ‘homem de letras’.”¹¹² Como podemos perceber, as inspirações humanistas não se tornam a tônica de um único grupo ou facção social européia. Não havia entre este conjunto de intelectuais sob esta nova perspectiva um elo institucional ou geográfico unificados. Isto significa dizer que, de diferentes locais e diferentes sentimentos de pertença, constroem-se as idéias humanistas que

¹¹⁰O’MALLEY, John. Op.cit. p.312.

¹¹¹BURKE, Peter. Op.cit. 2003. p.28.

¹¹²Ibidem, p.28.

marcarão o Renascimento. Vemos, então, que membros do clero também serão influenciados por estas perspectivas.

A Reforma religiosa de início do século XVI presencia atitudes em defesa da intelectualidade, mesmo em meio à crise de acusações contra os altos cargos da Igreja cristã com sede em Roma. Tanto Lutero quanto Calvino, dentre outros reformadores, sustentavam a idéia de um clero culto capaz de pregar o Evangelho ao povo. Do lado que seria reconhecido como católico, a educação dos párocos tampouco parece não ter sido negligenciada, prova disto seria a fundação de diversos seminários a partir de meados do século XVI.¹¹³ O documento escrito passa, de uma vez por todas, a ter papel indiscutível na sociedade europeia e, desta forma, começa haver uma incrível demanda por indivíduos capazes tanto de produzi-los quanto de interpretá-los.¹¹⁴

E onde estariam os jesuítas em tal contexto? Serão os padres da Companhia um dos grupos mais importantes da nova sociedade que nascia no Novo Mundo. Virá deles participação indelével no processo de conquista, colonização e catequização da nova realidade. E será, pelo veículo da escrita, que melhor percebemos a ação e o registro desta por parte desses missionários. O que se nota é que no desembocar do século XVI a discussão sobre a ética colonial recebeu uma nota peculiar com a recém-fundada Ordem da Companhia de Jesus. Aos jesuítas, era norma “examinar e desenvolver detalhadamente as opiniões em curso”. Para isso, seguiram, fundamentalmente, as pegadas da doutrina tomista tradicional, mas, como nos lembra Höffner, “inclinando-se, todavia, para uma interpretação bastante livre de Tomás”.¹¹⁵

As implicações entre os jesuítas e o pensamento humanista remontam ainda o período da formação da Ordem. De acordo com Lacouture, as relações entre o grupo fundador com o erasmismo são extremamente complexas, principalmente no que se refere a Loyola.¹¹⁶ Apesar de suas reservas quanto à obra *Enchiridion*, de Erasmo, podemos encontrar numerosas coincidências entre textos deste último com o de Loyola. Rotsaert apresenta “os *Exercícios Espirituais* e a tradução espanhola do *Enchiridion*” como tendo sido escritos num clima

¹¹³BURKE, Peter. Op.cit. p.29.

¹¹⁴Burke revela que os Estados em formação necessitavam de documentação própria tanto quanto a estrutura religiosa, exigindo a participação de “homens de letras” formados em universidades, que passavam a exercer cargos de secretários de governantes, aristocratas ou eruditos. Mesmo que esta ocupação não seja nova, há indícios claros do aumento por sua demanda neste período. Cf.: Ibidem, p.29-30.

¹¹⁵HÖFFNER, Joseph. Op.cit. p.239.

¹¹⁶LACOUTURE, Jean. Op.cit p.87.

espiritual idêntico. Para este autor, “a espiritualidade das duas obras resulta do emprego de materiais comuns. É sua organização que gera as diferenças”.¹¹⁷

Muitas vezes, o fundador da Ordem dos Jesuítas recusou-se inspirar no “Príncipe dos Humanistas”, tendo até advertido os *compañeros* contra seu ensinamento. Apesar disso, Inácio e seus *compañeros* se “encontravam numa posição privilegiada para participar das correntes de pensamento mais diversas e às vezes mais opostas, do humanismo parisiense à Renascença”.¹¹⁸

E isso teria posteriormente muito mais sentido. Para Lacouture, imersos nesse universo humanista parisiense, os fundadores iriam expressar — ao longo da formação da Companhia — uma nova concepção da transmissão do saber e uma abertura para o mundo que os diferiria das demais ordens religiosas. A partir destes postulados, os inicianos produziram um humanismo muito mais amplo que o da Renascença parisiense, que Lacouture chama de “mundialista”. Este aspecto se desenrolaria principalmente a partir dos eventos posteriores aos feitos de Magalhães e de Colombo, e dos prolongamentos destes com as ações de Xavier e Ricci. As cartas entre Xavier, já em viagem pelo mundo, e Loyola permaneceram como testemunho da “fertilidade do intercâmbio antropológico”, evidenciando o elo e os acréscimos das concepções humanistas aprendidas pelos primeiros jesuítas em Paris e o humanismo “mundialista” da expansão marítimo-comercial.¹¹⁹

Como importante grupo entre os letrados, os religiosos também observarão e frutificarão idéias humanistas. Contrariando o que pensaram alguns autores (Burckhardt e Michelet, por exemplo), não se deve pensar o humanismo como sendo oposto aos pressupostos do cristianismo. Havia uma tentativa de leitura, sim, dos significados culturais do mundo antigo adaptando-a aos preceitos cristãos. Os diversos “renascimentos” medievais, como apontado por Beatriz Domingues, foram tomadas de consciência, mais ou menos nítidas, da herança grega, assimilada de forma progressiva pelo cristianismo.¹²⁰ Isso significa dizer que não há dissociação entre o cristianismo professado na Europa de fins da Idade Média e o Renascimento — refiro-me aqui ao Renascimento ocorrido nos últimos século medievais, o XIV e o XV — que então descortina-se em vários setores da sociedade européia. Mais ainda, o Renascimento torna-se um movimento de enaltecimento dos valores da razão e da observação, sem, necessariamente, exclusão das perspectivas cristológicas.

¹¹⁷RO TSAERT. Apud. LACOUTURE. Ibidem, p.88.

¹¹⁸BERNARD-MAÎTRE Apud LACOUTURE. Ibidem, p.89.

¹¹⁹LACOUTURE, Jean. Op.cit. p.90.

¹²⁰DOMINGUES, Beatriz Helena. Op.cit. 1996b. p.22.

Era, o que poderíamos dizer, uma tentativa de (re)leitura cristã dos preceitos pagãos. E isto esteve presente no mundo europeu desde a Idade Média, não se mostrando uma “novidade” só do século XIV. Já em São Tomás vemos a vontade de se conciliar o dogma cristão com a cultura antiga. Cultura esta que o mundo medieval considerava “como um legado cujo valor não desejava rebaixar”.¹²¹ Mas, almejando uma diferenciação de prisma em relação ao olhar medieval o homem renascentista evoca uma tentativa de distanciamento do mundo anterior ao seu elevando ao máximo a perspectiva antiga, mesmo que consciente ou inconscientemente devesse, e muito, aos preceitos do mundo medieval.

Alguns outros pontos essenciais precisam ser esclarecidos. O Renascimento, como o próprio nome diz, acabou sendo percebido como o momento na cultura europeia em que mais se tentou “trazer de volta” o mundo antigo clássico. Mas há que se pensar o que isto pode significar e até que ponto realmente faz sentido esta afirmação. O Renascimento acabou mesmo por superar o mundo clássico, segundo Garin, “no momento em que se contemplou de frente, como algo separado e distinto”.¹²² Para este autor, entre o antigo e o novo estão aqueles séculos de meditação em que cada elemento do pensamento foi discutido e analisado exaustivamente. E é aí que entra a referência e o elo com o mundo medieval: “A escolástica não se pode recolher sob o signo da tentativa de assimilação da filosofia grega, que culminou na derrota reconhecida de uma ruptura irremediável entre fé e razão; e nem sequer pode ser interpretada como uma transfiguração e integração ou, se se quiser, uma restauração do natural através do sobrenatural”.¹²³

Pelo estudo da primeira geração dos jesuítas podemos perceber os meandros que envolvem esses missionários com o movimento humanista. A maior parte dos jesuítas da primeira geração podia falar e escrever o latim num estilo humanista, chegando a convencer-se, “hasta cierto punto, de la existencia de una relación intrínseca entre la *Christianitas* y el programa de autores clásicos, que los humanistas proponían para la educación formal en las escuelas secundarias”. O movimento humanista influenciaria os jesuítas de forma penetrante e profunda “a través de las escuelas secundarias basadas en principios humanistas que los jesuitas abrieron a partir de 1548”.¹²⁴

O tomismo ou neotomismo expressado pelos jesuítas tornar-se-á uma das diferentes formas de renascimento, ou “renascimentos” – como nas palavras de Beatriz Domingues e

¹²¹CORVISIER, André. *História Moderna*. p.51.

¹²²GARIN, Eugénio. *Idade Média e Renascimento*. p.25.

¹²³Ibidem, p.25.

¹²⁴O’MALLEY, John. Op.cit. p.312.

Henrique Vaz.¹²⁵ Pela lente das proposições de Santo Tomás, os jesuítas lerão seu tempo. Isto se tornará nítido, como destacarei num capítulo posterior, quando pensamos, por exemplo, nas perspectivas acerca de uma filosofia natural que se constitui entre o pensamento jesuítico no contato com o Novo Mundo. De bases aristotélicas, a leitura tomista acerca da natureza dará bons frutos entre as propostas dos Soldados de Cristo. O humanismo jesuítico terá bases nesta proposição, o que não o afasta do movimento humanista como um todo. Muito pelo contrário, esta será uma das principais leituras cristãs do mundo no alvorecer da Era Moderna.

4. Da modernidade jesuítica e da modernidade ibérica

Jamais foi meu propósito levar a cabo um exercício de construção de modelos, patologia, de determinismo cultural ou de pedantismo, mas simplesmente ver se a civilização ibero-americana, que evidentemente possui identidade histórica, tem alguma mensagem para o nosso mundo moderno.¹²⁶

Richard Morse

Seguindo a trilha de pensamento acima enunciada, para Beatriz Domingues não haveria necessariamente dissociação entre “Renascimento” e tradição “Aristotélico-tomista”.¹²⁷ A Ibéria não teria se furtado de contatos com as idéias do renascimento humanista simplesmente por ter optado (analisando-se a maioria dos movimentos intelectuais do início da Idade Moderna) por um referencial neotomista. Segundo esta perspectiva, a especificidade da Modernidade Ibérica deve ser entendida pela análise e compreensão do seu período formativo, ou seja, sua Idade Média e seu Renascimento. Nessa concepção, a Ibéria do século XVI é percebida como muito mais do que puro medievalismo. Também encontramos lá, convivendo com elementos medievais, aspectos que a vinculam a um desenvolvimento cultural moderno. Em sua pesquisa, Domingues relata a “presença da valorização da experiência direta e de uma visão existencial do homem pelos humanistas, uma concepção moderna de Estado” e outros elementos, que, apesar de uma visão mais ortodoxa não destacar, seriam fatores que ligariam a Ibéria à Modernidade e, desta forma, não excluiria da Península o movimento humanista.

De acordo com as proposições de Domingues, a complicada coexistência de elementos modernos e medievais teria dado margem às especulações sobre a própria

¹²⁵ DOMINGUES, Beatriz Helena. Op.cit. 1996a; VAZ, Henrique de Lima. Op.cit.

¹²⁶ MORSE, Richard. Op.cit. p.16.

¹²⁷ DOMINGUES, Beatriz Helena. *Tradição na modernidade e modernidade na tradição*. 1996a. p.52-53.

possibilidade de se falar de um “Renascimento Espanhol” ou Ibérico. E esta seria a forma de “entrada” da Península no movimento da modernidade. Por um lado, há toda uma linha de pensadores alemães, e que inclui um espanhol, Ortega y Gasset, negando a existência de um Renascimento na Península. Já por outro lado, há uma outra tendência, ilustrada por Abellán, que enfatiza o contrário, ou seja, “a inegável ocorrência de um Renascimento na arte, literatura e história”.¹²⁸

A partir da descoberta da América cronistas e historiadores das Índias “plantearam novos problemas físicos, naturais, estéticos e antropológicos”. Isso teria dado suporte para a inclusão da península, mesmo que *à maneira ibérica*, no movimento da modernidade.¹²⁹ Nessa região, no período do século XVI, os aspectos claramente modernos teriam convivido e estariam em constante conflito com os medievais. Na estrutura de pensamento ibérico, de então, elementos conservadores (escolástica medieval e anti-humanismo) teriam conflitado com elementos abertamente revolucionários (o humanismo cristão e o desenvolvimento da cultura técnico-prática); o que teria se dado não só na Espanha como também em Portugal. Como os demais “renascimentos”, o ibérico teria relido os clássicos – Aristóteles principalmente, mas não exclusivamente – “a partir de uma nova perspectiva histórica”.¹³⁰

Na estrutura de pensamento humanista renascentista houve a introdução de uma nova relação com a tradição intelectual. Através desses humanistas disseminou-se a possibilidade de se admirar e se criticar um clássico *simultaneamente*.¹³¹ A presença constante de referência a textos clássicos entre as obras dos jesuítas ibéricos ilustra bem esta tomada de posicionamento. Em outro pólo, um importante aspecto do Renascimento e que estaria presente no contexto ibérico era a “valorização da experiência”. De acordo com Maravall teria sido exatamente por “sujeitar-se demais à experiência”, e não por desprender-se dela na formulação de generalidades indutivas, que o Renascimento Espanhol não teria alcançado as conseqüências de ordem científica que poderiam ter sido extraídas das reflexões de um Gomes Pereira ou um Francisco Sánchez. Vejamos o que diz Maravall: “Efetivamente, este excesso de empirismo – que de tal pode-se qualificar a atitude do escritor espanhol no século XVI – foi seguramente a causa de que não se desenvolveu devidamente a ciência entre nós, porque é hoje bem conhecido que a ciência moderna não se constrói deste dado empírico, senão a partir da teoria que é seu capitão segundo Galileu”.¹³²

¹²⁸DOMINGUES, Beatriz Helena. 1996a. p.52-53.

¹²⁹Ibidem, p.53.

¹³⁰Ibidem, p.56.

¹³¹Ibidem, p.57.

¹³²MARAVALL. Apud Ibidem, p.66.

De acordo com Domingues, “tomada esta afirmação em sentido contrário, se explicaria o fato do Renascimento Espanhol ter escrito sobretudo História”. Ao escrever História – como testemunho eminentemente da experiência humana – o escritor pode considerar-se inserido no que está escrevendo. E, com isso, a maioria das obras historiográficas do período iniciam-se com a advertência: “yo escribo lo que he visto y conocido”. Ou, pelo menos, a partir do que lhes foi contado por testemunhas oculares dos episódios.

Aos poucos o ter visto irá se sobrepor ao ouvi dizer, mas em fins do século XVI, entre os escritos jesuíticos sobre a América, ainda vemos a alternância destas duas tipologias narrativas básicas. O que cabe ressaltar aqui é que tendendo à descrição histórica, os escritos ibéricos do renascimento cristão encontrarão “bons refúgios” na descrição da natureza. Afinal, a descrição do mundo natural da paisagem do Novo Mundo possibilitava ao escritor a concatenação de imagens já vistas, possibilitando a utilização tanto de referenciais já existentes quanto da necessidade de acomodação dos novos elementos ao já conhecido, possibilitando tanto a valorização do ver quanto do ouvi dizer.

Descrever a natureza, no caso aqui a do Novo Mundo, torna-se elemento importante para muitos homens que para cá se dirigem no século XVI. Descrição esta que podia ou não conter o contado direto do narrador com o elemento descrito. O “homem que para lá se dirige relata a sua experiência pessoal frente aos fenômenos naturais e humanos com os quais se depara”.¹³³ Preceitos antropológicos embrionários – que discutiam a vida e a sociedade dos povos extra-europeus – e aspectos da “descrição da natureza” em que agia este elemento humano aliavam-se como característicos a escritos ibéricos dos séculos iniciais da Idade Moderna na Ibéria.

Nada disso fere a religiosidade cristã a qual pertenciam os homens que descreviam a “nova natureza”. De acordo com Domingues, a nova espiritualidade dos padres jesuítas teria destoado daquela prevalecente nas demais ordens, uma vez que “as rezas comunitárias e as longas funções litúrgicas foram reduzidas a um mínimo”.¹³⁴ Sob este aspecto, de forma diferente se comparada às demais ordens, os jesuítas não consideravam que a pura espiritualidade ritualista fosse suficiente na tarefa de conversão. Ao criar uma congregação moderna de padres, a Companhia de Jesus cria novas tarefas e formas de apostolado. Isso requeria certas alterações na “relação entre autoridade e obediência”, as quais deveriam ser mais fluidas que a medieval e capazes de se adaptar à crescente afirmação do individualismo

¹³³MARAVALL. Apud DOMINGUES, Beatriz Helena. Op.cit. 1996a. p.66.

¹³⁴Ibidem, p.76.

ocorrida no século XVI. A experiência de vida e os entraves do cotidiano podiam e deviam remodelar as ações jesuíticas. Os jesuítas compartilhavam com seus contemporâneos a idéia de que o *ouvir* deveria se acompanhar do *ver*.

Essas duas possibilidades narrativas alternam-se na produção letrada dos jesuítas do século XVI no Brasil. José de Anchieta, numa carta que analisarei de forma pormenorizada mais adiante, escreve, antes de relatar o assunto propriamente dito: “O que vou agora referir é admirável, mas unicamente comprovado e verificado por notoria experiencia”.¹³⁵ Já o jesuíta Fernão Cardim esclarece, em meio à descrição dos chamados “homens marinhos e monstros do mar” que “estes homens marinhos se chamão na lingua Igpupiára; têm-lhe os naturaes tão grande medo que só de cuidarem nelle morrem muitos, e nenhum que o vê escapa; alguns morrerão já, e perguntando-lhes a causa, **dizião que tinham visto este monstro**; parecem-se com homens propriamente de bôa estatura, mas têm os olhos muito encovados”.¹³⁶ (grifo meu). Numa mesma referência aos “homens marinhos”, Francisco Soares destaca que: “homeñs marinhos alguns se achão não vi nenhum mas estando eu na baya e pouco tempo matarão alguas”.¹³⁷ Tido como natural ao indígena, os dados são descritos sem nenhuma dúvida pelo jesuíta. Não há rejeição a este elemento, uma vez que mentalidade jesuítica, no caso de alguns escritos jesuítas, vem apta para tal assimilação.

Entretanto, gradativamente, a partir das novas experiências vividas na atividade missionária no Além Mar, os Soldados de Cristo tornar-se-ão também preocupados em relatar o que realmente viram, o *ver* e o *ouvir dizer* se confundem, donde a primeira forma de se obter informações começa a ter mais validade que a segunda. Falando de sua experiência com cobras, Francisco Soares, em outro trecho da mesma obra acima referida, já se torna relator de seus atos: “estando eu na baya foi hum irmão q’estaua nas aldeas a uer huma q’os índios iaõ matar”.¹³⁸

Importa dizer que descrevendo as ações, o cotidiano e o ambiente, os jesuítas irão contribuir para a remodelagem gradativa do pensamento europeu, tanto no que diz respeito ao olhar sobre o outro quanto na visão sobre a natureza em que viviam os povos extra-europeus. Adicionavam a seus discursos as explicações nativas sob diferentes aspectos. Seja incorporando as atividades que envolviam, por exemplo, a cura – em suas expressões rituais e/ou utilização de ervas e produtos naturais nativos, bem como na percepção da natureza –,

¹³⁵ ANCHIETA, José de. *Cartas. Informações, fragmentos históricos e sermões*. p.121.

¹³⁶ CARDIM, Fernão. *Tratados da terra e gente do Brasil*. p.57.

¹³⁷ SOARES, Francisco. *Coisas notáveis do Brasil*. p.25.

¹³⁸ *Ibidem*, p.21.

seja dedicando-se à descrição da natureza aproveitando-se da língua dos gentios para melhor compreensão dos elementos naturais da terra brasílica.

Isso não destoa de um dos elementos básicos que aproximam os jesuítas das propostas renascentistas. Como destaquei anteriormente, cabia ao jesuíta, em se tratando do campo da retórica – tema recorrente entre a intelectualidade humanista – adaptar seu discurso aos sentimentos e necessidades da platéia a que se dirigia o autor. Este era um ponto comum entre a proposta jesuítica com as proposições humanistas. Já mesmo pelos *Exerícicios*, vemos que havia constantemente o aconselhamento de os jesuítas adaptarem “en todos sus ministerios los que decían y hacían a tiempos, circunstancias y personas”.¹³⁹ Neste sentido, a dimensão retórica da pastoral jesuítica transcendia a pregação e o ensino. Já nas constituições, a idéia era identificar como um “dogma” ou “selo” do “nosso modo de proceder”:

Generalmente deben ser instruidos del modo que debe tener una persona de la Compañía, que por tan varias partes conversa con tanta diversidad de personas, previniendo los inconvenientes que pueden intervenir y las ventajas que para mayor divino servicio pueden tomarse, usando unos medios y otros. Y aunque esto sola la unción del Spiritu Sancto pueda enseñarlo, y la prudencia que Dios Nuestro Señor comunica a los que en la su divina Magestad confían; a lo menos puòdese abrir el camino con algunos avisos que ayuden y dispongan para el efecto que ha de hacer la gracia divina.¹⁴⁰

Seriam essas características especiais que dariam suporte para a Companhia de Jesus implementar com grande eficácia os trabalhos demandados pela Contra-Reforma. Havia a necessidade de a Igreja conseguir expandir a outros contextos, adaptando-se aos novos rebanhos, ao mesmo tempo em que mantinha caracteres indelévels à formação cristã papista. Isso teria feito dos jesuítas a “instituição contra-reformista de escopo mais universal”. Importa dizer que

A atuação dos jesuítas, fazendo com que fossem cumpridos os decretos tridentinos, estabelecendo novas relações com os poderes seculares ou estendendo o trabalho missionário a outras terras, desempenhou um papel decisivo na adaptação de antigas instituições aos tempos modernos, articulando-as com novos órgãos governamentais mais apropriados para as novas tarefas que se impunham.¹⁴¹

Como se pode notar, especialmente pelos dois textos jesuíticos acima referenciados, na sua atuação no Novo Mundo esses missionários se interessaram além da conversão também “pelos aspectos geográficos, cosmológicos e humanos das novas descobertas”. Mas

¹³⁹O'MALLEY, Jonh. Op.cit. p.314.

¹⁴⁰Constituições. p.414. Apud O'MALLEY, J. Op.cit.

¹⁴¹DOMINGUES, Beatriz Helena. Op.cit. 1996a. p.77.

deve-se lembrar que mesmo inserindo no movimento da modernidade, a Península não teria presenciado alguns aspectos norteadores desse movimento. Isso é válido principalmente para o século XVII em diante. Para Domingues, a Revolução Científica, realizada a partir deste século, teria colocado em oposição uma “nova epistemologia à medieval”, ou seja, “em lugar do probabilismo e do ficcionalismo característicos da ciência medieval, afirmou o primado da certeza (objetiva e subjetiva)”. Já na Ibéria, esse processo de substituição do critério epistemológico teria sido inexistente. A renovação ocorrida nas mais diferentes áreas não colocou em xeque o probabilismo medieval. O que ocorreu foi que ela apostou na capacidade de “*absorver e conviver* com as novidades que então despontavam”.¹⁴²

Afirmar isso, na perspectiva de Domingues, não impede que possamos encontrar lá representantes das novas idéias – “eles decerto existiram”. O que não encontramos é um “movimento científico forte o suficiente para afirmar a certeza moderna em oposição à lógica probabilista medieval”.¹⁴³ Concluindo, “o que a história da ciência ibérica nos fornece no século XVI seria uma tentativa de se afinar aos novos tempos não abrindo mão da escolástica medieval e do probabilismo”. Assim,

A não incorporação, pela Ibéria, nem da certeza subjetiva da consciência (base da Reforma Religiosa), nem da certeza objetiva amparada na demonstração empírica (base da Revolução Científica), fez dessa sociedade um caso ímpar no panorama ocidental. Uma sociedade envolvida na primeira parte da aventura ocidental, mas que não foi traumatizada por eventos cruciais dessa trajetória, como a Reforma Religiosa e a Revolução Científica.¹⁴⁴

A partir desses aspectos, acabo sendo levado a questionar qual seria então o impacto da experiência do Novo Mundo na “releitura” moderna dos jesuítas? Seria a necessidade do reconhecimento da alteridade – como forma de melhor “catequização” do outro – o elemento deflagrador que teria forçado os jesuítas a adaptarem aspectos da visão medieval aos tempos modernos? Essas inquietações acabariam por nortear a perspectiva dos jesuítas ao longo da presença desses missionários na colonização das novas terras? Penso ser possível responder afirmativamente a estes questionamentos. Ou seja, essa capacidade adaptativa dos jesuítas em relação à alteridade pode e deve ter incluído a visão sobre os aspectos da natureza das “novas terras”. É o que pretendo demonstrar com os escritos aqui selecionados de Anchieta, Soares e Cardim.

¹⁴² DOMINGUES, Beatriz Helena. Op.cit. 1996a. p.77.

¹⁴³ Ibidem, p.80.

¹⁴⁴ Ibidem, p.81.

Mesmo sendo “mensageiros” da palavra de fé, os jesuítas, como representantes de um humanismo “cristianizado” se preocupariam com o “fator humano”, obtendo uma visão “otimista” do mundo, aproximando-se dos “ideais” humanistas. Para O’Malley,

en una organización edificada sobre una red de consultas francas y apoyándose para su éxito en el espíritu emprendedor de sus miembros, el vocabulario autocrático fue ganando cada vez más aceptación. Los jesuitas buscaban la consolación interior para sí y para otros, pero heredaron y promovieron un sistema de razonamiento moral impulsado por la codificación de los pecados. Aunque apoyaban la moral severa de su tiempo, seguían, con todo, a Aristóteles y a Tomás al definir la virtud como um término medio entre dos extremos y participaron en una **revolución de la espiritualidad** por su insistencia en la **moderación de las austeridades** y en el **cuidado del cuerpo**.¹⁴⁵ (grifo meu).

Os jesuítas não ignoravam os preceitos humanistas que então estavam em voga quando da constituição da Companhia por Inácio de Loyola, tendo, de vários modos e graus, assimilado elementos do fenômeno humanista.¹⁴⁶ Não se pode ignorar as grandes influências na formação do pensamento jesuítico, especialmente aqueles do escolasticismo e na literatura religiosa da Idade Média.¹⁴⁷ Porém, como destaca O’Malley, não há como negar a influência também dos preceitos humanistas, conservado ao modo próprio jesuítico, nos escritos e idéias dos Soldados de Cristo.¹⁴⁸ As escolas quinhentistas da Companhia primavam pelo preceito humanista na preparação do filósofo e do teólogo,¹⁴⁹ que, claro, atuaria como um cristão apto a ser líder, levando e perpetuando a fé à glória de Deus.¹⁵⁰

As bases da produção jesuítica, segundo O’Malley, mostram a capacidade que esses missionários possuíam de adaptação aos novos tempos, lugares e circunstâncias, aceitando as instituições tal qual as encontravam.¹⁵¹ Assim, os jesuítas não estavam em discordância dos preceitos modernos, pelo contrário, adaptaram parte desse referencial aos seus “modos de proceder”. Como os humanistas, os inicianos muitas vezes fomentaram uma crítica à visão tradicional de mundo e aos próprios valores perpetuados pela teologia medieval. Textos antigos clássicos nunca deixaram de ser incorporados à produção textual jesuítica, assim como o fizeram os pensadores renascentistas. Novos textos e novas realidades circundantes entravam como constante à vida cotidiana dos missionários. Na formulação do ideário que

¹⁴⁵O’MALLEY, Jonh. Op.cit. p.448.

¹⁴⁶Ibidem, p.312.

¹⁴⁷O’Malley (Ibidem, p.311-324) dedica um trecho de sua obra para discutir sobre a “versão” dos Soldados de Cristo sobre o Renascimento e as idéias modernas no contexto da formação da Companhia de Jesus. Focalizando as percepções jesuíticas acerca de autores como Erasmo e outros renascentistas do XVI.

¹⁴⁸Ibidem, p.324.

¹⁴⁹Os níveis básicos de formação do jesuíta envolvia as humanidades, a Filosofia e a Teologia. Cf. SCHMITZ, Egídio. Op.cit. p.186.

¹⁵⁰Ibidem, p.171.

¹⁵¹Ibidem, p.447-448.

marcaria a produção intelectual jesuítica reuniam-se, como num triângulo, três pontos essenciais: o tomismo, o humanismo e a tradição religiosa medieval. Pois, como nos lembra O'Malley, “el escolasticismo y el humanismo ejercieron poderosa influencia en los jesuitas, pero la literatura religiosa da Edad Media, anterior y posterior, fue, al menos, igual de importante”.¹⁵²

A combinação de tomismo e humanismo foi fundamental para que os jesuítas tentassem dar conta de responder à problemática do Novo Mundo. A “descoberta de um novo continente” colocava um problema que ia para além das fronteiras da física: “de onde vieram os homens que habitavam a América?” Essa questão iria assombrar a imaginação europeia por muito tempo, chegando até as preocupações científicas hodiernas.

Para tentar solucionar o problema de se explicar a América, todas as características visíveis deste “novo continente” precisavam ser compreendidas. É assim que se torna urgente, por exemplo, estudar a fauna, a flora e a população humana daquele mundo novo que desestabilizava o saber tradicional. Perguntas e respostas até então não cogitadas eram colocadas em voga (e “continuaram a ser perguntadas e respondidas até o século XIX, quando se defrontaram uma ‘antropologia bíblica’ criacionista e um evolucionismo neodarwinista”).¹⁵³ E depreendo também que se estende até hoje, como nos mostra o crescimento do *creacionismo* entre os cientistas de hoje.

Francisco Falcon chama a atenção para a possibilidade de pensarmos o tripé Renascimento, Humanismo e Descobrimentos. Pare este autor, os renascentistas, em sua formação humanista, poderiam ser pensados como homens de letras, filósofos e artistas – pensados, num sentido amplo, como “intelectuais”. Já os Descobrimentos teriam sido obra de “homens ligados às práticas das coisas do mar – navegadores, exploradores e mercadores”. Isso nos leva à prerrogativa de que o saber renascentista e humanista vincula-se à palavra, ao texto. E, por outro lado, o saber dos Descobrimentos estaria ligado “às observações e às experiências do quotidiano das viagens marítimas”.¹⁵⁴

Os jesuítas não teriam ignorado esse arcabouço. Percebo a possibilidade de os jesuítas terem tanto inclinação ao referencial humanista e tomista, intelectualizado, voltado à textualização como prática constante, como também serem homens práticos, percebendo o cotidiano a partir de referenciais concretos produzidos em suas ações. O jesuíta Acosta, por exemplo, ao pesquisar as “tradições orais dos ameríndios” chegava em 1590 (em sua obra

¹⁵²O'MALLEY, Jonh. Op.cit. p.324.

¹⁵³WOORTMANN, Klass. Op.cit. p.64.

¹⁵⁴FALCON, Francisco. Op.cit. p.24.

Historia Natural y Moral de las Índias) à conclusão de que possivelmente não tivesse ocorrido o Dilúvio na América; ou que as novas espécies tivessem sido criadas após o Dilúvio e, até mesmo, que os ameríndios fossem não apenas antediluvianos, mas, além disso, anteriores a Adão. “Confessando sua perplexidade, escandalizou boa parte da ‘opinião pensante’ da época”.¹⁵⁵ É a realidade do “novo” dada pela “alteridade” que obriga uma “nova” leitura aos que a presenciam e tentam de forma mais profícua compreendê-la.

Pela primeira vez, a Igreja colocava para o conhecimento uma questão séria para a qual não dispunha de uma resposta já dada.¹⁵⁶ Até então, a teologia solicitava ao “cientista” (que geralmente era também, se não um teólogo, freqüentemente um membro do clero) um “respaldo técnico” para as explicações relativas ao mundo já contidas, em suas linhas gerais, no Gênese: “os fatos, em si, não estavam em questão, e a ciência era secundária, subordinada à teologia”. Mas isso mudaria. A partir dos “descobrimientos” os próprios fatos, relativos tanto à natureza como aos homens, acabavam por contradizer as Escrituras, não sendo possível descartar esses fatos, uma vez que, logicamente, “eles estavam imediatamente disponíveis à experiência”.

Com isso, conclui Woortmann, a perplexidade trazida pelos descobrimientos acentuaria a “relativa abertura da Igreja a novas idéias”, abertura essa que é uma das características do humanismo renascentista e que fez desse momento da história do pensamento europeu uma época de audácias e de ambigüidades. Nas palavras de Savonarola, “a cultura substituiu a religião”.¹⁵⁷ Estando imersos nesse “amálgama”, os jesuítas não negligenciaram essas “aberturas”. O pensamento religioso jesuítico ajudará na compreensão do extra-europeu e, mais ainda, ao tentar “descortinar” o *modus vivendi* dos habitantes das “novas terras”, o jesuíta contribuirá, em aspectos que envolvem uma filosofia da natureza, com a discussão acerca do próprio hábitat da América.

Uma discussão que os jesuítas se esforçarão sempre em procurar provar é uma complementaridade entre o novo que se via e experimentava e a tradição bíblica. Pois, de acordo com o *nosso modo de proceder*, nem mesmo o relato bíblico deveria ser uma “camisa de força” no contato com outros povos e na tentativa de compreensão de outras realidades físicas e humanas.

Concluo que a “modernidade ibérica”, da qual os jesuítas serão importante expressão, aglutinará diferentes elementos e tradições. Esta forma de modernidade ou esta

¹⁵⁵WOORTMANN, Klass. Op.cit. p.64.

¹⁵⁶MINOIS. Apud WOORTMANN, Klass. Op.cit. p.64.

¹⁵⁷WOORTMANN, Klass. Op.cit. p.65.

inserção específica no movimento moderno deve ser vista como uma particularidade da Ibéria. Segundo Barboza Filho, tanto em Portugal quanto na Espanha, o humanismo (podendo ser o de influência italiana ou erasmiana) oferecia o “ambiente inicial, teórico e literário, para a celebração dos “descobrimientos”, possibilitando a “conformação de um programa civilizatório da Ibéria no Novo Mundo”. Isso representaria um programa para a edificação da autoconsciência dos dois reinos.¹⁵⁸

O que ocorre, apesar de algumas perspectivas não verem assim, é que a experiência particular da Ibéria não a isolava dos movimentos, subterrâneos ou não, que provocavam o desmoronamento das antigas visões de mundo. A Península teria se sentido especificamente atingida pela doutrina luterana, cujos princípios contrariavam frontalmente as premissas religiosas que ela havia escolhido para se construir. Assim, não seria de se admirar que tenha buscado dar forma a uma “visão alternativa” àquela dos protestantes, “donde o neotomismo tenha se firmado como seu horizonte teológico e político ao invés do humanismo ou do agostinismo franciscano, ambos parentes próximos do luteranismo”.¹⁵⁹

O neotomismo, que logo foi arrebatado dos dominicanos pelos jesuítas, organizará o horizonte competitivo do catolicismo – da Ibéria – em relação aos protestantes e um programa de reforma do cristianismo romano. Esse programa incluirá a “reconstrução da Igreja enquanto corpo místico visível de Cristo, dispensando a dramaticidade com que os luteranos se lançarão aos temas da separação e da nacionalização das igrejas visíveis”.¹⁶⁰

O legado renascentista aos jesuítas pode ser visto no embate inicial, dado por esse contexto do pensamento europeu, entre religião e ciência. Ou melhor, entre religião e filosofia humanista. Os primórdios da ciência moderna devem muito às formulações elaboradas pelos renascentistas que, por sua vez, confeccionaram parte de suas idéias mediante as necessidades inerentes ao contexto das *novas descobertas*. Afinal, novas técnicas levarão os europeus à superação de seus próprios limites marítimos. O Renascimento vê nascer os primeiros embates entre o discurso religioso e o discurso científico. Não coube a este período, como lembra Woortmann, a realização plena dessa separação, mas certamente seria neste que ela se iniciaria. O Renascimento, de acordo com Woortmann, “é um momento de transição, fundamental para a ciência moderna [...] e para as ciências humanas em particular”. Uma nova cosmologia e uma nova cosmografia passam a ser delineadas.¹⁶¹

¹⁵⁸BARBOZA FILHO, Rubem. Op.cit. p.285.

¹⁵⁹Ibidem, p.286.

¹⁶⁰Ibidem, p.287.

¹⁶¹WOORTMANN, Klass. Op.cit. p.15.

Assim, tanto no pensamento ibérico quanto no jesuítico há leituras que tentam confeccionar um pensamento que adapta preceitos do renascimento, relê a tradição tomista e se remodela a partir das reflexões sobre a prática cotidiana em contato com o novo. Nas formulações deixadas pelos jesuítas, vemos que eles tentaram produzir uma filosofia natural das *novas terras*, sem abrir mão do referencial religioso que traziam em sua bagagem europeia cristã. Os jesuítas, em hipótese alguma é claro, almejavam a separação entre religião e ciência,¹⁶² ou, mais precisamente, entre o discurso religioso e o filosófico-científico. Muito ao contrário, o primeiro sempre foi o discurso norteador, mesmo porque os jesuítas eram membros de uma Ordem religiosa. No entanto, o que se encontra em parte do legado deixado por esses Soldados de Cristo é a tentativa de compatibilização de argumentos filosófico-científicos com prerrogativas religiosas. Essa leitura mostrava-se mais eclética e menos ortodoxa, tanto se comparada aos que bateram de frente com as propostas inovadoras dentro da Igreja, quanto, por outro lado, comparada aos que passaram, principalmente a partir do século XVII, a exigir a separação plena entre ciência e religião. Assim, não endossando o embate, mas tentando incorporar os preâmbulos da ciência a uma flexibilização das doutrinas religiosas, os jesuítas se tornarão exemplos de uma roupagem específica da modernidade europeia, principalmente dentro do contexto ibérico, servindo, como nos lembra Beatriz Domingues, como exemplo da “modernidade-medieval” então constituída na Ibéria.¹⁶³

5. Da produção letrada dos inicianos: entre as cartas e os tratados

Por medio de la correspondência, visitas, exhortaciones y médios parecidos, los jesuítas que marcaran la orientación de la Compañía, Ignacio, Laínez, y sus más íntimos colaboradores, intentaron infundir un esprit de corps entre sus *compañeros* y comunicarles un conocimiento próprio de la Compañía y su modo de proceder. No todos los jesuítas estaban de acuerdo en todos los temas, pero la campana de instrucción, em términos generales, tuvo un éxito notable.¹⁶⁴

John O'Malley

Desta contextualização, surge a indagação acerca da natureza do texto jesuítico em si. Mas, devo lembrar, não pretendo negligenciar a inter-relação, sem a qual não há análise

¹⁶²Devo ressaltar que alguns autores chamam a atenção para a idéia de que é no período do Renascimento que ocorre, pela primeira vez, no pensamento ocidental europeu, a tentativa de separação entre ciência e religião, mesmo que ela ainda não pudesse ser bem sucedida. Cf. WOORTMANN, Klass. Op.cit. p.15.

¹⁶³DOMINGUES, Beatriz Helena. Op.cit. 1996a.

¹⁶⁴O'MALLEY, John. Op.cit. p.401.

plausível, entre texto e contexto na análise de obras escritas.¹⁶⁵ Isto não impede ao analista textual de perceber a natureza própria do escrito a ser discutido por ele. Desta forma, cartas, tratados, documentos oficiais da Companhia e registros eclesiásticos frutos da lide missionária são alguns dos grupos documentais produzidos pelos jesuítas durante o período colonial brasileiro. Os dois grupos básicos de documentos de interesse deste estudo são as cartas e os tratados produzidos pela primeira geração de jesuítas que para cá vieram, na segunda metade do século XVI, nos quais encontramos referências à natureza do Novo Mundo.

No século XV (fins deste) e no século XVI o conteúdo da produção textual dos europeus em contato com o Novo Mundo se enquadra, em geral, na chamada “apoteose do relato das maravilhas”. Esse fenômeno do relato do maravilhoso pode ser encontrado desde o mundo antigo ao fim da Era medieval e tem, na descoberta da América, seu declínio, quando, pouco a pouco, a experiência vai se impondo sobre a imaginação. A conquista da América teria sido o ponto final do percurso de uma representação europeia que relacionava o remoto a zonas de portentos.¹⁶⁶ Com o processo constante de espoliação e efetiva exploração do *novo continente*, a experiência começa a se figurar como ponto-chave em detrimento do imaginário fantástico. Tudo isso imerso numa nova relação a que o europeu se vê obrigado a vivenciar: a “concretude” de suas ações em meio ao *novo*.

Mas o que se quer dizer com o termo “texto”? Esta é uma preocupação de LaCapra ao refletir sobre os supracitados “contextos interativos” a que se deve submeter uma obra escrita. Nesta perspectiva, o texto se apresenta “como un uso situado del lenguaje, marcado por una tensa interacción entre tendencias recíprocamente implicadas pero por oposición contestatarias”.¹⁶⁷ Há diferentes forças e estruturas de pensamento diversificadas podendo agir num mesmo construto textual. Muitas vezes a própria intenção do autor não é tão clara para ele mesmo ao produzir seu texto. Penso que para se destituir a análise do texto desta teia contraditória é imprescindível refletir sobre com que lente o analista de uma obra escrita faz a interpretação do seu objeto de estudo. No que se refere a este estudo, pesa, então, uma reflexão sobre o próprio modo com que se deve pensar o conhecimento histórico, baseado, na maioria das vezes, numa produção textual.

Para Astor Antônio Diehl existe o que ele chama de um núcleo comum quando pensamos o conhecimento histórico. Deste núcleo, poderíamos extrair três orientações básicas

¹⁶⁵LaCapra chama bastante atenção, ao produzir ferramentas analíticas denominadas por ele de “contextos interativos”, para a não dispersão do texto numa análise que envolva a história intelectual. Cf. LACAPRA, Dominick. Repensar la historia intelectual y leer textos.

¹⁶⁶GIUCCI, Guillermo. *Viajantes do maravilhoso*. O Novo Mundo. p.16.

¹⁶⁷LACAPRA, Dominick. Op.cit. p.240.

da história: a “história como processo real; história como disciplina e história como narração”. Para Diehl cada uma destas orientações possui uma caracterização suficientemente capaz de sustentar-se individualmente. Apesar disso, no texto histórico estão implícitas as três orientações, aparecendo com ênfases diferenciadas.¹⁶⁸

Subjacente a esta proposição, o autor em questão reitera que dois sentidos diferentes de história daí decorrem: um no singular e outro no plural. No singular, teríamos a história narrada para reconstruir o passado. Qual seria, então, a tarefa do conhecimento histórico? A reconstrução da “verdade sobre o passado”. Já a problemática que envolve a história no plural torna-se evidente quando esta é “narrada para questionar os fatos passados”. Há, assim, diferentes representações sobre o passado. O que leva a sentença proposta por Diehl: “a tarefa da história é a de reconstituir verdades sobre o passado, quebrando assim ela própria o seu exclusivismo como a representação unicamente verdadeira do passado”.¹⁶⁹

Assim, o olhar que se pode voltar para uma determinada produção escrita pode variar. Ou seja, há diferentes representações sobre um conjunto de produção deixado por um dado período. Isso se aplica diretamente ao nosso caso em análise, ou seja, a produção escrita deixada pelos missionários jesuítas nas terras luso-americanas, donde se pode questionar: os relatos jesuítas são provas irrefutáveis de eventos reais? Como pensar esses escritos?

Esta produção letrada é, sem sombra de dúvidas, expressão das vontades dos missionários em registrar suas necessidades cotidianas, bem como sustentam uma obrigatoriedade por parte dos Superiores da Companhia em exigir que todos os missionários a produzissem. Mas muito além de revelar a intimidade da ação missionária, esta forma de produção escrita deixada pelos jesuítas nos possibilita acesso aos aspectos de dominação e controle sobre as “novas terras” vindas por parte de uma das principais aliadas das coroas ibéricas no processo de colonização, a Santa Sé. Apesar disso, no entanto, forneceram muitas outras pistas e informações que extrapolam tais obrigações.

São fragmentos de um real, construído com múltiplos sentidos, atendendo a uma necessidade centrífuga à Ordem jesuítica. No âmbito formal, por exemplo, João Adolfo Hansen categoriza as cartas jesuíticas da ação missionária em dois gêneros básicos: o *familiar* e o *negocial*. Daí, seguindo a trilha de Hansen, derivariam quatro recortes temáticos amplos. O primeiro faz referência ao *tema do “índio”*, com os subtemas ligados à antropofagia, à poligamia, à inconstância, à falta de Deus, à nudez, às guerras intertribais, às guerras justas, ao aldeamento, à escravidão, aos feiticeiros, ao ensino de orações e à leitura. Um segundo

¹⁶⁸DIEHL, Astor Antônio. *Cultura historiográfica*. Memória, identidade e representação. p.98.

¹⁶⁹Ibidem, p.99.

grande tema refere-se à questão do “*colono*”. Vindo deste as discussões acerca da imoralidade sexual e político-econômica, da questão da “mancebia dos brancos com índias”, da “violência dos coloniais contra índios aldeados e padres, instrumentalização das ordens régias sobre a guerra justa na captura de mão-de-obra escrava ou no extermínio do gentio”. Num terceiro grupo temático, vemos a discussão sobre o “*governo*”, daí decorrendo os subtemas “das medidas administrativas, econômicas e militares da Ordem, os conflitos dos jesuítas com governadores-gerais, como Duarte da Costa, as lutas contra os franceses e o gentio tamoio, os aldeamentos e os castigos exemplares de *karaiba*, pajés tupis do litoral avessos à catequese, e das *santidades*, cultos sincréticos. O quarto e último grande tema discute a questão do “*clero*”. Deste derivariam construções acerca da ignorância e dos maus costumes dos padres regulares: revelam também detalhes dos conflitos “com bispos e das práticas dos inacianos no cotidiano da missão”.¹⁷⁰

Quando pensamos na construção textual das cartas jesuíticas temos tanto que indagar sobre a natureza da estrutura formal desses textos, como pensar na “concretude” da ação inaciana moldada em meio ao *novo* presente na missão. Eisenberg nos dá pistas interessantes para refletirmos neste sentido, principalmente sobre esse segundo ponto. Esse autor nos mostra o quanto da experiência e da capacidade ou tentativa de resolução de coisas concretas, na ação dos missionários jesuítas no Novo Mundo, podem ter influenciado a estrutura de pensamento político europeu. Sob esta perspectiva, não só conseguimos perceber essa atração jesuítica pelo concreto, como também percebemos a plausibilidade de uma via de mão dupla entre a realidade do Novo Mundo e o pensamento europeu a partir do contexto do contato e convívio com o novo continente.

No que se refere à ação jesuítica no Novo Mundo, de acordo com Eisenberg, desde o início os jesuítas parecem preocupados em responder às questões que são deles exigidas pelo novo contexto da catequização dos povos no Novo Mundo. Fazia uma década que os padres da Companhia de Jesus tinham chegado à colônia brasílica,¹⁷¹ e, àquela altura, Nóbrega encontrava-se pessimista quanto ao sucesso de sua missão. Apesar disso, a experiência dos últimos anos em São Vicente, acompanhado do missionário José de Anchieta, servira de inspiração para reformar o empreendimento da “conversão do gentio”. O diálogo que Nóbrega escrevia em Rio Vermelho visava “justificar teologicamente” aquela reforma e, ao defrontar-

¹⁷⁰HANSEN, João Adolfo. *História da Companhia de Jesus*. p.60-61.

¹⁷¹Os primeiros jesuítas que chegaram ao Brasil vieram em 29 de março de 1549 na armada de Tomé de Sousa, primeiro governador geral do Brasil.

se com os princípios da doutrina tomista, que orientava a teologia jesuíta, encontrou uma maneira de explicar aos seus superiores como a sua idéia conformava-se àqueles princípios.

Havia um problema a ser acrescentado: convencer as autoridades seculares da Coroa Portuguesa a participarem daquela reforma. Como Nóbrega já havia sido proibido de comunicar-se diretamente com a Coroa, escreve uma carta a seu superior em Portugal, na esperança de que ela fosse mostrada às autoridades seculares. Nessa carta o missionário descreve como organizar uma “nova instituição missionária”, a “Aldeia”,¹⁷² e como deveria funcionar: os “papéis que deveriam ser desempenhados pelos padres da Companhia e pelas autoridades coloniais”, “a proteção que seria dada aos índios contra os ataques dos colonos, e a polícia cristã (termo que naquela época denotava o conjunto de costumes morais dos cristãos europeus) que seria ensinada aos índios”.¹⁷³

Seguindo a “trilha” desse exemplo enunciado por Eisenberg, vemos que o plano da reforma vingou. E, assim, diversas Aldeias foram instituídas na colônia. Apesar disso, anos mais tarde, um jovem jesuíta recém-chegado à Colônia desafiou Nóbrega com um problema jurídico no qual ele ainda não havia pensado: “e se os índios quisessem vender a sua liberdade e tornarem-se escravos dos colonos? Poderiam os nativos fazer uma opção pela servidão voluntária? No debate sobre a questão, um jovem jesuíta, Quirício Caxa,¹⁷⁴ defende este direito dos índios com um argumento simples, porém ousado: os índios são donos de sua liberdade, e podem vendê-la, se assim o desejarem”.¹⁷⁵

De acordo com Eisenberg, nenhum teólogo tomista havia apresentado este argumento até então. Mas décadas mais tarde ele se tornaria “uma das principais contribuições da teoria política jesuítica às fundações do pensamento político moderno”.¹⁷⁶ Essa é a idéia principal dessa obra de Eisenberg, ou seja, no contexto prático do que fazer para catequizar, os missionários jesuítas acabaram por formular e reformular questões e problemáticas que teriam, posteriormente, servido de bases teóricas para formulações feitas por filósofos, teólogos e pensadores europeus. Seria o contexto prático revelado pelas ações necessárias e urgentes no Novo Mundo que teria dado aos jesuítas papel importante no fomento de questões que estariam no cerne da formação do pensamento político moderno.

¹⁷²Ficava intrínseco a partir daí ao trabalho jesuítico a idéia de “aldeamento”. Reclusos numa determinada área, aldeia, os nativos eram catequizados para viver como cristãos, aprendendo a ler e a escrever, bem como trabalhando na lavoura e na criação de animais. Cf. ASSUNÇÃO, Paulo de. Op.cit. 2003. p.12.

¹⁷³EISENBERG, José. Op.cit. p.13.

¹⁷⁴Catalogado por Serafim Leite em sua obra sobre os jesuítas no Brasil como “professor e pregador”, Quirício Caxa nasceu por volta de 1538 na Espanha, vindo de Lisboa para o a colônia lusitana em 1559. Cf. LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. 1938-1950. Tomo VIII, p.158.

¹⁷⁵Ibidem, Tomo VIII, p.13.

¹⁷⁶Ibidem, p.14.

Não se pode, portanto, pensar a formulação do pensamento político moderno ignorando o que os missionários jesuítas produziram no Novo Mundo a partir do que esse “mundo” os impunha em seus contatos cotidianos. Isto parece ter ocorrido em outras áreas também. Os jesuítas teriam, e muito, contribuído para importantes reflexões da modernidade europeia, em termos de filosofia, filosofia natural e teologia a partir de sua experiência missionária nos primórdios da colonização das terras brasileiras.

O ponto que importa salientar é a união entre o pensamento e a ação na formação de uma dada realidade cultural e nas explicações produzidas sobre ela. No que se refere à estrutura formal das cartas jesuítas, Pécora assinala a sua importância ao analisarmos esse conjunto de obras coloniais.¹⁷⁷ Contudo, este autor discute aspectos das cartas jesuítas pelo viés de sua estrutura formal, não dando grande destaque à ação em si dos missionários. Para ele há uma longa tradição incorporada pelos jesuítas na *ars dictaminis*, ou seja, a arte de escrever cartas. As cartas “devem ser vistas, antes de mais nada, como um mapa retórico *em progresso* da própria conversão”. Isto significa que esses documentos são produzidos como um instrumento decisivo para o êxito da ação missionária jesuítica. Assim, as determinações convencionais da tradição epistemológica, “revistas pela Companhia e aplicadas aos diversos casos vividos, mesmo os mais inesperados, sedimentam sentidos aos roteiros plausíveis desse mapa”. Para esse autor as informações trocadas a partir do Novo Mundo vão demonstrando um caminho que poderia existir. Segundo essa interpretação de Pécora, “antes ou independentemente da andança delas”, próprias da estrutura formal a qual as cartas pertencem. Sob este aspecto “as cartas não testemunham, nem significam nada que a sua própria tradição e dinâmica formal não possa acomodar. Bem ao contrário, os seus conteúdos mais complexos, como o índio ou o jesuíta, ou ainda melhor, o índio do jesuíta são funções estritas dessa acomodação histórica do gênero”.¹⁷⁸

Para Pécora seria no “cerne dessa posição flexível, de adaptação das partes às necessidades da matéria e ao propósito da carta” que a compreensão jesuítica desse grupo de documentos deveria ser pensada.¹⁷⁹ O papel das cartas dentro da estrutura da Companhia de Jesus se evidenciaria segundo três aspectos decisivos: “o da *informação*, o da *reunião de todos em um*; e, enfim, o da *experiência mística ou devocional*”.¹⁸⁰

¹⁷⁷PÉCORA, Alcir. *Máquina de gêneros*. Novamente descoberta e aplicada a Castiglione, Della Casa, Nóbrega, Camões, Vieira, La Rochefoucauld, Gonzaga, Silva Alvarenga e Bocage. p.17.

¹⁷⁸Ibidem, p.18.

¹⁷⁹Ibidem, p.16.

¹⁸⁰Ibidem, p.28.

A formalidade e os parâmetros prévios seriam, de acordo com essa visão, o fator explicativo da natureza da narrativa das cartas jesuíticas. A narrativa jesuítica, assim entendida, não seria “nunca apenas relato de fatos passados ou diagnóstico de uma situação inalterável”. Isso implica dizer que seria, sobretudo, um conjunto de relatos de expectativas de uma história futura. Donde a narração de práticas ou projetos de intervenção da Companhia de Jesus nas coisas do Brasil devem ser vistas “segundo o mandato divino e a colher nelas os frutos católicos esperados”.¹⁸¹

Há, por este ângulo, uma estrutura textual própria ao texto jesuítico que não pode ser negligenciada pelo analista das obras dos inicianos. A esta idéia se complementa a de que ao produzirem os jesuítas tanto reproduziam uma estrutura textual básica – como esclarece Pécora – quanto modelavam sua escrita à luz dos acontecimentos cotidianos. Um exemplo dessa modelagem via os aspectos dos problemas enfrentados no dia-a-dia mostra-se presente no texto de Eisenberg já acima referenciado. Para este autor, a passagem da visão da conversão pela palavra para a conversão por formas mais eficazes, como a cura, seria a prova da dinâmica apresentada pelas cartas jesuíticas.¹⁸² Isso significa dizer que, mesmo recorrendo a estruturas formalizadas mais rígidas e já dispostas no Velho Mundo, os jesuítas assim o fazem sem ignorar o novo em que se encontravam e sem deixarem de agir sobre a realidade que descrevem e intera o mundo intelectual europeu.

A própria dinâmica da nova realidade moldava a todo instante a ação jesuítica. Para esses missionários, as diferenças culturais se traduziam em “diferentes perspectivas de conversão, e o estudo dos hábitos e costumes dos povos descobertos”. Isso acabou gerando a abertura de portas para a produção de uma “nova etnologia comparada, na qual categorias medievais como ‘bárbaro’ foram gradualmente abandonadas”.¹⁸³ Desde as cartas trocadas entre Xavier e Inácio, tomava espaço a tentativa de descrição, compreensão e, obviamente, catequização dos povos inteiramente novos à mentalidade européia.¹⁸⁴ Nesse bojo, embriões de uma filosofia da natureza e embriões do conhecimento antropológico começavam a ser esboçados nos escritos jesuíticos.

A obrigação institucional dos jesuítas de periodicamente escrever para os seus superiores, mesmo que se para fazê-la utilizavam regras rígidas na escrita, não pode escamotear e abrir mão de tentarmos ver nas entrelinhas a relação com a realidade que cercava os missionários. Há toda uma preocupação em descrever a dinâmica cotidiana nas

¹⁸¹PÉCORA, Alcir. Op.cit. p.46.

¹⁸²EISENBERG, José. Op.cit.

¹⁸³Ibidem, p.60.

¹⁸⁴LACOUTURE, Jean. Op.cit. p.90.

cartas aos superiores que estavam na Europa. Escrever, participar ativamente de um mundo letrado, era ponto fulcral na produção jesuítica desde Inácio e os primeiros *compañeros*. Não era um letramento erudito e descontextualizado e isso já ocorria com o fundador da Companhia, pois “escrever era para Loyola um ato comandado por um sentido”.¹⁸⁵

Loyola deixava escritos que serviriam de elo congregacional aos seus futuros seguidores. Os *Exercícios Espirituais* voltavam-se para o ensinamento e acompanhamento. Já as *Constituições* serviam de regulamentação, enquanto as *Instruções* moldavam os membros da Companhia na manutenção da união. Isso sem contar os diários (voltados às especificidades da espiritualidade inaciana) e as cartas, meio de ação e comunicação frente aos mais variados assuntos e situações.¹⁸⁶ Em Loyola a escrita tornava-se a percepção da práxis.¹⁸⁷ Comunicação, ação e registro se reuniam não sendo possível perceber a Ordem sem os missionários envolvidos na produção textual, a partir da ação concreta.

As bases das proposições de Inácio vão desde o referencial tomista medieval até as implicações humanistas cristãs. Um dos grandes impulsos à obra inaciana pode ser visto na *Devotio Moderna*,¹⁸⁸ baseada no “contato particular com Deus e na reflexão existencialista sobre as propostas cristãs”.¹⁸⁹ A *Devotio* pode ser vista como uma forma de reação ao pessimismo que acompanhou o século XIV (a partir de eventos como a Peste Negra e o Cisma do Ocidente). Havia nesse movimento uma ênfase na espiritualidade prática, numa liturgia destituída de fausto excessivo e até mesmo um retorno às fontes cristãs. Desta forma, esse movimento pode ser considerado como o “mais influente movimento espiritual na Igreja do final da Idade Média”.¹⁹⁰

A obra que tipificou a *Devotio* foi a *Imitação de Cristo*. Esta obra, dividida em quatro livros,¹⁹¹ evidenciou a possibilidade de um cristianismo “ascético e prático”, aproximando-se de tendências tanto anteriores como o franciscanismo, quanto posteriores, no caso do calvinismo e do jansenismo. Há autores, como Delumeau, que consideram que a

¹⁸⁵ LONDOÑO, Fernando Torres. Op.cit. p.17.

¹⁸⁶ Ibidem, p.17.

¹⁸⁷ BARTHES, R. Apud LONDOÑO. Op.cit. p.17.

¹⁸⁸ De acordo com Leandro Karnal, “a chamada *Devotio Moderna* tem suas raízes mais profundas na região flamenga, especialmente entre os chamados ‘irmãos da vida comum’, aprovados como congregação em 1395. Deste grupo saiu Thomas de Kemphis, possivelmente o autor da obra clássica” *A imitação de Cristo*. Cf. KARNAL, Leandro. *Formas de representação religiosa no Brasil e no México do século XVI*. p.38.

¹⁸⁹ Ibidem, p.271.

¹⁹⁰ Ibidem, p.38.

¹⁹¹ A primeira parte mostra os “avisos úteis para a vida espiritual”; num segundo e terceiro livros trata-se da vida interior, afastando-se das exaltações místicas da idade Média. Já o último livro trata dos diálogos do “discípulo” sobre o sacramento do altar, “estabelecendo, pelo método racional, o caminho da salvação, principalmente quando o autor negar o que, de fato, afirma: ‘Toda razão e pesquisa natural devem seguir a fê, não precedê-la, nem enfraquecê-la, porque a fê e o amor aqui dominam e operam ocultamente neste santíssimo e diviníssimo Sacramento’.” Cf.: Ibidem, p.39.

Devotio conseguiu aproximar Lutero, Erasmo e Inácio de Loyola.¹⁹² Desta forma, os *Exercícios* deste último refletem essa base mística, apresentando uma proposta de conversão radical e pessoal, afastada da liturgia formal e ritualista de tradição beneditina.

Havia uma tentativa, que começa, como acabamos de ver, com o fundador da Companhia e seus seguidores, de uniformizar os preceitos dos jesuítas. Um método de ensino, denominado *Ratio Studiorum* fora pensado exatamente neste sentido em fins do século XVI. Essa seria uma base comum de apoio ao trabalho missionário e educacional dos padres jesuítas. As normas prescritas neste documento deveriam ser seguidas em todos os colégios da Companhia.¹⁹³ Deve-se observar que, na verdade, durante o século XVI, foram feitos basicamente quatro planos de estudos ou ordenações denominados *Ratio Studiorum*.¹⁹⁴

Essa perspectiva de ensino deve ser vista em concomitância com a pedagogia expressa nos *Exercícios*. Há nesta última uma pedagogia da “personalização do processo”. Isso significa que há uma exclusão da idéia de um molde único no qual todos deveriam ser vazados. Há nela, como pressuposto, por parte do educador, o empenho em conhecer aquele a quem se pretende auxiliar. Assim, conhecer o outro é “saber como é que o passado o levou a tornar-se aquilo que é hoje. Também é compreender o desejo que o anima e o futuro a que aspira”.¹⁹⁵ Do conhecimento do “outro” ou mesmo junto a ele, nasce entre os jesuítas uma necessidade de descrição das terras em que habitavam os nativos extra-europeus e serviria para a expansão dos preceitos cristãos, via perspectiva tomista, em consonância com uma cultura humanista letrada.

Dentre as cartas jesuíticas, este estudo focaliza sobremaneira os escritos deixados por Anchieta. Considerado um dos mais importantes e profícuos jesuítas em atuação pela colônia brasileira, Anchieta deixará inúmeros escritos. O escrito básico que nós analisamos entre as cartas jesuíticas é a missiva redigida por Anchieta – que recebe a incumbência para fazê-la por parte de seu Superior, Nóbrega – *Ao Padre Geral, de São Vicente, ao último de maio de 1560*. Pela visão do “historiador oficial” da Companhia de Jesus no Brasil, este seria o primeiro documento importante que trata “de animais, plantas e outras cousas notáveis” da

¹⁹²DELUMEAU, Jean. Apud. KARNAL, Leandro. Op.cit. p.39.

¹⁹³BORTOLOTI, Karen Fernanda da Silva. *O Ratio Studiorum e a missão no Brasil*. p.1.

¹⁹⁴Foram, desta forma, enunciadas das seguintes *Ratios*: “a primeira foi obra de Nadal, primeiro reitor do colégio de Messina. A segunda, de Aníbal du Coudret, terceiro reitor do Colégio Romano. A terceira, de Diego de Ledesma, prefeito de estudos do Colégio Romano. Houve ainda uma outra, ao menos começada, de Francisco de Borja”, não contada por não ter sido publicada. Uma quarta, “e definitiva, foi a de Aquaviva, quarto Geral da Companhia, unificador e promulgador oficial da *Ratio Studiorum*”. Cf. SCHMITZ, Egídio. *Os jesuítas e a educação: a filosofia educacional da Companhia de Jesus*. p.63.

¹⁹⁵THOMAS, Joseph. *O segredo dos jesuítas: os Exercícios Espirituais*. p.15.

capitania de São Vicente.¹⁹⁶ Outras cartas de jesuítas que também escreviam da colônia brasileira no século XVI igualmente serão aqui analisadas. Dentre os produtores destas destacam-se os padres Ambrosio e Antonio Pires, que, como Anchieta, deixaram referências à natureza da terra brasilica.

Há ainda um outro grupo de produção escrita deixada pelos jesuítas que não se enquadra como cartas. Como no texto de José de Acosta, referenciado na introdução, no contexto da colonização, ou fora dela, mas a ela se referindo, os jesuítas compuseram tratados, gramáticas, ensaios e outras obras com formato de livros. Nestas obras, os inicianos apresentavam ao possível leitor informações mais densas, muitas vezes mais detalhadas e em maior número de laudas do que as descritas nas cartas. Desta forma, os jesuítas estiveram imbuídos de compilar obras de intensidade tanto numérica quanto teoricamente embasadas, com preceitos que englobariam os diferentes aspectos enumerados acima por Hansen¹⁹⁷ presentes nas cartas, mas que deveriam – por consistir em tratados e obras de maior densidade – servir de panorama mais completo, no sentido de compilações gerais e manuais, às atividades e percepções da colonização empreendidas nos “novos domínios”.

Neste sentido, os tratados possuem características que ora os aproximam das missivas ora dão-lhes peculiaridades próprias. Grosso modo, os tratados são tentativas de compilação de informações geralmente mais extensas do que as cartas. Pelo texto dos tratados podemos perceber que estes relatam peripécias vividas no Novo Mundo, bem como almejam discutir um número maior de informações sobre determinado assunto, direcionados a um público mais amplo; discutem a história da atuação europeia numa determinada região ou em todo o território conquistado até então; apontam características do meio físico e ambiental; detalham as possibilidades de plantio das terras descritas, como também os elementos naturais existentes e seus benefícios ou não para o uso europeu. Além desses atributos, também vemos tratados que descrevem os costumes e os modos de vida dos nativos, os “negros da terra”. Segundo Serafim Leite, tal gênero de escritos, “que exigiam tempo e vagar, não podia provir dos superiores, ocupados e absorvidos no ofício de governar”.¹⁹⁸ Seus produtores não estavam, no momento da confecção de seus tratados, ocupando cargo de Superior na

¹⁹⁶De acordo com Serafim Leite, esta carta foi traduzida para o italiano em Veneza já no ano de 1562, numa compilação que recebeu o nome de *Nuovi avisi delle indie di Portogallo*, vindo a ser reimpressa posteriormente em latim e português. Cf.: LEITE, Serafim. *Breve história da Companhia de Jesus no Brasil*. 1549-1760. 1993. p.215.

¹⁹⁷HANSEN, João Adolfo. Op.cit.

¹⁹⁸LEITE, Serafim. Op.cit. 1993. p.215.

Companhia, mesmo que Cardim – autor de um dos principais textos aqui analisados –, por exemplo, viesse a ocupá-lo em momento posterior.¹⁹⁹

No período em que foram escritos, ter acesso aos tratados era possibilidade de se conhecer melhor o novo meio em que o europeu começava a construir suas novas possessões. Subdivididos em itens, os tratados facilitavam a leitura por parte do leitor, colocavam em relevo, de forma didática, características detalhadas de apontamentos utilitários e curiosidades das novas terras. Dirigindo-se a um público mais amplo, esperava-se dos tratados a possibilidade de um número de leitores muito maior do que das cartas. De estrutura textual direta, os tratados tentavam convencer pela fidedignidade das informações, que eram embasados ora na observação direta dos eventos narrados pelo escritor ora na reprodução de informações de alguma testemunha que garantia a existência do fenômeno descrito. Dentre os textos jesuítas analisados por mim o que enquadra nesta perspectiva de produção de tratados é o texto deixado por Fernão Cardim vindo a ser editado sob o título de *Tratados da terra e gente do Brasil*, do qual analiso a primeira parte, intitulada pelo jesuíta *Do clima e terra do Brasil*. Outro texto também redigido em forma de tratado, no período do século XVI, e também aqui abordado, é o de Francisco Soares, intitulado *Coisas notáveis do Brasil*.

¹⁹⁹Fernão Cardim ocupa o cargo de provincial entre 1604 e 1609. Após retornar de Flandres, vindo da Inglaterra (onde havia sido mantido preso, após ter sido capturado por corsários ingleses), Cardim desembarca em Lisboa, em 1604, chegando à Bahia em 30 de abril. Assim notifica Leite os afazeres principais de Cardim enquanto Provincial: “Sendo Provincial promoveu as missões nos extremos do Brasil ao Norte, com a ida dos Padres Francisco Pinto e Luiz Figueira à Serra de Ibiapaba, a caminho do Maranhão; ao Sul, com a missão dos Padres João Lobato e Jerônimo Rodrigues, aos Carijós nas fronteiras do actual Estado do Rio Grande do Sul. Também lhe deve a criação do primeiro Engenho de Açúcar da Companhia em terras do Colégio da Baía. E como homem de bom conselho foi confessor do Governador D. Francisco de Sousa”. Cf.: LEITE, Serafim. Tomo VIII. 1938-1950. p.5-7.

Capítulo II

As primeiras gerações de jesuítas em contato com o Novo Mundo:

textos, adaptação e filosofia natural

Foi assim que, até a hora presente, os jesuítas, graças a sua perseverança e a sua capacidade de adaptação, conseguiram manter-se firmes no meio de tôdas as atribulações e vicissitudes.²⁰⁰

René Füllöp Miller

No intuito de se perceber como os jesuítas descreveram as terras da América portuguesa em que estiveram encarregados de catequizar, há que se imaginar o pensamento desses inacianos não somente como fruto de mera transposição de tradições européias – seja tomista ou mesmo humanista –, nem muito menos como portador de uma alteridade capaz de o tempo todo incorporar a visão do nativo em seus discursos. Como, então, perceber a contribuição dos Soldados de Cristo com seus escritos sobre a natureza e terra brasílicas sem maniqueísmos e reducionismos? Num primeiro momento, tento resolver esta problemática discutindo a própria forma como o historiador das idéias e/ou analista textual devem perceber um determinado construto textual para, a partir daí, refletir sobre a produção textual específica dos jesuítas.

Inserindo a problemática do pensamento jesuítico num dado contexto, percebo os inacianos como imersos no processo de Ocidentalização, que vai muito além da atuação desses missionários como catequistas e representantes da Igreja romana. Mais do que atores importantes neste processo, os jesuítas mostraram-se tanto influenciadores quanto influenciados pelo mundo em que atuavam; mostravam-se tanto transportadores/transmissores de pensamentos europeus transplantados ao Novo Mundo, quanto capazes de incorporar a capacidade explicativa do nativo em seus discursos.

Isso me levou a pensar a atuação intelectual dos jesuítas como portadores de uma visão miscigenada, compondo escritos que nos mostram tanto um arcabouço filosófico-cristão

²⁰⁰MILLER, René Füllöp. *Os jesuítas*. p.431.

como capazes de incorporação de elementos nativos necessários à produção de um discurso que desse conta de “reduzir” a natureza brasílica e torná-la inteligível ao intelecto europeu. Sob esta ótica fica mais claro entender as atitudes e formas de concepções dos inacianos em contato com a terra brasílica. Atuavam respondendo as mais diversas situações ora utilizando-se de um referencial eurocêntrico – discurso colonizador e dominante, que também se baseava numa releitura do tomista à luz de um humanismo cristão – ora tentando incorporar o discurso do outro – o discurso nativo e sua visão sobre a terra que era seu hábitat. Confeccionavam, desta forma, uma filosofia natural mestiça.

1. Os inacianos, seus textos e a Ocidentalização

Un hombre se define más por lo que cree
que por lo que piensa.²⁰¹
Octavio Paz

Dos textos jesuíticos: entre a ficção e a descrição da realidade

Como todo texto a produção letrada dos jesuítas exige estratégias de leituras.²⁰² Estas estratégias giram em torno de artifícios de leitura como a língua ou linguagem do período e do autor, os fragmentos que podem não ter sobrado do texto completo, as incorporações realizadas por editores ou copistas em suas adaptações aos contextos de publicações, as incoerências que podem ter se perdido devido à mudança temporal, principalmente quando falamos de grandes recortes temporais.²⁰³ Como se pode perceber, são muitos os problemas enfrentados pelo historiador ou pelo estudioso de épocas passadas ao analisarem vestígios textuais de tempos remotos.

Dito isso, com que artifícios podemos perceber os relatos jesuíticos? Como não destituí-los de sua força narrativa? Como não ignorar traços e fragmentos do real presenciados pelos atores que os redigiam, sem deixar de pensar em seus trechos imaginários? Como não reduzi-los a meros exemplos de catequese e colonização das novas terras, servindo apenas de justificativa para o controle e domínio do outro (seja ele o nativo, o escravo trasladado ou a própria natureza a ser dominada em função da expansão marítimo-comercial)?

Um ponto a ser pensado é que os textos nos colocam, como quaisquer outros, a questão da diferenciação entre história de ficção. É neste sentido que Pesavento mostra com

²⁰¹ PAZ, Octavio. *Sóror Juana Inez de la Cruz*. p.12.

²⁰² PESAVENTO, Sandra Jatahy. *Fronteiras da ficção: diálogos da história com a literatura*. p.34.

²⁰³ Como também pensar acerca dos “contextos interativos” formulados por LaCapra. Cf. LACAPRA, F. Op.cit.

seu texto, questões importantes para análise textual. Ao discutir a relação entre o texto histórico e texto ficcional, esta autora nos remete a obras de escritores da Antigüidade clássica. Destaca que Aristóteles estabeleceu tanto a história como a poesia/literatura como narrativas, isto é, “seqüência articulada de ações representadas”, sendo que “a narrativa histórica pertence, para ele, ao mundo do que aconteceu, enquanto que o domínio da ficção corresponde ao relato do que poderia ter acontecido”.²⁰⁴ Assim, mesmo que a narrativa histórica fique ao lado do real acontecido, do verdadeiro, a visão aristotélica “não confunde o que passou com o seu relato, pois, entre ambos, se apresenta um discurso articulado que se coloca no lugar do que existiu”. Isso é o que se deve ter em mente quando se têm textos como os relatos jesuítcos como foco principal de estudos: não ignorar a existência de uma atividade da voz narrativa que organiza o acontecido, ordena os acontecimentos, apresenta o conjunto dos dados para o leitor/ouvinte.

Pesavento define ficção como a ação ou efeito de se “colocar no lugar de”, ‘dar o efeito de real’,”. Desta forma, seria o relato daquilo que se passou longe do olhar e da vida dos ouvintes, criando uma “ilusão referencial”, dando a idéia destes estarem ali presentes, permitindo ao público “imaginar como ‘teria sido’ aquilo que se narra. Ou, então, chamemos simplesmente este ato singular e mágico de representação”.²⁰⁵

Sob esta ótica, podemos perceber os textos jesuítcos sobre a natureza mais do que encaixando-os simplesmente como absoluto real ou ficcional imaginário. É claro que em alguns casos esta escolha é mais óbvia. É o que acontece, por exemplo, com os relatos que falam de seres imaginários, provenientes do referencial medieval europeu (ver exemplos de sereias e outros seres fantásticos presentes na literatura medieval e postergados como legados a vários textos escritos pós “descoberta” da América). Este é, por exemplo, o caso do relato do homem-marinho, presente em textos jesuítcos do quinhentos. Mas mesmo neste caso, já houve analista que deduziu ser este um leão-marinho ou outra grande criatura do mar.²⁰⁶ Mas, contrariamente, como destituir de realismo os relatos detalhados de espécimes de plantas e grupos indígenas que enchem páginas dos textos jesuítcos e nos mostram um esforço descritivo criando uma imagem quase documental nestas descrições e compondo, desta forma, reflexões de uma filosofia natural?

A problemática se torna ainda mais complexa quando lembramos de alguns elementos levantados por Laura de Melo e Souza. Em fins da Idade Média, o *ouvir* valia mais

²⁰⁴PESAVENTO, Sandra Jatahy. Op.cit. p.34.

²⁰⁵Ibidem p.36.

²⁰⁶A este exemplo voltarei no próximo capítulo.

do que o *ver*. Assim, “os olhos enxergavam primeiro o que se *ouvira dizer*”. Mas, aos poucos, talvez fruto dos traumatismos, as evidências da novidade levavam à necessidade de fazer com que ao hábito de *ouvir* também devesse se aliar o hábito de *ver*.²⁰⁷ E, aí, uma “vertigem de curiosidade” invadiria o mundo letrado europeu e os escritos jesuíticos também sofrerão desse “mal”. Como fruto deste período de mudanças na forma de valorização do veículo que transmite a informação, os jesuítas também estarão carregando suas tintas gradativamente mais no que puderam ter contato próprio, mas não se esquivarão de utilizaram-se do *ouvir dizer* quando necessário.

Apegando-se na dificuldade em se estabelecer se haveria ou não contato direto com o evento descrito por parte do jesuíta, uma significativa parcela da produção historiográfica muitas vezes utilizou com clara dualidade a produção escrita jesuítica, bem como boa parte dos relatos daqueles que viveram e escreveram sobre o período colonial, dividindo a análise destes textos em dois pólos básicos: ora com uma desconfiança absoluta, relegando a estes escritos devaneios e provas incontestes do arcaísmo brasileiro (fruto talvez do discurso em prol da modernização do Estado lusitano ocorrida a partir da intervenção de Pombal), ora como objeto perfeito e unânime para se enxergar a realidade histórico-social do Brasil colônia. Melhor seria que tentássemos valorizar a análise textual dos inicianos sem tantas inferências valorativas dicotômicas. E isso é o que almejo aqui.

Voltando ao tópico de discussão, penso ser possível melhor qualificar as idéias acima referidas discutindo sucintamente aspectos sobre as próprias raízes do discurso histórico Ocidental, que remontam à produção letrada grega. A lente pela qual o grego, em especial pelas concepções de Heródoto, perceberia o mundo do passado seria pelos relatos de testemunhas oculares. Estas entrevistas esclareceriam aos historiadores os eventos então ocorridos.²⁰⁸ Mas essa perspectiva, de ter como objeto as “falas testemunhais”, mudaria. Pesavento revela que contra esta perspectiva “entrevística” do discurso histórico proposto por Heródoto, Tucídides, considerado o primeiro historiador aos moldes modernos deste entendimento (Heródoto fora o “pai da história”), enuncia sua repulsa à oralidade e sua desconfiança da memória. Estabelecia-se aí o primado do documento escrito.²⁰⁹ A memória não poderia, desta forma, como o fora pelos enunciados de Heródoto, ser a base através da

²⁰⁷SOUZA, Laura de Melo e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz*. Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. p.21-23.

²⁰⁸O conceito de prova histórica para os gregos envolvia a identificação das provas históricas com os relatos dos fatos. Estes, por sua vez, eram feitos por testemunhas oculares dos fatos. Desta forma, “as provas são construídas pelas narrativas de testemunhas oculares e o método histórico consiste em deduzir delas a verdade”. Cf. COLLINGWOOD, R.G. *Ideia de História*. p.39.

²⁰⁹PESAVENTO, Sandra Jatahy. Op.cit. p.36.

qual o historiador perceberia o passado. Não havia segurança no “ouvi dizer”, pois este não nos levava a certezas: “é algo que poderia ter acontecido, mas não oferece segurança para se saber se de fato aconteceu. [...], é ficção que atrela o passado à versão da fantasia”. O antídoto proposto por Tucídides seria reivindicar a “escrita como meio de fixação dos acontecimentos, fazendo da imutabilidade do escrito uma garantia de fidelidade”.²¹⁰

Deriva daí uma postura que estabeleceu o “primado do documento” no trabalho do historiador, fazendo-o depositário da “verdade do real acontecido”, sendo assumido pelo “racionalismo cartesiano” e atingindo seu ápice no “cientificismo novecentista”. Esta visão, contudo, não destitui a narrativa histórica de problemas como a questão da autoridade do historiador com narrador, como seletor de informações acerca do passado, postulando “um saber prévio – racional, metódico, criterioso – e que interpõe o real acontecido e a versão narrada”.²¹¹ Mas, apesar disso, teria sido assim que muitos estudos desqualificaram a produção jesuítica, pois não conseguiam enquadrar a visão do missionário com estas premissas da cientificidade. E a despeito desta desqualificação do relato jesuítico, a *virada lingüística*²¹² desobrigaria o historiador de utilizar-se das informações trazidas por testemunhas oculares dos eventos descritos.²¹³

O texto histórico comporta a ficção, mas isso deve ser pensado “desde que o tomemos na sua acepção de escolha, seleção, recorte, montagem, atividades que se articulam à capacidade da imaginação criadora de construir o passado e representá-lo”. Pensar na existência de um processo de invenção e construção do texto não significa dizer que “este processo de criação seja de uma liberdade absoluta”. O controle da narrativa histórica está nos arquivos, nos documentos, “pelo caco e pelos traços do passado que chegam até o presente”. Cabe-nos questionar, categorizar, o que já é, em si, uma construção.²¹⁴

Produção letrada jesuítica em meio à Ocidentalização

Os jesuítas do século XVI produziram seus textos em meio às “novas descobertas”, que incorporavam “novos conhecimentos”. Neste sentido, o processo de Ocidentalização – ou

²¹⁰GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Linguagem, memória e história*. p.30.

²¹¹PESAVENTO, Sandra Jatahy. Op.cit. p.36-37.

²¹²PALTI, Elías José. *Giro lingüístico e historia intelectual*.

²¹³Em posições mais exaltadas vemos a tentativa de se colocar a discussão da natureza do discurso histórico estritamente no âmbito do campo da arte. É o que nos mostra, por exemplo, a proposta de Hayden White, que apresenta o texto histórico como um artefato literário, daí mais próximo da arte do que da ciência. Na verdade, White parece estar tentando equilibrar as pretensões do discurso histórico moderno em situar-se somente no campo da ciência, pois para ele, a história estaria fundada “numa percepção mais das *semelhanças* entre a arte e a ciência do que das suas diferenças”. Cf.: WHITE, Hayden. *Trópicos do discurso*. Ensaios sobre a crítica da cultura. p.41; p.97.

²¹⁴PESAVENTO, Sandra Jatahy. Op.cit. p.39.

como nomeia Gruzinski a constituição de um “idioma planetário” –, que imprimia a necessidade de adaptabilidade às novas situações e, desta forma, possibilitava a confecção de um pensamento mestiço. Devo lembrar que a utilização dos termos “novas descobertas/novos conhecimentos” não remete a uma bipolaridade reducionista, mas a um conjunto de fatores que considero imprescindíveis de serem pensados em concomitância. Não há como imaginar como teria sido o impacto das “novas descobertas”, aos olhos europeus, sem que se acompanhe a idéia de acesso a “novos conhecimentos” que a empreitada da “conquista” proporcionou. O Novo Mundo nascia enquanto o Velho remodelava seus referenciais, construindo novos caminhos, que comportassem a explicação para as novas situações.

E, dentro deste contexto, os “descobrimentos” ibéricos, em seus pioneirismos, teriam projetado a Europa para fora do seu quadro continental, revolucionando os conhecimentos que os europeus acreditavam ter sobre o globo desde a Antigüidade. Sem ignorar isso, Gruzinski revela a necessidade de não nos centrarmos nesta visão ibérica desse contexto já que isso só nos levaria à reprodução de uma história carregada de eurocentrismo e, neste espectro, a história dos demais continentes só faria sentido relacionando-a à dos povos da Europa.²¹⁵ Mas também podemos ver que várias *debilidades* apresentavam-se como evidentes ao cotidiano da sociedade europeia desde a “descoberta” da América.²¹⁶ No início da Idade Moderna o homem apresentava-se como “prisioneiro do mundo natural” e, além disso, conhecia esse meio muito mal. Talvez se explique desta forma a “necessidade de certeza”, mas uma observação metódica parece estar ainda longe das perspectivas desse homem do XVI, vendo nessa forma de conhecer não mais do que uma curiosidade. Isso significaria a preferência do homem em raciocinar, “sem se preocupar com o valor das bases desse raciocínio”.²¹⁷ Percebo que essa formulação, mesmo assim concebida, esbarra – principalmente para os homens que se lançam ao novo contexto descortinado na América (seja ele o que vai ao encontro com o Novo Mundo ou aquele que das “novas terras” recebe e tenta processar os novos contatos) – numa necessidade de compreender, para dominar, a “nova realidade”.

Mesmo frente ao panorama no qual classicamente se enquadra o homem do século XVI – ou seja, fraco domínio sobre a natureza, força da tradição, magia e feitiçaria tidos como obstáculos aos progressos da humanidade²¹⁸ – seria na Europa Ocidental que o espírito de

²¹⁵PESAVENTO, Sandra Jatahy. Op.cit.p.97.

²¹⁶André Corvisier aponta inúmeros aspectos sócio-históricos definidores de boa parte das concepções europeias no século XVI e as limitações frente a fatores naturais, fisiológicos, econômicos, sociais enfrentadas pelos homens desse período. Cf.: CORVISIER, André. Op.cit. p.11-23.

²¹⁷Ibidem p.23.

²¹⁸O “movimento social”, como assim considera António Borges Coelho, protagonizado pelos europeus, iniciado no século XV pelos portugueses, seguidos pelos outros ibéricos, e voltado para a exploração dos vários

empreendimento suscitaria os maiores esforços no sentido de superar todo este arcabouço. Foi, contudo, do contato com o outro nas terras d'Além Mar, que o europeu encontraria boa parte das novas “saídas” que o ajudaria compor as bases para seus contextos subseqüentes. E, no que tange especificamente à observação da natureza, levantamentos e apontamentos realizados sob os auspícios do que poderíamos enquadrar como uma filosofia natural servirão para ajudar esse homem dos quinhentos na superação desse fraco domínio sobre a natureza.

Voltando a pensar sobre a movimentação humana e cultural na América pós-descoberta, podemos visualizar o surgimento de uma nova teia sócio-cultural juntamente com as novas sociedades coloniais na América. Os jesuítas são os pioneiros missionários no processo de colonização da Luso-América. É para esta parte do Novo Mundo que os jesuítas pioneiramente se dirigem, coincidindo sua chegada com a colonização efetiva destas terras d'Além Mar. Desta forma, serão importantes atores na confecção destas novas colônias, compondo elementos que formarão uma sociedade não só nova como miscigenada: fruto de elementos trazidos da Europa e sobrepostos, sem apagar parte deles, aos elementos dos nativos americanos. Foi em meio a isto tudo que os inicianos produzirão seus escritos.

Percebo, a partir disso, a necessidade de se pensar a “ponte” e as “conexões” entre o “vetor” europeu e o “vetor” extra-europeu no processo de conquista do “novo”. Neste sentido, Gruzinski soube apontar importantes considerações que contribuíram para que se possa pensar a relação entre o Velho e o Novo Mundo desde os primórdios desse contato.²¹⁹ Sua idéia ou foco principal de análise perpassa meandros que a literatura sobre os “descobrimientos” muitas vezes ignorara. Para este autor, o processo de “mão dupla” desencadeado a partir da chegada e da efetivação da colonização européia na América pós-1492 gerou um movimento que jamais seria interrompido. Híbridações e mestiçagens ocorreriam dos dois lados a partir da Conquista. Europa e América jamais seriam as mesmas após os acontecimentos que envolvem a conquista e a colonização da Era Moderna. A questão é que na formação do “idioma planetário” os processos de mistura se diferenciariam: as híbridações ocorreriam na Europa, enquanto na América o processo era o de constituição de mestiçagens.²²⁰

Contribuinte para o envolvimento do europeu com o outro, o exotismo da realidade americana aos olhos europeus não teria causado apenas perplexidade. Segundo Gruzinski,

continentes, tem recebido diferentes designações desde que esse processo começou. Cf.: COELHO, António Borges. Os argonautas portugueses e o seu velo de ouro (séculos XV-XVI). p.87.

²¹⁹Utilizo aqui basicamente a obra de Gruzinski, já citada anteriormente, que se refere à formação do *pensamento mestiço*. Mesmo tendo como base o México do século XVI, as implicações levantadas por este autor podem claramente servir de norteamento para as reflexões da sociedade lusitana na América como estou tentando mostrar. Cf.: GRUZINSKI, Serge. Op.cit. 2001.

²²⁰Ibidem.

esse exotismo não seria apenas um “fornecedor de clichês”.²²¹ Quando as terras e os nativos escapam por milagre à colonização, à exploração ou à evangelização abriam-se espaços de interstícios que comporiam a possibilidade de uma sociedade e de um discurso miscigenado, possível a partir dos europeus em contato com a nova realidade.

A partir deste raciocínio, cabe questionar inclusive eventos tidos como tipicamente europeus, como o Renascimento. Este conceito com o qual se costuma definir o pensamento, a intelectualidade, as artes, a cultura e diferentes aspectos da Europa de fins da Idade Média e início da Moderna – apesar de fenômeno muitas vezes ter sido visto por muitos como estritamente europeu – é interpretado por Gruzinski como altamente “contaminado” (uso termo meu aqui) por influências da realidade americana que se descortinava ao Velho continente. Desde o Renascimento “os mistérios da grande floresta excitaram todos os imaginários”, fossem de espanhóis, portugueses, franceses, ingleses ou italianos. Na América, os primeiros exploradores procuraram “Amazonas, eldorados e jardins das Hespérides”.²²²

O exotismo encontrado na figura dessa nova cultura ameríndia levou pesquisadores a terem dificuldades em perceber o real âmbito da realidade dos povos d’Além Mar. Isto fez com que a epistemologia, ou filosofia natural de então, se esquivasse de eliminar fantasmas e preconceitos que pairam sobre a análise dos povos extra-europeus. Por exemplo, ao fazer “pouco-caso” das mudanças históricas e pré-históricas que as populações amazônicas conheceram, minimizou-se suas “capacidades de inovação e difusão, ignorando as federações que reuniam as tribos em unidades maiores”.²²³

Desta forma, relacionar textos aos seus contextos é não diminuí-los ou supervalorizá-los, mas sim compor uma possibilidade analítica de não ver uma produção escrita como estanque ao período em que fora produzida, relacionar os textos com os diversos “contextos pertinentes”.²²⁴ A partir dessas e outras reflexões, tornou-se imperativo para mim levantar alguns questionamentos. Como os discursos escritos deixados pelos primeiros atores sociais de origem européia que contataram a América poderiam ter fornecido uma mudança gradativa na visão européia do conhecimento? Como a Europa reestruturava, ora perpetuando uma visão clássica ora tentando dar uma nova visão, a visão de si à medida que se contatava com o outro e com a paisagem em que vivia esse outro?

Os atores sociais que viviam esta realidade servem, hoje, para conhecermos melhor essa mudança em aspectos da estrutura de pensamento europeu, no âmbito econômico,

²²¹GRUZINSKI, Serge. Op.cit. 2001. p.29.

²²²Ibidem, p.30.

²²³Ibidem, p.30.

²²⁴LACAPRA, Dominick. Op.cit. p.239.

político, cultural e religioso. Os jesuítas são fontes privilegiadas para o estudo deste contexto, pois produziram muitos escritos e exerceram certamente forte influência na maneira como a Europa viria a si e os extra-europeus, seja em sua geografia ou modo de vida.

Essa era uma relação expressa numa via de “mão-dupla”. Hoje, diferentes estudos fornecem ricas pistas e luzes sobre esta questão. Isso se deve, em parte, ao surgimento de uma antropologia livre de seu “fascínio pelos povos selvagens”, de uma “sociologia sensibilizada pela mistura dos modos de vida e imaginários”²²⁵ e a possibilidade de se conceber uma história não baseada em preceitos evolucionistas. Desta forma, percebe-se o quanto é importante retomar o valor descritivo e a visão da “nova realidade” impressa nos textos dos primeiros cronistas. Esta produção escrita pode e deve ser percebida como nos apresenta Laplantine, por exemplo, como o embrião de um pensamento científico sobre o outro já nos primórdios das “descobertas”. Nesta perspectiva, o século XVI se mostra como produtor de uma “pré-história” do pensamento antropológico.²²⁶ As diferenças e semelhanças entre o mundo e o homem europeus e o mundo e o homem extra-europeus são âmbitos de discussão privilegiados para a compreensão da constituição desta forma de conhecimento.

Assim, retomando Gruzinski, podemos pensar que por maior que fosse a imposição por parte do europeu de elementos colonizadores frente aos Novos Mundos, estes, por sua vez, também faziam imprimir nos conquistadores elementos da cultura e natureza autóctones.

A heterogeneidade das relações desencadeadas por esse processo dificulta uma compreensão mais apurada do mesmo simplesmente pela narrativa da Conquista e da tentativa de entender a “visão dos derrotados”. Havia uma alta diversidade de protagonistas indígenas e europeus (religiosa, lingüística, física, social etc.). Isto, no caso mexicano, do ponto de vista das relações políticas, leva a tensões que opunham colonizador/colonizado e introduzem uma heterogeneidade ainda mais acentuada pelo choque da derrota. Os poderes locais tradicionais, derrotados militarmente e privados de sua aura ancestral, sofrem uma crise de legitimidade. Já as novas autoridades hispânicas penam para conseguirem se definir e se impor, já “que a Conquista minou toda e qualquer autoridade”. No âmbito do poder do novo soberano, é limitada, para não dizer inexistente, sua influência, encarnado no imperador Carlos V, que reina ora na Espanha ora nos Países Baixos. Assim, as “distâncias oceânicas e continentais atrasam a transmissão das ordens e informações”.²²⁷

²²⁵LAPLANTINE, François. *Aprender antropologia*. p.37.

²²⁶Numa parte de seu texto, Laplantine aponta para a discussão da pré-história da Antropologia estar ligada à descoberta das diferenças pelos viajantes do século XVI e a dupla resposta ideológica dada àquela época até nossos dias, encarando ou “outro” ora como bom ora como mal. Cf. *Ibidem* p.37-53.

²²⁷GRUZINSKI, Serge. *Op.cit.* 2001. p.76.

Destaco essa passagem para tentar elucidar que por todas essas razões índios, negros, espanhóis e portugueses tiveram de “inventar”, dia após dia, modos de convívio e, especialmente, os primeiros, “soluções de sobrevivência”, não só no México, mas por todo o continente. Improvisação, ocorrida em todos os campos, vencendo “a norma e o costume”. E teria sido a partir daí, por conta desse quadro, que se iniciaria o “processo de ocidentalização”.²²⁸ Em outro texto, Gruzinski revela o que ele quer dizer com esse embrião do processo de ocidentalização e/ou globalização.²²⁹ No limiar do século XVI, isso corresponderia ao fato de setores do mundo que então eram ignorados e, por isso, não freqüentados, terem sido postos em contato uns com os outros.

Portugueses estabelecem a comunicação entre Europa e África, e, posteriormente, entre a Europa, África e Ásia. Os ibéricos, em conjunto, fazem interagir e relacionar a Europa com a América, bem como a América com a África, e, assim, com todo o mundo conhecido pelo europeu na época.²³⁰ Nascia a partir daí o chamado “idioma planetário”.²³¹ Momento de passagem do mundo medieval ao moderno na Europa. Esse “idioma” tem raízes no processo de conquista e posterior contato do europeu com as diferentes partes do globo terrestre e vive hoje seu esplendor. O “fenômeno das misturas”, nas palavras de Gruzinski,²³² é que viria constituir o subsídio para a confecção deste “idioma”. Dizer isso parece não explicar muito já que todas as culturas apresentam-se como híbridas e as misturas advêm da própria origem humana histórica. Há, então, no processo de constituição de um “idioma planetário” na atualidade, referindo-se ao “fenômeno das misturas” do início da Era Moderna, um “quê” de banal e de complexo. Tão comum e tão multifacetado, não há como se entender a realidade “global” nos tempos hodiernos sem se referenciar à formação desse idioma. Existem, assim, múltiplas formas de percebermos a formação desse fenômeno.

Diferentes eventos e estruturas de pensamento delineadas a partir da Idade Moderna europeia evidenciam a importância do fenômeno acima descrito. Desta forma, uma das maneiras de percebê-lo pode advir da análise dos textos coloniais produzidos a partir da

²²⁸GRUZINSKI, Serge. Op.cit. 2001. p.78.

²²⁹Gruzinski chama de “primeira globalização” a que precedeu a esboçada na passagem do XV ao XVI. Para este autor, o Islã conseguiu “federar em nome da religião espaços tão díspares como o ex-Império Bizantino, o Magreb, a África negra, o Oriente Médio, a Índia e a Indonésia”; sendo os sábios árabes grandes influentes nesses avanços da navegação de longo curso. Apesar disso, seria a “cristandade ibérica” que tomaria o lugar do mundo muçulmano em 1500. Cf.: GRUZINSKI, Serge. *A passagem do século. 1480-1520*. 1999. p.98.

²³⁰Há toda uma literatura sobre o Brasil colonial na atualidade que tenta verte explicações ao processo de colonização das terras lusitanas na América para o importante elo destas com outras regiões de domínio europeu na África. Daí, deriva a idéia, muitas vezes apagada da literatura tradicional do quão relevante foram as conexões América-África em tempos de colonização europeia. Cf. ALENCASTRO, Luis Felipe de. *Trato dos Viventes*.

²³¹GRUZINSKI, Serge. Op.cit. 2001. p.40.

²³²Ibidem, p.41.

conquista e colonização do Novo Mundo. O texto que agora apresento incube-se de analisar parte da produção escrita deixada por missionários jesuítas como resultado da ação missionária na América, basicamente nas terras lusitanas na segunda metade do século XVI.

Os escritos que dão conta em primeira mão dessa formação de uma consciência planetária quando de sua constituição são, sem dúvidas, os deixados pelos viajantes e missionários que navegaram junto às primeiras embarcações pelas terras do Novo Mundo. Ignorando ou não isso, os personagens que descreviam as novas paisagens e os novos povos ajudarão a compor páginas deste novo caminho da humanidade, permeada pelo idioma planetário. Schneider lembra que os cronistas (como são chamados esse grupo de autores que relataram suas experiências e a de outros que para cá vieram no contexto da conquista) tornaram-se os intérpretes de uma nova consciência planetária advinda do mundo “imaginário e das representações do real, ou seja, da representação europeia do mundo não europeu”.²³³ Esses relatos apresentavam uma observação que garantia um olhar de sentido pendular em relação ao novo que se descortinava: ora positivo, o que deteriorava a visão que se tinha sobre o europeu; ora negativo, o que enaltecia a sociedade europeia em detrimento das nativas americanas.²³⁴ O que se pode notar é que não só sobre os costumes como também sobre a terra em si, haverá esta forma de observação bem característica da história escrita no contexto colonial: a terra/natureza será prova ora de degradação ora de seu cunho paradisíaco.²³⁵

O grupo de escritores sobre o mundo colonial, que elejo aqui como fonte de pesquisa, enquadra-se no vetor que encara o novo contexto muitas vezes como positivo e, mais ainda, como dotado de possibilidades para o homem europeu. Mesmo quando o Brasil já se torna outro Portugal – “este Brasil he já outro Portugal” – os homens podem usufruir daqui com comodidade – “e não fallando no clima que he muito mais temperado, e sadio, sem

²³³SCHNEIDER, Claécio Ivan. A construção da identidade brasileira através do estudo dos relatos de viagem. p.49.

²³⁴Laplantine discute de forma bastante objetiva este verdadeiro movimento pendular. Havia tanto a visão do bom selvagem e, assim, do mau civilizado, quanto, por outro lado, a visão do mau selvagem e, desta forma, a do bom civilizado. Desta forma, “a figura de uma natureza má na qual vegeta um selvagem embrutecido é eminentemente suscetível de transformação em seu oposto: a da boa natureza dispensando suas benfeitorias à um selvagem feliz”. Cf. LAPLANTINE, François. Op.cit. p.46.

²³⁵Sergio Buarque de Holanda não poupa exemplos que norteiam a produção escrita do mundo do contato europeu-novo mundo nos revelando uma diversidade incrível de relatos que compõem o que ele chama de “motivos edênicos” e, desta forma, visões paradisíacas frente às novas terras encontradas por lusitanos. (Cf.: HOLANDA, Sergio Buarque de. *Visão do paraíso*. Os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil.) Outro importante texto neste sentido encontra-se na obra de Guillermo Giucci, *Viajantes do maravilhoso*, já mencionado em nota anterior. Inserindo a descoberta da América como apoteose do relato das maravilhas (que havia começado com os navegantes gregos e intensificado-se no final da Idade Média), este autor revela que o apogeu do maravilhoso coincide com o início de sua decadência, onde a experiência começa a se impor sobre a imaginação.

calmas grandes, nem frios, e donde os homens vivem muito com poucas doenças [...], nem outras enfermidades de Portugal”.²³⁶

Ao selecionar alguns dos primeiros escritos jesuíticos sobre a natureza/terra brasílica alguns apontamentos logo chamam a atenção. De um lado, há uma possibilidade de visualizar uma certa unidade existente entre estes textos: enxergar a natureza aqui existente, incluindo aí seus povos, como local de possível expansão ao cristianismo, como meio de se perpetuar a ação missionária tão louvada por Cristo e seus primeiros discípulos e também necessária à expansão cristã. Por outro, há todo um conjunto de particularidades que envolve cada texto aqui selecionado: autores diferentes, com necessidades variadas, escrevendo para diferentes públicos e sob diferentes formas textuais. Veremos, por exemplo, como já enunciei no capítulo anterior, que os textos jesuíticos aqui analisados são de dois tipos básicos: cartas e tratados. Só aí já existem particularismos que são suficientes para a diferenciação entre os textos em destaque.

Apesar disso, todos representam importantes formas de observação de parte da reação intelectual européia ao encontro entre “dois mundos”. Desse “encontro” nasce o “choque”: deferido pelo contato entre o europeu e o “outro”, entre o europeu e si mesmo, entre o “outro” consigo mesmo via a lente européia e os demais processos de constituição de identidades, a partir da expansão marítimo-comercial modernas. Este “choque” possibilitou uma “guinada” no processo de entrecruzamento cultural de proporções e formas peculiares: “híbridas”, “mestiças”. Ao tentar entender como tudo isso se deu, Gruzinski, numa abordagem reveladora, chamou a atenção para a complexidade da definição da “mestiçagem”. Sendo uma palavra associada a termos como “misturar, mesclar, amalgamar, cruzar, interpenetrar, superpor, justapor, interpor, imbricar, colar, fundir, etc.”,²³⁷ “mestiçagem” torna-se termo impreciso, vago. Tem-se, então, a idéia de que se passa do homogêneo ao heterogêneo, trazendo dificuldades a quem se utiliza do termo. Isso também, para Gruzinski, aconteceria com o termo “hibridismo”. Além disso, o fenômeno da mistura continua presente na vida cotidiana da atualidade e, “multiforme e onipresente, ele associa criaturas e formas que, *a priori*, nada deveria aproximar”.²³⁸ Na busca pela problematização dos conceitos de “mestiçagem” e de “hibridismo”, o autor em questão demonstra a importância de se discutir conceitos como os de “cultura” (tão desgastado por abordagens históricas, sociológicas e antropológicas) e de “identidade”.

²³⁶CARDIM, Fernão. Op.cit. p.66.

²³⁷GRUZINSKI, Serge. Op.cit. 2001. p.42.

²³⁸Ibidem p.43.

Repensando estes conceitos, Gruzinski reflete sobre o “peso” do etnocentrismo no discurso Ocidental que não costuma levar em conta as “mestiçagens”.²³⁹ Clamando pela revitalização do pensamento, o autor chama atenção para a idéia, muitas vezes esquecida, de que as “misturas planetárias” invadiram o cotidiano “europeu civilizado”, lembrando as diferentes possibilidades existentes no mundo das idéias, donde “certamente o ocidental não é mais o universal”.²⁴⁰

Gruzinski chama a atenção para a necessidade de clareza na definição dos conceitos, que contribuiria para que os pesquisadores trilhassem caminhos mais seguros, menos vagos e imprecisos. Ele emprega a palavra “mestiçagem” para designar as misturas que ocorreram na América no século XVI entre “seres humanos, imaginários e formas de vida” vindos da América, da Europa, da África e da Ásia. Já o termo “hibridação”, aplica-se tanto às misturas desenvolvidas dentro de uma mesma civilização ou mesmo conjunto histórico, quanto entre tradições que, várias vezes, coexistiam há séculos.²⁴¹ Vejo a possibilidade da utilização desses conceitos não como fórmula, mas como caminho teórico-metodológico. Para Gruzinski, “mestiçagem” e “hibridação” dizem respeito tanto a processos objetivos, observáveis em fontes variadas, como a construções, conscientizações, discursos e condenações formuladas pelos atores envolvidos nestes processos. No foco de estudo aqui enunciado, esses atores seriam os jesuítas, percebidos principalmente por seus escritos confeccionados por José de Anchieta, Fernão Cardim e Francisco Soares.

Devo lembrar, porém, que a análise de Gruzinski recai sobre o México do século XVI. Apesar disso, percebo que o “choque da Conquista” e o envolvimento no processo de “ocidentalização” não são somente elementos da sociedade mexicana que então surge. Isto também pode ser visto na América lusitana e em toda a América invadida pós-1492. Envolvia-se aí a conquista de almas, corpos e territórios, levando a “misturas” e construções inéditas, “híbridas”, tanto materiais quanto imateriais. E, neste sentido, nas terras portuguesas da América as “vozes” essenciais para percebermos isso advêm dos escritos deixados por numerosos²⁴² e importantes sujeitos desse processo: os missionários jesuítas, que em diferentes contextos e confins se lançaram nesta empreitada. Pelas descrições que eles faziam de nossas terras percebemos a visão que tinham de si e do meio que passavam a viver, ou seja, como tentavam compor a visão do outro. Entendo essa percepção num duplo sentido:

²³⁹GRUZINSKI, Serge. Op.cit. 2001. p.55.

²⁴⁰Ibidem, p.56.

²⁴¹Ibidem, p.62.

²⁴²Dando crédito ao quadro montado por Serafim Leite para explicitar o número e a origem dos jesuítas que atuaram na colônia brasileira, ao longo dos séculos XVI ao XVIII, teriam sido 3.325 missionários da Companhia da Jesus. Cf. LEITE, Serafim. Op.cit. 1938-1950. Tomo VII, p.240.

envolvendo a tentativa de se dar conta tanto dos costumes das *gentes brasílicas* quanto da natureza dessas *novas terras*. Para tal, percebo que os jesuítas não suprimiram a nova realidade às suas prerrogativas já existentes, pelo contrário, adaptaram arcabouços para tentar solucionar problemas práticos: levar a empreitada de catequização, manter a “verdadeira fé” entre os colonos, bem como relatar os benefícios e as dificuldades desta empreitada. Nestes relatos, além destas motivações explicitadas, defrontamo-nos com uma descrição da natureza. Neste sentido, será que nesta tentativa de composição entre o tradicional e o novo emergiu um pensamento de, como a realidade da qual tentarão os jesuítas dar conta, era híbrido, mestiço?

Cartas, documentos régios, tratados e sermões compõem o grupo de fontes escritas deixadas pela Ordem religiosa jesuítica, um grupo missionário letrado, de formação acadêmica apurada. As fontes a que hoje temos acesso estão longe de conterem toda a produção escrita desses missionários: muito ao contrário, lacunas existem e dificultam parte do trabalho. Muitos textos jesuíticos ainda apresentam-se dispersos por diferentes arquivos, tanto americanos quanto europeus, sem publicações ou reedições de fácil acesso. Além disso, há textos não traduzidos do latim para línguas modernas, restringindo também o acesso aos mesmos. Não bastasse isso, a perda de parte dos arquivos quando da expulsão da Companhia de diferentes locais na segunda metade do século XVIII aumentou essas dificuldades. Sem contar que o número de escritos também impressiona, bem como a variedade de arquivos onde os mesmos estão atualmente depositadas em todo o mundo.

Como, então, fazer a triagem documental em meio à produção deixada pelos jesuítas do período colonial? Devo esclarecer que há toda uma documentação deixada de lado aqui, como os estudos da arquitetura jesuítica, das pinturas de suas igrejas e capelas, das imagens produzidas dentro dos *colégios*,²⁴³ referências documentais que contam não só os emblemas de uma história da arte cristã deste período como também da arte moderna em contato com os “novos povos”. Também não me detenho nos famosos manuais de catequese desenvolvidos pelos jesuítas principalmente no intuito de *reduzir* os indígenas, nem nos poemas que tratavam dos mais variados temas entre os inácianos.

Minha leitura se dirige a cartas e a tratados escritos por esses missionários confeccionados no ambiente da Luso-América quinhentista. Novas descobertas impulsionavam novos conhecimentos: surgiam escritos técnicos – como aqueles que se referiam ao campo da astronomia, dando conta da mensuração dos céus na garantia de boa

²⁴³ A obra *As mais belas Igrejas do Brasil* encontra-se como importante referência documental sobre a produção arquitetônica e visual da obra dos missionários não mencionada aqui. Cf. TIRAPELLI, Percival; PFEIFFER, Wolfgang. *As mais belas Igrejas do Brasil*.

navegação – e também reflexões e descrições da vida e da terra “descobertas” – seja ela humana ou não. Imersos neste panorama de aprendizado (do ambiente inovador das descobertas e conquistas), veremos que os detalhes e as descrições das singularidades da *nova* natureza eram apreendidos à medida que os jesuítas se adentravam e/ou se espalhavam pelos territórios coloniais da América, havendo possibilidades de ora aproximarmos um escrito do outro, ora diferenciarmos os escritos jesuítas em suas particularidades. Mas, grosso modo, o que se percebe desse grupo de escritos que aqui proponho estudar é que seus autores mostravam-se ávidos por “mapear”, “conhecer”, “perceber”, “compreender” o outro e as terras em que se efetivaria a catequese.

Para tal empreendimento, os Soldados de Cristo utilizaram-se de diferentes referenciais, todos ajudavam o inaciano a valorizar a experiência. Esta é a fonte que subsidia as descrições jesuíticas dos quinhentos. Diferentemente do pressuposto altamente valorizado pela Revolução científica do século XVII que terá no experimento – reproduzido em laboratório, delimitado pelo pesquisador numa situação artificial sob controle – uma das formas mais importantes de obtenção do conhecimento para os jesuítas é a experiência o referencial básico em que se apóiam seus relatos. Esta, realizada por si próprio e/ou por aqueles que dizem tê-la, será a trilha pela qual o jesuíta traçará seu discurso entre os textos aqui selecionados. E é a modernidade jesuítica que imprimirá a possibilidade de uso constante da experiência que se incorporava ao discurso do inaciano. Sobre a experiência, fosse ela do próprio jesuíta ou de outra testemunha ocular – o nativo ou colono que havia presenciado o fato –, é que se assentariam os relatos jesuítas. Baseavam-se, então, na experiência e não no experimento, este dedicado às pesquisas ulteriores realizadas em laboratório e muito em voga pós-Revolução Científica no XVII.

Neste sentido, de usar a experiência como fonte para os relatos, os jesuítas estariam já no século XVI próximos de idéias como as defendidas por Francis Bacon (1561-1626). Para Bacon, a experiência deve ser a chave da produção do conhecimento científico. Esta concepção de experiência em Bacon o leva a acreditar que deve-se descrever todas as circunstâncias pelas quais passa um fenômeno a ocorrer. Desta forma, cabe ao pesquisador, num determinado momento, observar o fenômeno exaustivamente, no ato ou momento em que ele ocorre, ou seja, *in natura*, como ele se apresenta na natureza. Igualmente importante seria avaliar os casos de não ocorrência do fenômeno, examinando detalhadamente os diversos casos particulares e a relação entre eles. Assim, estaríamos sendo levados à conclusão geral, ou seja, produziríamos o conhecimento. Além deste atributo da experiência, ou seja, chegar ao conhecimento pela indução, Bacon apresenta a experiência como

possibilidade de utilização das forças da natureza para o proveito do homem. Assim, “desvendar o modo como os fenômenos ocorrem significa conhecer as possibilidades de manipulá-los”.²⁴⁴ Neste caso, como também entre os jesuítas, a experiência em Bacon é diferente do experimento. Ela requer contato contínuo com o fenômeno em observação, sem necessariamente levar em consideração situações controladas como as que ocorrem em laboratórios.

Próxima a esta idéia, mas não identicamente recorrendo a ela, a experiência para o jesuíta se basearia na informação dada pelo informante em situação de contato com o evento ou elemento descrito. Contato este que pode ter sido feito tanto por aquele que descreve quanto por parte de uma “testemunha ocular”.

Os escritos deixados pelos missionários – tentando a todo instante não só catequizar/colonizar como também conhecer o “outro” e sua terra, adaptando preceitos religiosos vindos do arcabouço europeu com o exotismo da realidade americana que os cercavam – mostraram-nos o quanto os jesuítas utilizavam a experiência como fonte para seus relatos. E, mais do que isso, apresentam-nos a linha tênue que tentava separar ciência e religião, ou mais precisamente, quando falamos de século XVI, do elo entre conhecimento religioso e filosofia da natureza.

Parto do pressuposto de que o estudo da produção escrita jesuítica ajuda na compreensão da transformação que estaria ocorrendo em aspectos da estrutura de pensamento europeu Ocidental como um todo. Não há como dissociar esta mudança do que produziam os jesuítas. Neste momento, as bases e concepções acerca do mundo e da forma de conhecimento estão sofrendo mutações importantes que dariam o tom, daí em diante, ao mundo europeu. Como ordem religiosa criada para e em função dos preceitos religiosos, os jesuítas produziram conhecimentos que foram muito além das paredes de um pensamento com resquícios medievos, constituindo-se em uma tentativa – fruto da combinação da escolástica com o humanismo cristão – de reconhecer as especificidades das novas terras e delas “colher” bons frutos. Catequese, adaptações, colonização, imbricamentos, mestiçagens, interiorização e conquista espiritual, todos estes aspectos nos remetem à produção jesuítica d’Além Mar, fazendo engrossar o “processo civilizador” do qual a Europa se imbuí a partir do alvorecer de uma nova era.

Os jesuítas participavam, então, desse processo “civilizador” ou, como nos apresenta Gruzinski, da constituição da Ocidentalização. Construíram arcabouços que os diferenciaram

²⁴⁴ABRÃO, Bernadette Siqueira. Op.cit. p.188.

de outros grupos religiosos e intelectuais de seu tempo. Como eles mesclaram os referenciais cristológicos trazidos da Europa aos referenciais locais? Como puderam confeccionar o chamado *noster modus procedendi* distinguindo-se da ação dos demais grupos missionários europeus? Como refletir sobre qual o papel e a participação dos jesuítas na confecção de uma imagem européia sobre o outro e a natureza que cercava esse novo aspecto da realidade? Em todas estas indagações, os inicianos utilizavam-se tanto do tomismo como das novas proposições filosóficas do humanismo: mas em que sentido estes referenciais eram utilizados, quando tratava-se de perceber a natureza brasileira? Penso que a forma como os jesuítas fizeram parte da Ocidentalização seria através da confecção de um pensamento mestiço.

2. Jesuitismo e colonização do Novo Mundo

Dez homens, apenas dez, reúnem-se em Roma mas estão prestes a se espalhar pelo mundo afora, de Lisboa a Goa, de Ratisbona a Yamaguchi.²⁴⁵

Jean Lacouture

Ligados então ao processo de Ocidentalização, os inicianos também estariam presentes na empreitada de colonização das terras lusitanas na América, sendo de forma marcante para a formação social brasileira a presença destes desde os primórdios da colonização. Pensar sobre isto me levou à percepção de que não haveria atuação tão profícua como a dos jesuítas na América colonial, se esta não fosse atrelada a diferentes âmbitos dos Estados ibéricos. A história consagrou os jesuítas como atores de papel imprescindível à atuação luso-espanhola na América. Sob este ângulo, como pensar, então, os meandros da tênue ligação entre jesuítas e Ibéria, principalmente no nosso caso aqui, como se constituía a formação do elo entre os inicianos e o reino lusitano?

O rei D.João III foi o primeiro monarca entusiasta da ação jesuítica nos domínios lusitanos. O português Diogo de Gouveia, então diretor do Colégio de Santa Bárbara, em Paris, aconselhou o monarca português a solicitar frente ao papa a presença dos jesuítas.²⁴⁶ Lançando-se numa nova empreitada marítima de construir não somente fortificações e portos, mas elevar domínios mais permanentes nos territórios conquistados, a Coroa portuguesa não podia abrir mão da ação da Igreja em seus territórios. Mesmo porque a formação dos Estados

²⁴⁵LACOUTURE, Jean. Op.cit. p.109.

²⁴⁶ASSUNÇÃO, Paulo de. Op.cit. 2003. p.06.

Nacionais modernos não prescindem de uma aproximação com o poder religioso. Não havia sentido nos novos monarcas que almejam poderes centralizadores em suas mãos deixarem de buscar apoio no único poder que atravessara a Idade Média num processo de ascensão, a Igreja.

Segundo Falcon, um verdadeiro mecenato manuelino estendia-se a Paris. Nesta cidade, o Colégio de Santa Bárbara será, entre 1520 e 1557, dirigido por três Gouveias.²⁴⁷ E, como vimos, será por intermédio de um deles que o rei português fará o elo com a Companhia de Jesus. Assim, esta torna-se não somente braço direito da Igreja reformadora, como também importante aliada do Estado português em meio ao processo de colonização de seus domínios no Ultramar. Uma das justificativas desse envolvimento “rápido” entre a Companhia e o Estado lusitano diz respeito ao nível de letramento dos integrantes da Ordem, tornando-os, a seu ver, mais aptos ao trabalho de conversão e à educação dos habitantes das regiões da África, da Ásia e da América – regiões sob o domínio do reino ibérico. E, além disso, havia o caráter temporal da ajuda que a Igreja propiciava aos Estados europeus. Diogo Gouveia, um dos Gouveias acima referidos, preocupava-se também com os interesses estrangeiros, em particular o dos franceses, nas terras da Coroa portuguesa. Este Gouveia indica a D.João III a necessidade de cuidar das terras d’Além Mar, antes que outros o fizessem.²⁴⁸

Desta forma, Loyola é solicitado por seu antigo diretor do Colégio de Santa Bárbara, Diogo Gouveia, a enviar alguns missionários às novas colônias portuguesas das Índias orientais. O fundador da Companhia responde que a iniciativa dependia de uma ordem papal.²⁴⁹ Mas devemos destacar que, como constata Serafim Leite, antes mesmo da Companhia ser aprovada oficialmente já em 1538 há correspondência entre Diogo de Gouveia, D.João III e os jesuítas. Provém daí informações sobre a “Fórmula do Instituto” de Santo Inácio, com capítulo referente às missões quer entre fiéis quer entre infiéis. Em 1539 – um ano antes da aprovação final em 27 de setembro de 1540 –, já tinham partido de Roma para Lisboa os padres Simão Rodrigues e Francisco Xavier. Este último embarcaria em Lisboa para o Oriente, com dois companheiros, e o primeiro ficava em Portugal para instituir o Colégio de Jesus de Coimbra, onde se formariam os futuros missionários.²⁵⁰

Acionando o embaixador português em Roma, Portugal pedia a recrutar dos jesuítas para a província ibérica. Havia prerrogativas a serem atendidas: os padres que para Portugal fossem deveriam aprender a língua portuguesa e trabalhariam nos colégios jesuítas nas

²⁴⁷FALCON, Francisco. Op.cit. p.33.

²⁴⁸Ibidem, Op.cit. p.6-7.

²⁴⁹LACOUTURE, Jean. Op.cit. p.110-111.

²⁵⁰LEITE, Serafim. Op.cit. 1993. p.1.

terras lusitanas.²⁵¹ Estava já aí claramente expressa a função educacional da empreitada jesuítica nas terras portuguesas. A criação de colégios atendia a necessidade de uma solução prática para o problema da falta de membros da Companhia. Esta não possuía pessoal suficiente para assumir escolas próprias. Apesar disso, como estratégia, haveria a multiplicação da formação de novos membros, sem grandes investimentos em pessoal e recursos.²⁵²

Ocorria que, no início, esses colégios contribuíam como complemento às aulas dadas nas Universidades. Eram neles oferecidas lições como, por exemplo, repetições dos exercícios escritos, dando complementação às aulas universitárias. Loyola estava sempre à procura de fundadores para os seus colégios. Padre Jaio, um dos primeiros dez “companheiros”, atentava para o problema enfrentado no início da Ordem. Os bispos, no geral, não queriam financiar a formação de sacerdotes, que depois estariam a serviço da Igreja universal e não exclusivamente em suas dioceses particulares. Desta forma, Padre Jaio propõe que a Companhia assumira os seminários dos cleros seculares, podendo vir também os regulares jesuítas serem alunos aí. Aceita essa idéia em 1543 por Inácio de Loyola, a Companhia irá servir-se da mesma, fazendo grande proveito.²⁵³

Na colônia, a formação do futuro jesuíta passava a ser propiciada desde cedo. Apesar de a preocupação com a educação entre a Companhia não ter sido desde o começo direcionada a crianças e adolescentes, esta seria uma atribuição dos jesuítas nas colônias a que eram enviados. Mesmo tendo interesse pessoal na educação deste grupo, Loyola não pensara neste âmbito educacional como um apostolado da Companhia. Sua vontade específica eram escolas (seminários ou escolas apostólicas) para os futuros membros da Companhia, sendo dirigida somente para a formação dos futuros padres jesuítas.²⁵⁴

Mas, rapidamente, os colégios jesuíticos começaram a serem abertos admitindo-se a presença externa à Companhia. O Colégio de Goa, por exemplo, teria sido o primeiro colégio da Companhia para externos. Esta era uma forma eficaz de missionamento, tanto em locais cristãos como em regiões pagãs, como o caso da Índia. Na Espanha, na Alemanha e na Irlanda também haveria presença deste tipo de colégio já na década de 1540, como constata Egídio Schmitz.²⁵⁵

²⁵¹ ASSUNÇÃO, Paulo de. Op.cit. 2003. p.7.

²⁵² SCHMITZ, Egídio. Op.cit. p.10.

²⁵³ Ibidem, p.11.

²⁵⁴ Ibidem, p.12.

²⁵⁵ Ibidem, p.13.

Coimbra tem o primeiro colégio da Companhia fundado em 1542. Nesta cidade, em 1544, o futuro padre da Companhia, Manuel da Nóbrega, já graduado em Direito Canônico, faria votos e tomaria o rumo do Ocidente, participando da fundação do Governo-Geral do Estado do Brasil, em 1549.²⁵⁶ Em prol de uma educação renovada pelos ares de uma Ordem religiosa composta de padres com “bom nível de letramento” e mostrando-se capazes de interagir com os diferentes rincões do império, os elos entre a Companhia e a Coroa portuguesa frutificariam dois séculos de simbiose, que só no XVIII veríamos estancar.

A expansão da Ordem²⁵⁷ coincidia com o momento em que a colonização propriamente dita do Brasil começava a preocupar D.João III.²⁵⁸ A proposta era que os jesuítas seguissem “os mareantes pelo roteiro dos descobrimentos”. Assim, definia Calmon, “eram os padres da Contra-Reforma, amplificadores da Igreja, os ‘argonautas da cruz’.”²⁵⁹ Juntamente com Tomé de Sousa (primeiro Governador-Geral do Brasil) viriam os seis primeiros jesuítas. Durante a década seguinte, a de 1550, a Companhia se faria presente maciçamente na Universidade de Coimbra e contaria com mais de três dezenas de inacianos atuando no Brasil.

A infiltração no território português dava-se em diferentes frentes, tendo como princípio a educação e manutenção da fé cristã, fazendo-se sentir pelo cunho reformador. Os padres jesuítas começavam a fazer fama por sua capacidade intelectual apurada, tendo formação acadêmica muitas vezes superior às demais ordens. Tornavam-se conhecidos e foram escolhidos a participar em Portugal “porque dirigissem e lessem as artes e tudo o mais que lessem os mestres franceses”. Tanto em Portugal como na colônia brasileira, acabaram por possuir o “privilegio de cátedra”. No Brasil, então, “só houve aula particular onde os jesuítas não se estabeleceram: mestres do colégio único, ensinaram, diligente e sistematicamente, à sociedade heterogênea e desagregada desta Nova Lusitânia”.²⁶⁰

²⁵⁶ LEITE, Serafim. Op.cit. 1993. p.1.

²⁵⁷ De acordo com Yazbek, como não houve resultado expressivo nas tentativas de encontrar metais preciosos, os portugueses se dedicaram intensamente à exploração do pau-brasil. Nesta época, “foram erguidas dez feitorias – construções fortificadas para armazenamento do produto e proteção – somente durante as três primeiras décadas de presença. No princípio, os índios foram utilizados na exploração do pau-brasil, trabalhando na extração e no transporte da madeira em troca de objetos que eventualmente lhes pudessem interessar: espelhos, enfeites, tecidos, armas brancas – um tipo de relação que se conhece pelo nome de *escambo*”. Cf. YAZBEK, Mustafa. Posfácio. p.73.

²⁵⁸ É fato conhecido na historiografia o período que vai do registro da chegada da esquadra de Cabral ao Brasil, em 1500, até a terceira década do século XVI, não se ter efetivado uma colonização propriamente dita nestas terras que viriam florescer a colônia portuguesa na América. Nestas três primeiras décadas do XVI a principal atividade econômica foi a extração do pau-brasil, que era adquirido pela via principal da troca com os nativos. FAUSTO, Boris. *História concisa do Brasil*. p.17.

²⁵⁹ CALMON, Pedro. *História social do Brasil*. O espírito da sociedade colonial. p.74.

²⁶⁰ Ibidem, p.74.

Um pouco antes da chegada dos primeiros jesuítas, a partir da década de 1530, a colonização da colônia brasileira dava seus primeiros passos. Em nome da cristandade e do rei começava um processo irreversível. Os colonizadores, efetivando esta colonização, passariam a “tratar os habitantes nativos com bárbaros inimigos do bem e da verdade e, enquanto ocupavam todas as terras que conseguiam, colocariam todos eles para trabalhar como escravos”. Para todos os envolvidos, como vimos anteriormente, as situações no período da expansão eram por demais insalubres. Para os nativos das terras invadidas a situação era ainda pior. Doenças trazidas pelos europeus – como sarampo, varíola, gripe – iriam contribuir para a morte de muitos indígenas.

A ação dos colonizadores colocava em risco de deturpação as tradições e a religiosidade características dos nativos.²⁶¹ A efetiva colonização das terras brasileiras coincidia, como vimos, com a tomada de decisões de manutenção do território sob o jugo lusitano, devido a ameaças, principalmente de franceses neste período. Desejosos de proteção às terras americanas contra estrangeiros a Portugal, os reis lusitanos viram como necessária a presença efetiva nas terras da América. Para isso, implantar povoações era imprescindível e não somente a ocupação militar, como antes era feita.²⁶²

Como administrar as terras brasileiras de forma eficaz? Várias tentativas foram tomadas, até a chegada do primeiro Governador-Geral em 1549. O sistema de capitanias hereditárias viria a ser implantado em 1534. Os donatários recebiam a cessão de suas capitanias pela Coroa portuguesa, como representantes do rei e não como proprietários. Apesar disso, foi comum a não tomada de posse das terras por parte de muitos donatários. Obstáculos não faltariam: falta de dinheiro para desenvolver terras, a própria natureza, além de indígenas e corsários franceses. Tudo competia para a não permissão de uma colonização tranquila. No isolamento devido à distância de Portugal somente Pernambuco e São Vicente seriam exemplos de certa prosperidade.²⁶³

Um dos obstáculos e ao mesmo tempo “salvação” para a ação colonizadora era a presença indígena: servia de mão-de-obra para a empreitada colonial e de resistência à vivência tranquila dos colonos. Uma visão clássica caracterizou a percepção dos indígenas pelos europeus, como sendo pacíficos. Esta percepção pela fragilidade e passividade dos nativos brasileiros – como já pode ser vista, por exemplo, desde Caminha – está visível neste

²⁶¹ YAZBEK. Op.cit. p.73-74.

²⁶² Ibidem, p.74.

²⁶³ Os critérios administrativos eram o seguinte: “os donatários detinham todo o poder dentro de sua capitania, ficando livres para aplicar as leis e distribuir terras. A coroa portuguesa recebia os impostos sobre o que era produzido, monopolizando, dessa forma, a exploração do pau-brasil. Ao final do processo, os donatários ficavam apenas com a vigésima parte do que obtinham com a venda da madeira”. Cf. Ibidem.

trecho: “Andavam todos tão bem dispostos, tão bem feitos e galantes com suas tinturas que muito agradavam. Acarretavam dessa lenha, na maior quantidade que podiam, com muito boa vontade, e levavam-na aos batéis. E estavam já mais mansos e seguros entre nós do que nós estávamos entre eles”.²⁶⁴

Desta forma, ação frente aos nativos mostrou-se, no período de colonização efetiva, uma dificuldade a mais aos colonos que começavam a chegar. A resistência indígena à escravidão era grande. Quando se conseguia o convívio destes como cativos, os nativos mostravam-se de cultura discrepantes ao extremo para facilitar a aceitação dos mesmos perante os colonos. Como integrar o indígena ao projeto colonizador? Mão-de-obra compulsória era a resposta mais rápida, que, por sua vez, não era nem de longe a mais simples. A Coroa necessitava avidamente de braços para a lide colonial, já que os colonos almejavam extensões eficazes a seus braços nas “novas terras”. Como disse, não era, apesar de todo esse interesse, fácil o projeto de incorporação. Mesmo quando entendido como cativo, destituído de vontades próprias, o indígena necessitava de ser pensado como parte do processo. Como lidar com os braços nativos na empreitada colonial?

A forma que talvez tenha levado a discussões mais profundas e que utilizariam as *utensillagens* mentais mais profícuas do período seria a problemática implantada pelos missionários acerca da integração do nativo via catequese. Assim, uma das formas de se “resolver” o contato passou a ser esta evangelização. Calmon reitera que a catequese fora o “cuidado inicial” implementado aqui pelos jesuítas. O método jesuíta incluía atividades que eram, de um lado, difíceis de serem aceitas pelos colonos (ávidos por mão-de-obra compulsória), mas, por outro, integrantes facilmente ao projeto colonizador do Estado português. Sob o jugo de um “método racional” os jesuítas estavam imbuídos da tentativa de “pacificar, atrair, domesticar e aldear os índios”. Para além dessa ação catequética frente aos índios, os jesuítas iriam desenvolver sua “influência, que se não devia cingir a um determinado aspecto da vida colonial, mas lhe interessaria a toda a contextura” ao instalarem e multiplicarem os colégios.²⁶⁵ Como dissemos, pela educação, fundava-se de vez a ação jesuítica nas “novas terras” da América. E, ao menos aos jesuítas, já estava resolvida a questão da percepção do indígena no processo de ocidentalização, ou seja, a incorporação dos nativos viria através de sua catequese, por uma educação religiosa.

Devo ressaltar que – apesar da importância da catequese, como uma das principais justificativas para a ação jesuítica nos territórios dominados – esta não é nem de longe a única

²⁶⁴ CASTRO, Silvio. *A carta de Pero Vaz de Caminha*. p.93.

²⁶⁵ CALMON, Pedro. *Op.cit.* p.74.

“função” que podemos associar aos missionários da Companhia na América. Estes estavam envolvidos com algo bem maior: a ocidentalização. Este processo envolve, como esclarece Gruzinski, códigos, modelos, técnicas e políticas que “extrapolam as fronteiras da Península Ibérica, quer se trate do Iluminismo do século XVIII, quer da Contra-Reforma ou das campanhas missionárias de Carlos V.” Esta idéia de ocidentalização não é um conceito destituído de sentido empírico, envolve os diferentes caminhos da cristianização e da imposição do sistema colonial. Estes últimos estão presentes, certamente, no contexto de fins da Idade Média e início da Moderna, continuando, de diferentes formas e diversas possibilidades, após este período e até os séculos XX e XXI. Como conceito mais amplo que colonização e catequização, a Ocidentalização

rege processos mais profundos e mais determinantes, como a evolução da representação da pessoa e das relações entre os seres, a transformação dos códigos figurativos e gráficos, dos meios de expressão e transmissão do saber, a mutação da temporalidade e da crença e, finalmente, a redefinição do imaginário e do real, no qual os índios deviam expressar-se e sobreviver, entre a obrigação e o fascínio.²⁶⁶

O domínio colonial, de acordo com esta visão, torna-se envolto não só com manifestações brutais e autoritárias da dominação. Estas formas de controle contribuíram também na busca do europeu pela percepção e controle sobre o conhecimento das “novas realidades” que o cercavam. Por esta via, abre-se espaço para se entender o quanto não unilateral teria sido a expansão européia, seguida da dominação, sobre os diferentes mares e recônditos terrestres.

Neste contexto, qualquer ação de controle sobre os novos territórios representa um viés do processo de *ocidentalização*. Assim, a catequese é, sem sombra de dúvidas, a ação mais evidente dos Soldados de Cristo na América, mas não o único vértice da teia social do processo colonial do qual esses missionários participaram. Como colonos, imbuídos de especificidades pela pertença religiosa, os jesuítas participaram do que Gruzinski se refere como ocidentalização. E, mais especificamente, esses missionários serviriam da vertente da ocidentalização voltada para o controle e domínio pela via do “conhecer”.

Essa inserção na ocidentalização pode, inclusive, ser vista desde os primórdios da Ordem. E é nesse sentido que percebo como importante uma determinação de Loyola endereçada a seu secretário em 1547, dois anos antes da chegada dos primeiros jesuítas ao Brasil. Nesta missiva, o fundador da Ordem determina que as missões deveriam passar a enviar relatórios minuciosos para Roma. Boa parte da produção escrita da Companhia ao

²⁶⁶GRUZINSKI, Serge. Op.cit. 2003. p.410.

longo dos séculos XVI, XVII e XVIII iria cumprir esta determinação: conhecer as ações dos missionários, socializar os problemas e as soluções – mesmo que somente entre os *inter pares*. Para responder a essa necessidade de conhecimento mútuo e sociabilidade através da comunicação escrita, constituía-se, desta forma, toda uma complexa rede de cartas que revela os meandros da ação jesuítica nos territórios europeus conquistados.

Tudo isso nos obriga a verter algumas discussões acerca da questão do poder. Discutir esse conceito nos leva a uma importante reflexão referenciada por Burke: “poder” é um termo muito incorporado à linguagem comum no mundo ocidental, a ponto de não parecer problemático ou “problematizável”.²⁶⁷ A grande questão, discutida neste ensaio de Burke, refere-se à idéia de que poder apresentou-se como um conceito muitas vezes reificado. Muitas vezes fica mais clara a percepção ou extensão do poder quando se analisam momentos de conflitos. O que acontece, lembra Burke, é que o conflito torna a distribuição do poder mais visível,²⁶⁸ não que seja a única situação em que atua.

O poder exercido pelos jesuítas ao longo de sua “passagem” na construção do Brasil colonial torna-se mais evidente de ser percebido nos momentos em que as lutas descritas acima infringidas entre os Soldados de Cristos e as intempéries e os adversários estavam em maior destaque. Apesar disso, se isolarmos fatos corriqueiros e atividades cotidianas realizadas pelos jesuítas nas diferentes instâncias em que agiram nas “novas terras” poderemos ver o que Foucault chama de “micropolítica” ou “micro-física do poder”.²⁶⁹ Ou seja, o exercício do poder em vários meandros microscópicos e de pequenas abrangências. Era na lide cotidiana que o poder se fazia e se reforçava. Contavam os inicianos com o aval da Coroa portuguesa, a despeito de regiões da colônia em que o conflito contra os colonos era agudo. E isso, perpetuado pela possibilidade de ação conforme a necessidade – que Eisenberg apresenta ao discutir o *noster modus procedendi* dos jesuítas –, será a garantia da longevidade dos missionários da Companhia nas terras brasílicas.²⁷⁰

Delegado o poder de ação catequética por bulas papais e documentos régios – comprovando elos estreitos entre poder civil e o poder religioso no início da formação do Estado português – os jesuítas farão jus aos cargos e atividades a eles dados. Mas serão ora aliados da Coroa ora defensores de premissas em prol exclusivamente da Companhia. Servirão claramente ao projeto colonizador nos séculos XVI e XVII e serão, a partir de meados do XVIII, empecilho às necessidades “modernizadoras” de algumas premissas

²⁶⁷BURKE, Peter. *História e teoria social*. 2002. p.109.

²⁶⁸Ibidem, p.110.

²⁶⁹FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*.

²⁷⁰EISENBERG, José. Op.cit.

reinantes em Portugal dos setecentos. Estas variações são importantes quando se tenta perceber os elos e conflitos entre jesuítas o Estado lusitano, bem como para se pensar as nuances do poder que se acumulava nas “mãos” dos inacianos.

A historiografia costuma dimensionar alguns recortes básicos que dão início à colonização das terras brasileiras por portugueses. Num primeiro momento, tornou-se clássica a idéia de que não havendo resultado expressivo para se encontrar metais preciosos a partir de 1500, os portugueses que aqui atracavam se dedicariam basicamente à exploração do pau-brasil. Para tal empreitada, feitorias²⁷¹ seriam erguidas durante as primeiras três décadas do século XVI, não se efetivando uma colonização de transferência de contingentes humanos significativos que viriam para se alojarem de forma definitiva. O elo com os habitantes da terra dava-se, como já se tornou sabido, através do escambo de quinquilharias européias em troca do pau-brasil preparado para o embarque.²⁷²

Os jesuítas viriam se inserir na colonização das terras lusitanas na América não neste primeiro momento, mas num segundo que pode ser percebido como o período em que ocorre a intensificação da colonização, ou mesmo a colonização propriamente dita. Do medo de se perder as terras demarcadas como portuguesas por tratado viria este segundo momento. Além desse fator, o alto investimento em bens e pessoas também contribuiria para que uma colonização propriamente dita só viesse a ocorrer bem após o ano de 1500. A implantação de povoações aliada à ocupação militar, que já existia em alguns pontos, viria trazer na terceira década do XVI maior certeza de demarcação de territórios ao Estado português.²⁷³

1549 é o ano em que se iniciava o desembarque de jesuítas por aqui, momento crucial para a colonização das terras portuguesas da América. O sistema de capitanias hereditárias, implantado desde 1534, mostrava-se insuficiente para romper com o isolamento da colônia, transformando-a em território de colonização próspera a Portugal (com exceção de duas capitanias, as de São Vicente e Pernambuco, todas as demais não presenciaram êxito nas décadas de 1530 e 1540). Diante desse fracasso, ocorre a implantação do chamado governo-geral da colônia. Esta iniciativa valeria como forma de acelerar, organizar e centralizar a

²⁷¹Construções fortificadas para armazenamento do produto e proteção. Segundo Vainfas, a feitoria representou instituição que desempenhou importantes e variados papéis não apenas na exploração do pau-brasil, no início de nossa colonização. O que os portugueses denominavam de feitoria existia em várias regiões européias desde a Idade Média. Funcionava como “espécie de legação das guildas comerciais em portos e cidades estrangeiros, desempenhando o ‘feitor’ o papel de embaixador de reis e príncipes”. Mas teria sido com a expansão marítima portuguesa que a feitoria adquiriria importância crucial, vindo a ser implantada primeiramente na África, passando pela Ásia até chegar ao Brasil, onde se “fizeram presentes em situações de acordo ou conflito com indígenas e corsários”. Cf. VAINFAS, Ronaldo (Dir.). *Dicionário do Brasil colonial* (1500-1808). p.223-224.

²⁷²YAZBEK, Mustafa. Op.cit. p.73.

²⁷³Ibidem, p.74.

condução da colonização da América portuguesa. Ocupava o cargo máximo o governador-geral, concentrando em suas mãos o poder militar, civil e judiciário.

Para o cargo de primeiro governador-geral do Brasil, o rei lusitano nomeava Tomé de Sousa, que governaria de 1549 a 1553. Chegando à capitania da Bahia de Todos os Santos em fins da década de 1540, este governador trazia consigo em torno de mil pessoas, advindas de diferentes segmentos sociais lusitanos (degredados, colonos, funcionários públicos, soldados e religiosos). Os religiosos que para cá vieram com Tomé de Sousa seriam os jesuítas, liderados pelo padre Manuel da Nóbrega.²⁷⁴ Daí em diante, a chegada de jesuítas integrando comitivas dos governadores-gerais torna-se um evento constante. Duarte da Costa, o segundo governador-geral, traz consigo tanto colonos quanto padres jesuítas (destacando-se entre estes a vinda de José de Anchieta).²⁷⁵

Do percurso da chegada desses primeiros jesuítas na comitiva de Tomé de Sousa – sendo confirmada a importância da presença desses missionários na empreitada colonizadora com a vinda desses juntamente com o segundo governador-geral – até a retirada dos jesuítas no século XVIII do território do império português, a ação desses missionários será altamente diversificada. De conflitos com colonos à fundação de povoados embriões de futuras vilas e cidades, os jesuítas serão mola-mestre da ação civil e religiosa, lusitana e cristã, em nossas terras.

Boa parte da literatura aponta para os aspectos mais evidentes desta ação jesuítica nas terras lusitanas desde meados do século XVI. De um lado, são os aspectos educativo-religiosos que mais se destacam²⁷⁶. Já de outro, sem que se exclua a importância do primeiro aspecto, são os aparatos na formação sócio-histórico-cultural e o viés econômico a preocupação principal dos estudiosos frente à ação jesuítica.²⁷⁷ Não há, contudo, como negar o papel dos inicianos no período colonial. O poder exercido pela Companhia de Jesus na colônia brasileira envolve a ação de controle e domínio através de uma catequese forçada aos nativos e, além disso, expressava-se também pela necessidade, por parte da Coroa, de

²⁷⁴ Além dos muitos atributos de Nóbrega em meio à missão no Brasil, sua ação mostra claramente o papel, muito além do espiritual, desempenhado pelos jesuítas em prol da colonização portuguesa. O terceiro governador-geral, Mem de Sá, chegava ao Brasil em 1558. Sua preocupação maior era reorganizar a colônia e, de quebra, tentar pôr um fim ao conflito entre colonos e jesuítas na Bahia. Outro ponto importante a ser decidido era conseguir a expulsão dos franceses do Rio de Janeiro, que haviam aí fundado a colônia denominada França Antártica. Nesta última empreitada, Nóbrega teria papel decisivo, atuando como conselheiro nas guerras contra os indígenas.

²⁷⁵ YAZBEK, Mustafa. Op.cit.p.75.

²⁷⁶ Sobre este aspecto Cf. HOORNAERT, Eduardo. *Formação do catolicismo brasileiro (1550-1800)*, 1991; e também Cf. SCHMITZ, Egidio. Op.cit.

²⁷⁷ Tanto deste quanto do outro aspecto, há uma vasta literatura. Escolhi apenas alguns exemplos ilustrativos, para mim, mais significantes. Sobre este segundo ponto destaco as seguintes referências: NEVES, Luiz Felipe Baêta. *Vieira e a imaginação social jesuítica.*; QUEVEDO, Júlio. *Guerreiros e jesuítas.*; ASSUNÇÃO, Paulo de. *Negócios jesuítos: o cotidiano da administração dos bens jesuíticos.* 2004, dentre outras obras.

catalogar e descrever as *novas terras*. Dominar em discurso escrito a descrição da natureza *aterrorizante* e ao mesmo tempo *paradisiaca* dos territórios conquistados pelos europeus era imprescindível à manutenção, consolidação e ampliação do poder metropolitano. Nisto (os textos jesuítas nos deixam claro), os Soldados de Cristo serão mestres em fazer e o farão adaptando e mesclando conceitos advindos de um referencial renascentista e tomista às necessidades da nova terra. Tornavam-se braços fortes da ação colonizadora, ao mesmo tempo em que adaptavam suas prerrogativas em meio à catequização.

Refletir sobre as inter-relações entre o jesuitismo e a colonização do Novo Mundo nos leva discutir também alguns outros fatores. Uma característica indelével da expansão ocidental ou da ocidentalização teria sido a natureza bifrontal desse fenômeno. De um lado, incorporavam-se novas terras e, desta maneira, novos territórios eram acoplados ao poder dos monarcas. Por outro, novas ovelhas surgiam arrebanhadas para a religião cristã e, assim, tentava-se minimizar as perdas ocorridas em consequência da Reforma em solo europeu.²⁷⁸ A possibilidade de se colocar esse vasto processo em poucas palavras não pode escamotear a complexidade do mesmo. Os detalhes que marcam os meandros desse processo são tão múltiplos e variados quanto os atores que dele participaram.

A inserção, por exemplo, de diferentes Estados europeus na conquista e colonização variou muito no que diz respeito às percepções e às iniciativas. Convergiam estes diferentes aspectos para a produção de um mundo globalizado, produtor de um “idioma planetário”, construído pela ocidentalização – o que bem nos lembra Gruzinski.²⁷⁹ Mas os meios não podem ser percebidos de forma tão vasta quanto esta. Isso pode ser percebido no caso ibérico e exemplarmente na formação da colônia brasileira.

Como disse, a chegada dos primeiros irmãos da Ordem por aqui coincidiria com as primeiras tentativas claras de intervenção do Estado lusitano em seus domínios americanos. De acordo com Schwartz e Lockhart, a Igreja no Brasil nunca desenvolvera a riqueza ou a força institucional que tinha nas colônias espanholas centrais. As ordens regulares, mesmo após o período da conquista, não cederam terreno facilmente para o clero secular. Diferentemente do México, os jesuítas se envolveram na formação da colônia brasileira quase desde o início, recebendo favorecimentos governamentais.²⁸⁰ Nascendo e se desenvolvendo contemporaneamente à expansão efetiva do Estado português em solo americano, a Ordem

²⁷⁸SOUZA, Laura de Melo e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz*. p.32.

²⁷⁹GRUZINSKI, Serge. Op.cit. 2001.

²⁸⁰SCHWARTZ, Stuart; LOCKHART, James. *A América Latina na época colonial*. p.281.

dos Soldados de Cristo participaria plenamente deste período de importantes transformações sócio-histórico-culturais da formação de uma sociedade colonial.

Franciscanos e jesuítas, estes em maior escala, realizaram uma atividade missionária importantíssima para a constituição da América portuguesa. No caso jesuítico, como já destaquei em outros momentos deste texto, o pertencimento ao mundo letrado marca a produção desses missionários, cuja prática missionária não prescinde de um discurso escrito. Lemos, literalmente, os passos da vida jesuítica nas terras colonizadas. Constroem-se gramáticas indígenas, peças voltadas para a conversão e diferentes atividades literárias que transformam em palavras escritas, a tentativa, em muitos casos eficaz, de controlar e construir uma América cristã. São múltiplas e variáveis tanto as formas quanto as características dos textos jesuíticos: “as cartas e outros textos de alguns dos primeiros jesuítas revelam notável talento de observação, além de bom estilo literário e perspicácia política”.²⁸¹

A percepção sobre como Portugal pensa a nova colônia passa, indelévelmente, pela leitura dos escritos jesuíticos. Quase que o tempo todo, a produção escrita da Companhia de Jesus não deixaria de ser analisada desde o momento em que fora produzida – isso ocorria assim que as missivas, tratados e cartas jesuíticas chegavam aos seus superiores na Europa – até os dias atuais. Como testemunhas de realidades que eram inéditas por si só e, além disso, capazes de serem preservadas por uma cultura letrada, os Soldados de Cristo tiveram longa aparição na literatura acerca da formação do Novo Mundo e no contexto de uma Europa Moderna.

Os primeiros documentos escritos na colônia brasileira ligam-se diretamente a aspectos do conhecimento, encarregando-se esses relatos de notificação à Europa do que se via nos novos territórios. Essas obras constituem os primeiros conhecimentos acerca da nova paisagem, dedicando também linhas à expansão e aos descobrimentos e suas conseqüências, sejam elas morais ou políticas, de cunho catequético e econômico. São relatos do desbravamento de novas terras, de caça ao escravo, conquista de novos territórios, mercados e fontes de riqueza.²⁸²

Conhecer, revelar e expandir. Esse seria o tripé básico sobre qual podemos generalizar abordagens acerca da produção escrita na América Portuguesa. Os religiosos da Ordem jesuítica detinham o saber letrado e se encarregavam de transmiti-los aos jovens,²⁸³

²⁸¹SCHWARTZ, Stuart; LOCKHART, James. Op.cit. p.282.

²⁸²COUTINHO, Afrânio (Dir.). *A literatura no Brasil*. Introdução geral. p.103.

²⁸³Como notam Schwartz e Lockhart, “as instituições religiosas acabaram assumindo a tarefa da educação geral; os colégios jesuítas em Salvador, Olinda e Rio de Janeiro tornaram-se centros de aprendizado onde a maioria dos europeus nascidos na colônia recebia educação básica. A vida intelectual que existia na colônia se desenvolvia

sendo representantes da “cidade letrada” na colônia brasílica.²⁸⁴ Isso se dava através do ensino, da pregação e mesmo pela freqüentação cotidiana e vida em comum com a sociedade, onde se misturavam (como na Metrópole) atividades intelectuais, econômicas e políticas, o mundo profano ao mundo sagrado.²⁸⁵ Por outro lado, saíam da colônia cotidianamente informações que preenchiam o universo mental europeu sobre as atividades e a paisagem das terras colonizadas.

Não pretendo entender estes dois pontos como momentos diferentes na produção letrada jesuítica colonial. Isto significa afirmar que em meio à ação cotidiana os jesuítas escreviam seus relatos sobre o mundo novo que os cercava bem como sobre as atividades em que se viam envolvidos. Como produção letrada percebo que a informação empírica é essencial para a formulação de um panorama cultural, que é, por sua vez, historicamente construído.²⁸⁶ Os jesuítas serão entendidos não como uma massa de missionários que, construídos intelectual, política, religiosa e culturalmente com bases européias, não incorporariam a realidade que os cercava em meio ao processo colonizador. As ações dos Soldados de Cristo nas terras brasílicas estão imbricadas à formação da sociedade luso-americana.

3. Um pensamento mestiço e adaptável

[...] a partir da descoberta da América, cronistas e historiadores das Índias plantearam novos problemas físicos, naturais, estéticos e antropológicos.²⁸⁷

Beatriz Helena Domingues

Pudemos perceber que as ações dos inicianos na Luso-América estavam misturadas às necessidades de expansão não só da Igreja romana, mas também dos interesses do Estado lusitano em processo de colonização. Apesar disso, não serão somente estes os aspectos de “mistura” nas quais estariam envolvidos os jesuítas. Envolvidos também ficariam os inicianos com os nativos e a terra em que estariam sendo enviados. Refletir sobre este envolvimento deve pressupor que a atuação desses missionários na sociedade luso-americana precisa ser pensada de diferentes aspectos. Um deles é a capacidade já referida de adaptabilidade e, neste sentido, a possibilidade de formação de um pensamento que ao mesmo tempo em que

principalmente à sombra destes estabelecimentos religiosos”. Cf. SCHWARTZ, Stuart; LOCKHART, James. Op.cit. p.282-283.

²⁸⁴ RAMA, Angel. Op.cit.

²⁸⁵ AZEVEDO, Fernando de. “A escola e a literatura”. In: COUTINHO, Afrânio (Dir.). Op.cit. p.195.

²⁸⁶ SAHLINS, Marshall. Op.cit.

²⁸⁷ DOMINGUES, Beatriz Helena. Op.cit. 1996a. p.53.

expandia o cristianismo entre os “novos povos” descobertos, fomentava entre os missionários jesuítas a necessidade de composição de referenciais “nativos” para a compreensão e domínio das “novas terras”.

Sob este prisma, voltando às análises de Gruzinski, observa-se importantes esclarecimentos não só para a colonização hispano-americana como também para a colonização lusitana no Brasil. As hesitações da política colonial e a dizimação dos índios nas guerras aparentam a situação brasileira com a dos Andes e com a do México. Mas, apesar disso, a “fraca presença portuguesa” acabaria por impor ritmos mais lentos e, concomitantemente, deixava “margem de manobra maior aos grupos de interesses e aos indivíduos estabelecidos na terra nova”. A “proliferação de mestiçagens” daria ao Brasil uma complexidade maior para se entender a realidade vivida a partir do contato. Pois, segue Gruzinski, mais que nos Andes e no México, as fronteiras entre as populações – europeus, mestiços, índios, convertidos, índios da floresta – são movediças e pouco nítidas. Isso tudo ainda se torna mais complexo quando se percebe uma ausência de um sólido enquadramento imposto pela Coroa, o que também confere, por longo tempo, “toques selvagens e brutais a essa ocupação, sobretudo quando ela se traduz na escravização das populações autóctones e depois na importação maciça de negros da África”.²⁸⁸

E é neste aspecto que penso a questão do pensamento mestiço jesuítico: como intrinsecamente relacionado com o caráter de adaptabilidade. As tentativas de adaptação do arcabouço cristão-europeu à nova realidade vivida na América, via o *nosso modo de proceder* jesuítico, mostrar-se-á adaptável aos meandros da realidade que os circundava. Essa adaptabilidade é destacada por Eisenberg, por exemplo, ao discutir as possibilidades de influência do pensamento e da ação dos inicianos na colônia brásilica na formação do pensamento político moderno. Segundo ele, Nóbrega e Anchieta, à medida que necessitavam responder as ações práticas da missão, adaptavam e mesmo criavam soluções novas para novos problemas.²⁸⁹ Esta constatação interliga-se com a apresentada por Gruzinski para a análise do México colonial, e nos permite pensar que este *modo de proceder* abriria espaço para uma forma de pensamento miscigenado no pensamento jesuítico, também no caso do Brasil colonial.

Também Paulo Assunção produziu reflexões conclusivas no que concerne a esta capacidade adaptativa dos inicianos. Segundo este autor, mais centrado em analisar aspectos econômicos, ao chegar à terra dos brasis, algumas práticas dos membros da Companhia de

²⁸⁸GRUZINSKI, Serge. Op.cit. 2001. p.81-82.

²⁸⁹EISENBERG, José. Op.cit.

Jesus se modificaram de acordo com a necessidade da integração colonial, pois uma nova realidade se descortinava na colônia que era absolutamente diferente daquela existente em Portugal.²⁹⁰

O foco principal de Assunção é o estudo dos caracteres econômicos e sociais da Companhia de Jesus na América Portuguesa, o que, neste caso, não coincide com o meu objeto de estudo. Apesar disso, não desautoriza suas reflexões para o eixo tentado aqui, a produção das idéias. Para este autor, na América Portuguesa “não era possível obter rendas de mosteiros ou de terras coutadas”. E isso era condição que exigia um empenho maior quanto à criação de formas alternativas de obtenção de bens para a manutenção dos religiosos. De forma que os missionários que para cá se dirigiam ficavam praticamente isolados do seu mundo europeu, sendo obrigados, pelas circunstâncias do meio, a interagirem e a se incorporarem “junto aos novos valores culturais e às estruturas políticas e econômicas”.²⁹¹

Noutro momento, Assunção relata que ao chegarem à América Portuguesa com o intuito de converter o gentio e, ao mesmo tempo, garantir a defesa da fé católica, os “jesuítas adaptaram-se aos condicionantes da vida colonial”. A situação apontava para a necessidade de que a Companhia de Jesus construísse o “edifício da cristandade em bases sólidas”.²⁹² O que pressupunha erguer igrejas, colégios e residências, captando, para tal fim, recursos para o sustento de religiosos e estudantes, permitindo a execução do seu projeto de salvação.

A partir disso, a conquista espiritual do Novo Mundo não poderia se realizar, segundo Assunção, sem que houvesse “a conquista de favorecimentos reais, a proteção de reis e dos funcionários da coroa, além de doações de particulares, comuns no decorrer dos séculos em que a Instituição esteve presente nas terras portuguesas”. O patrimônio temporal, tão necessário à sobrevivência, tornava-se fonte de crescimento da Companhia que passava a reunir engenhos, fazendas, terras, currais e casas de aluguel. A realização, então, de “negócios temporais” levava os jesuítas a tornarem-se claramente parte do processo de adaptação dos preceitos europeus em contato com as novas terras em conquista, e “do resultado destas atividades dependia a sobrevivência de todos os membros”.²⁹³

Esse desenraizamento facilitaria a adaptabilidade. Até porque, no contexto da Conquista, desenraizados seriam tanto ameríndios – ainda que vivendo em suas “próprias terras” – quanto os “conquistadores”. Mesmo quando tentava construir uma sociedade sobre os moldes da européia, o desenraizamento não teria poupado os conquistadores. Estes haviam

²⁹⁰ ASSUNÇÃO, Paulo de. Op.cit. 2004. p.151.

²⁹¹ Ibidem, p.151.

²⁹² Ibidem, p.433.

²⁹³ Ibidem, p.433.

cortado todos os vínculos diretos com a terra dos ancestrais (“a *cas solariega*, a cidade, o ciclo das festas locais, os protetores sobrenaturais cujo culto era mantido pelas confrarias ibéricas”). O distanciamento e a sensação dele derivada acaba por obcecar esses espanhóis que estão “longe de Castela, sem receber socorro nem ajuda, salvo a que lhes vem da grande misericórdia de Deus”. Costumes são abalados: a natureza diversa das estações do ano e os alimentos americanos, o próprio convívio diário com “índios e índias abalam os costumes e impõem esforços constantes de adaptação e interpretação”.²⁹⁴ Enquanto na Europa a evolução dos quadros de vida e das tradições era lenta e passava quase despercebida, o “Novo Mundo” sofre abruptamente uma aceleração com “aprendizados e experiências novas”.

Todos “estão em luta contra contextos que transformam irremediavelmente o sentido das coisas e das relações entre os homens”. E isso não poupa os índios. Ocorria, no âmbito físico ou psíquico, um “fenômeno de distanciamento”. E, assim, tocados pela própria força das circunstâncias, “cada um teve de ‘recuar’ de seu meio de origem”. O que acaba por ocorrer é que objetos, práticas e crenças sofrem com a “descontextualização”, gerando a “perda de sentido e de legitimidade”.²⁹⁵

Como se não bastasse, além das “agressões espetaculares”, seria acrescida a dificuldade de compreender as novas realidades coloniais e os desafios lançados pelo confronto com outros seres e outras técnicas. Forçados, todos os envolvidos no processo de colonização seriam chamados a produzirem um “novo olhar”. Sendo a equação expressa da seguinte forma: “olhar europeu” + “realidade do Novo Mundo” = “fabricação do olhar”.²⁹⁶

As observações, os levantamentos e os escritos que expressam a necessidade de se conhecer o novo, que começam a serem feitas pelos missionários, administradores e médicos ibéricos tentam projetar no ambiente indígena esquemas de interpretação que acabam, muitas vezes, por resumi-lo “às proporções de uma ‘natureza’ desencantada, de uma ‘fauna’ ou de uma ‘flora’ expurgadas de qualquer presença pagã de origem ameríndia”. Isso sem contar que o contexto para se produzir idéias e pensamentos é, nestes séculos, periclitante: lembremos o Tribunal do Santo Ofício. Com raras exceções, “as dimensões ‘metafísicas’ atribuídas aos índios ao mundo que os cercava eram censuradas, ignoradas ou desprezadas pelos europeus. Aliás, preocupados em desviar a curiosidade invasora de seus poderosos interlocutores, os informantes indígenas se habituaram a silenciá-las ou minimizá-las”. Mas, apesar disso, a obrigação de fornecer “respostas adaptadas às exigências formuladas pelos letrados europeus”

²⁹⁴GRUZINSKI, Serge. Op.cit. 2001. p.82-83.

²⁹⁵Ibidem, p.83.

²⁹⁶Ibidem, p.84.

levam à constituição de um “exercício desnorteante e, volta e meia, acrobático”.²⁹⁷ O olhar europeu e as adaptações que a realidade americana impõe jamais deixariam de influenciar a sociedade que então começa a se delinear.

E é essa capacidade ou possibilidade de adaptação que aqui me interessa. O choque gerado pelas doenças e pela imposição de novos modelos de vida levaram, segundo Gruzinski, os informantes indígenas a “esboçar raciocínios sociológicos *avant la lettre* e a inventar explicações materialistas”. Mesmo que essas declarações não tenham ou mesmo tenham o “sentir profundo dos índios”, para esse autor o fato que importa é o delas terem revelado “a pressão constante exercida pelos novos tempos sobre as representações das populações vencidas”. Com isso, o desencantamento podia enveredar por caminhos (“o saber médico, a cartografia, a escrita”) que eram, ao menos na aparência, “mais indolores e infinitamente mais sutis do que a demolição dos santuários”.²⁹⁸ Tanto índios quanto europeus são obrigados a repensarem suas existências a partir das novas relações.

Os jesuítas, que passam a existir como Ordem religiosa na primeira metade do século XVI, serão parte intrínseca dessa cristianização como ocidentalização. Lembrarão aos colonos e seus filhos que viviam na América do elo com o Velho mundo e os preceitos do cristianismo como regra religiosa e social, como também levarão aos indígenas a cultura cristã, elemento indissociável desse processo. É uma nova sociedade que nasce fruto da necessidade de adaptabilidade aos novos contextos. E pelas relações de mestiçagem, novas interpretações surgirão.

Um exemplo profícuo enunciado por Gruzinski é o conhecimento, no caso dos indígenas “mexicanos”, do mundo Antigo clássico. Em meados do século XVI, os índios letrados conheciam, em boa parcela, dados sobre a Antigüidade pagã: seus textos, crenças, deuses, seu papel na educação renascentista. Assim, muitos deles acabaram por integrar essa base antiga clássica em suas reflexões. O caso dos pintores indígenas dos afrescos e murais das “novas” construções européias na América representa um ponto para a compreensão desse fenômeno relacional. Esses pintores não teriam somente copiado passivamente os modelos que lhes eram entregues. Fizeram sim adaptações. Adaptaram motivos clássicos dando para as cenas indígenas um aspecto antigo, muito mais do que simplesmente transformá-la em imagens cristãs. Nascia, então, um sutil casamento dos “motivos ovidianos e dos motivos

²⁹⁷GRUZINSKI, Serge. Op.cit. 2001. p.84-85.

²⁹⁸Ibidem, p.86.

indígenas”, o que “sugere um esforço de imaginação e reflexão fora do alcance de um espírito europeu”.²⁹⁹

O gosto pelo exótico pode ser visto através das relações que se delineiam a partir de então. E como expressão e possibilidade desse processo, o gosto pelo exótico, usa-se a fábula. O mundo antigo, expresso principalmente pelas *As metamorfoses* de Ovídio, preocupou-se em compilar as mais diversas tradições. A fábula, desde suas origens, manifesta uma propensão pelo exótico e pelo monstruoso, conduzindo-a “a se voltar para o longínquo, cultivar o estrangeiro, nutrir-se de singularidades”.³⁰⁰

O caso jesuítico na América Portuguesa difere desses elementos. No México, a Espanha em conquista e colonização encontra uma cultura em que o letramento já se mostrava presente entre parcelas da população, dando, a partir daí, um matiz particular para ao processo de mestiçagem na constituição da sociedade hispano-mexicana. A mestiçagem também ocorreu aqui nas terras da Luso-América, mas o processo é mais difícil de ser percebido. Os mexicas continuaram a se expressar por escrito e pela arte após a conquista. Isto nos dá margens para a percepção de que como esses elementos gráficos e pictográficos pós-conquista evidenciam o caráter miscigenado entre a cultura do Velho e do Novo Mundo. No caso da América portuguesa não há como assim perceber a mestiçagem. Apesar disso, a própria trajetória do *modo de proceder* dos missionários da Companhia frente à catequese do indígena nos mostra uma forma de adaptabilidade dos inacianos, gerando um processo de “misturas”, mesmo que em termos diferentes do processo enunciado por Gruzinski no México colonial. Ao fundar as missões no Brasil, um dos primeiros artifícios dos pioneiros jesuítas foi a utilização da *palavra* como forma de convencimento do nativo para a agregação ao cristianismo. Vendo as limitações desse método, os missionários passam, a partir da observação dos procedimentos ritualísticos dos nativos, a acoplar a sua prática a gestualística dos curandeiros. Passavam a atrair os nativos ao cristianismo pela *cura*.³⁰¹

Eisenberg nos lembra que a trajetória do empreendimento jesuítico da *palavra* à *cura* numa tentativa de conversão pacífica dos índios teria fracassado. E, em sua visão, teria sido em busca pela explicação para esse fracasso e das razões de reformar o projeto missionário é que os jesuítas teriam contribuído para a formação de uma nova estrutura no pensamento político.³⁰² Para além dessa formulação reveladora, o que importa observar aqui é a própria possibilidade aberta pelos jesuítas de adaptação de suas prerrogativas frente às intempéries

²⁹⁹ GRUZINSKI, Serge. Op.cit. 2001. p.141.

³⁰⁰ Ibidem, p.150.

³⁰¹ EISENBERG, José. Op.cit.

³⁰² Ibidem, p.61.

da colonização e catequização. Mesmo que não claramente conscientes, os missionários estavam observando apuradamente os procedimentos nativos, incorporando-os às suas práticas. Remodelando referenciais europeus à luz das adversidades cotidianas, a análise das ações e reflexões realizadas pelos Soldados de Cristo nos mostram que “enquanto o aprendizado do tupi e o ensino do português foram ferramentas essenciais para a pregação da palavra e para o entendimento da cultura Tupi, os ritos terapêuticos de magia social, criados e adaptados pelos jesuítas, foram o verdadeiro canal de comunicação religiosa com os Tupi”.³⁰³

Utilizando-se de referenciais trazidos por europeus, como os apresentados por exemplo pelo próprio fundador da Companhia em seus *Exercícios Espirituais*, os seguidores de Loyola consideraram suas atividades pastorais em termos terapêuticos, almejando ser “os doutores das almas daqueles pagãos”.³⁰⁴ Como no caso mexicano analisado por Gruzinski, adaptabilidade e confecção de novas reflexões tornar-se-ão a tônica das ações e reflexões tanto da sociedade que se formava como um todo, quanto na ação particular da Companhia de Jesus na América, apesar de não nos mesmos termos do que acontecera no México.

O hibridismo é uma constante do processo do contato desses diferentes “mundos”. E isso, como vimos, não é algo estranho ao Renascimento que move a estrutura de pensamento do europeu que para cá se dirige. O que é híbrido “atrai os espíritos do Renascimento”. É essa base que, atenta a todas as criações da natureza, dá também especial atenção ao que se vê no Novo mundo e pode ser percebido e encaixado entre os gêneros e as categorias clássicos.

Decorreria daí o interesse pelos monstros e animais estranhos, manifestado por um Jérôme Cardan ou um Ambroise Paré. E, como nos lembra Gruzinski, a curiosidade não seria nova. Os monstros, nesse contexto, não seriam considerados criaturas demoníacas e ameaçadoras que escaparam ao inferno. Seriam, sim, sinais que cada um de nós pode repertoriar e decifrar. Vivendo nas fronteiras dos reinos, esses “prodígios” manifestam a riqueza ilimitada da criação – “a imensidão da obra divina” (como dito por Montaigne) – e “revelam continuidades ali onde a aparência parece erguer fronteiras intransponíveis”. Eis o que diz Montaigne: “A noção de média natureza, tão freqüentemente explorada pelos naturalistas do Renascimento, confere uma espécie de justificação teórica e de sentido na ordem do mundo à existência de sereias e centauros, de esfinges e grifos e diversos outros monstros que abundam nas decorações dos grotescos”.³⁰⁵

³⁰³EISENBERG, José. Op.cit. p.86.

³⁰⁴Ibidem, p.86.

³⁰⁵MONTAIGNE Apud GRUZINSKI, Serge. Op.cit. 2001. p.178.

Haveria, então, a existência de “relações” (Montaigne) entre os reinos, ou seja, a existência de correspondências entre os elementos aparentemente mais incompatíveis e mais dessemelhantes, revelados muitas vezes nos grotescos, tão comuns no Velho e no Novo continente após início da Conquista.³⁰⁶ Estas possibilidades de aportes, conexões, relações e releituras são importantes de serem destacadas, uma vez tendo sido dadas por ambas as partes.

A análise do hibridismo feita por Gruzinski mostra-se muito rica para a minha abordagem. O autor entende o híbrido não como uma marca deixada pela continuidade da criação, mas como o “produto de um movimento, de uma instabilidade estrutural das coisas”.³⁰⁷ E é essa particularidade que abre à possibilidade das mudanças de concepções, mesmo aparentemente ortodoxas, como na Contra-Reforma, para uma via de mão dupla, que leva indígenas a adaptarem o novo aos seus antigos alicerces e ao europeu reformular – muitas vezes sem parecer mudar tanto, daí talvez a acusação pejorativa aos ibéricos de “medievais tardios” em plena era moderna – suas posições criando novas saídas aos novos problemas.

Segundo Gruzinski esse confronto de via de mão dupla poderia ser visto não só no embate entre hibridação e mestiçagem limitado ao continente americano. Isso teria ocorrido, segundo ele, dos dois lados do oceano. Especificamente, na Europa, o autor destaca o exemplo da “sensibilidade maneirista”. Essa percepção teria influenciado “o olhar projetado sobre as realidades americanas”, desde as descrições deixadas pelos cronistas até as coleções reunidas nos gabinetes de maravilhas que eram os *Wunderkammern*. Curiosidades estéticas e intelectuais explicam o interesse manifesto por códices, esculturas e mosaicos de penas que, do contrário, nunca teriam chegado até nós. E isso parece incrível. Inúmeras cópias realizadas no México, para exportação, confirmam que havia um mercado europeu restrito, mas de prestígio, para essas novas maravilhas. Nascia um interesse profícuo que pode “ultrapassar a curiosidade e o desejo de acumular butins raros e exóticos”, favorecendo encontros e provocando mestiçagens, mesmo que limitadas e efêmeras.³⁰⁸

As reflexões deixadas por Gruzinski vão além. Para ele, seriam as “impurezas” e “contaminações” que teriam guardado os traços e às vezes parcelas inteiras das antigas civilizações ameríndias. Seria por meio e graças a elas que temos a possibilidade de nos aproximarmos da alteridade, da “verdade do Outro”, “se é que esta existe, pois temos de admitir que é impossível separar o índio, seja ele pré-colombiano, moderno ou

³⁰⁶GRUZINSKI, Serge. Op.cit. 2001. p.178-179.

³⁰⁷Ibidem, p.179.

³⁰⁸Ibidem, p.194.

contemporâneo, de sua ‘ganga’ ocidental”. E esse processo pode ter ido muito além dos limites claros e evidentes. O exemplo da relação entre a cultura indígena e preceitos da Antiguidade são prova disso. Para Gruzinski, não seria só nos campos da arte, da imagem e da religião que a Antiguidade serviria de intermediária entre a América indígena e a Europa do Renascimento. A própria possibilidade de se escrever a história natural das Novas Índias também exigia recorrer a referências da Antiguidade. Plínio, o Velho, no campo da coleta de informações botânicas e zoológicas, deixa uma obra que reúne características que explicam o fato de ter ela contribuído para vincular a natureza americana à natureza européia: “Seja na forma, nas exigências e nos objetos da pesquisa, ou nas interpretações, Plínio propõe enfoques facilmente transponíveis para o caso americano. Seu processo se baseia na experiência do Outro, visa ser exaustivo e apóia-se numa organização relativamente flexível da informação, que pode até incluir explicações concorrentes”.³⁰⁹

Assim, conclui Gruzinski, essa obra prestava para ser transposta para a América, contribuindo para explicar o desconhecido e o inédito, servindo e desempenhando um papel de atraidor. Parte da literatura clássica, como Plínio por exemplo, “em contato com a América indígena, põe o pé no mundo e semeia saberes mestiços”.³¹⁰ Desta forma, as revisões da Antiguidade estavam sendo feitas via o dado empírico do Novo Mundo, gerando a idéia de que a interpretação ibérica “e também a indígena são ambas o produto de modificações e alterações. São complementares, mais que contraditórias”.³¹¹

Teriam os jesuítas feito uso desse referencial? O conteúdo das bibliotecas jesuíticas na América denuncia a natureza humanista e renascentista dos livros utilizados nos colégios inacianos no Brasil.³¹² Por hora, um exemplo pode ser visto em textos deixados pelo padre Antônio Vieira (1608-1697), que apresentam uma constante tentativa de percepção da realidade americana através de escritos da Antiguidade.³¹³ Exemplos não faltam na obra deste jesuíta. Em um de seus inúmeros sermões, o *Sermão da Quinta Quarta-feira da Quaresma* (1669), Vieira prega sobre as três espécies de “cegueiras” do homem. Num dado momento, o texto referencia Sêneca, numa passagem em que este último mostra um caso notável sucedido

³⁰⁹GRUZINSKI, Serge. Op.cit. 2001. p.200.

³¹⁰Ibidem, p.199-201.

³¹¹Ibidem, p.214.

³¹²Luiz Felipe Baêta Neves chama atenção para o fato de que somente podemos ter acesso ao que possivelmente existia nas Bibliotecas através dos programas de ensino dos colégios jesuíticos, já que com a expulsão dos jesuítas as Bibliotecas da Companhia haviam sido desmanteladas no Brasil. Cf. NEVES, Luiz Felipe Baêta. Op.cit.

³¹³Em trechos de minha dissertação de mestrado apresentei reflexões que envolvem a presença de referências a textos da Antiguidade especificamente na obra *História do Futuro* do padre Antônio Vieira. Nesta obra específica, relatei citações de feitas por este jesuíta a Heródoto, Ovídio, Plínio, Sêneca, Tácito e outros. Cf. PINHO, L.G. *O futuro inacabado. A construção vieiriana da História do futuro*. p.95-111.

em sua família e que fora relatado a seu discípulo Lucílio. As constantes citações de Vieira de textos clássicos explicitam o quão constante era a (re)leitura do mundo antigo sob a luz do “novo” para os atores sociais daquele momento.

A obra de Gruzinski expõe uma impressionante abordagem do contexto histórico e social dos séculos XV e XVI, mostrando uma habilidade que vai muito além de definir como se deu a visão colonizadora, e ao mesmo tempo catequizadora, da Igreja romana no Novo Mundo e como se efetivou a dominação política e administradora das “novas terras” ibéricas na América. O autor esclarece como, durante todo o século XVI, e depois, de outras formas, nos séculos posteriores, “conjunto ocidental e conjunto ameríndio evoluem, coexistem, e interagem”. Assim, os “fragmentos de um se combinam com fragmentos de outro, formando configurações diversas e movediças”.³¹⁴

Tudo isso deveria nos incitar a rever nosso modo de pensar a colonização da América. Pois, como nos lembra esse autor supracitado, a “ocidentalização” não pode ser considerada apenas uma “irrupção destrutiva ou um empreendimento normalizador”, já que participou da “criação de formas mestiças de expressão. Participação a um só tempo calculada e involuntária, mas participação inegável”.³¹⁵ não só o Novo Mundo adaptava-se e encontrava novos caminhos³¹⁶, mas também o Velho, mostrando uma mútua influência, num processo de via de mão dupla.

Numa outra visão, acompanhando o raciocínio de Eduardo Hoornaert podemos perceber a idéia de mestiçagem como intrínseco ao próprio cristianismo. Remontando ao período romano antigo, este autor reflete sobre as possibilidades de pensarmos o contexto em que o cristianismo se torna religião oficial deste império da Antigüidade. Quando o cristianismo torna religião oficial do império romano, houve a tendência de herdar deste a interpretação imperialista do sincretismo. Neste ponto, esclarece Hoornaert, houve ao longo da história tanto os que combateram o sincretismo – seguindo a tradição imperial romana –, quanto os que mesmo de dentro da Igreja combatiam esta tendência reducionista.³¹⁷ O que se pode dizer é que o cristianismo deve muito de sua expansão a sua capacidade adaptativa. Ao

³¹⁴GRUZINSKI, Serge. Op.cit. 2001. p.274.

³¹⁵Ibidem, p.294.

³¹⁶Exemplos os mais variados possíveis nortearam pesquisas que mostraram a mestiçagem e a formação de uma nova realidade a partir do contato do Velho com o Novo Mundo. Um exemplo magistral pode ser visto na obra de Jacques Lafaye sobre a crença em Quetzalcóatl e Guadalupe, que descortinou as crenças da Nova Espanha durante seus três séculos de existência. Essas crenças foram entendidas por Lafaye como altamente complexas descortinando um sincretismo entre o catolicismo ibérico e a religião asteca. Cf. LAFAYE, Jacques. *Quetzacóatl y Guadalupe: la formación de la conciencia nacional em México*.

³¹⁷HOORNAERT, Eduardo. Op.cit. 1991. p.22-23.

mesmo tempo em que se sobrepunha às religiosidades locais, utilizava-se de referenciais (às vezes em maior ou em menor escala) nativos.

Retomando ao raciocínio de Hoornaert, podemos entender o sincretismo num sentido mais amplo da palavra, significando “a coexistência de elementos – entre si estranhos – dentro de uma religião”. Estes elementos podem advir tanto de outra religião como de outras estruturas sociais. Desta premissa se originam as categorias: “sincretismos externos” (como o que ocorreria na fusão entre catolicismo de base européia com as religiões africanas) e os “sincretismos internos” (como a assimilação da cultura greco-romana pela mensagem cristã). Este último é o que nos interessa mais aqui. No seio da religião estariam convivendo diferentes compreensões acerca da vivência e do pensar a religiosidade.³¹⁸ Neste sentido, e ainda pensado esse mesclar da cultura greco-romana com a mensagem cristã é que deveríamos pensar o estoicismo, o neo-platonismo e o mais importante para mim aqui, o próprio aristotelismo-tomista e sua vertente moderna, o neo-tomismo.

E aí chegamos a um ponto importante das reflexões de Hoornaert que nos mostra que o sincretismo passa a ser exigência da missão. Jesus Cristo envia seus apóstolos para pregar entre judeus e pagãos. Estes, por sua vez, enfrentariam as mais diversificadas culturas, vivendo a mensagem envoltos às mais diversas situações. O sincretismo, desta forma, nasceria deste impulso missionário. A partir desta constatação, Hoornaert esclarece que, na realidade, a missão pode ser percebida como portadora de dois momentos: num primeiro momento, chamado de “apologético”, o missionário “afirma a peculiaridade da fé cristã” frente ao que considera paganismo; num segundo momento, denominado “sincrético”, o missionário vai ao encontro dos paganismos com o intuito de impregná-los pela fé.³¹⁹

Vindos à colônia brasileira basicamente como missionários – mesmo que daí os jesuítas venham desenvolver diferentes tipos de atuação de administradores a curandeiros – os inicianos produziram suas obras e construirão seus pensamentos nesta base missionária, que, como aponta Hoornaert, tem no sincretismo uma importante expressão. Os jesuítas recuperam o “furor” missionário presente entre os primeiros apóstolos, relendo o chamado de Jesus para que se pregasse o Evangelho, o que agora incluía o Novo Mundo. Desta maneira, vemos que as milhares de linhas escritas deixadas pelos missionários jesuítas revelam viscitudes que englobam não só as peripécias dos Soldados de Cristo em conquistar almas ao reino de Deus como também escritos históricos, etnográficos, de observação apurada da natureza, dentre

³¹⁸HOORNAERT, Eduardo. Op.cit. 1991. p.23.

³¹⁹Ibidem, p.24.

outros inumeráveis aspectos.³²⁰ Nos escritos jesuíticos os relatos são produzidos a partir de um raciocínio cristológico de cunho humanista, gerando reflexões que estavam em consonância com as abordagens humanistas e escolásticas de seu tempo.

Impregnados de uma reflexão baseada na ação, os jesuítas produziram uma práxis que, mesmo regada pelo pensamento europeu, apresentava-se altamente adaptativa. Isso significa dizer que não estavam enclausurados, ou como disse anteriormente, não estavam “castrados” pelo referencial teórico trazido do Velho Mundo. Conforme Barboza Filho esclarece: “à medida que os ibéricos controlam a extensão das costas atlânticas, e os espanhóis penetram nos territórios interiores, esta quarta parte do mundo exhibe seus pequenos e grandes mistérios, acentuando a precariedade dos quadros conceituais europeus para capturá-la com integridade”.³²¹ Essa afirmação elucida e muito a necessidade adaptativa apresentada pelos jesuítas em suas descrições do Novo Mundo. Os quadros conceituais trazidos da Europa necessitavam revisão à luz da realidade circundante do europeu na América.

Apesar disso, tornava-se complicado abrir mão totalmente do referencial já existente. Havia uma saída, ao menos é assim que tento conceber o pensamento jesuítico acerca do Novo Mundo. Esta saída era adaptar-se, mesclar-se. Pensar essa característica da adaptabilidade, leva-me a refletir sobre o que Gruzinski chamou de mestiço. Adaptar significava fazer do processo cultural do contato e conquista um momento de via de mão dupla. Impregnava-se o jesuíta, desta forma, mesmo sem querer, de elementos da cultura nativa. Um dos pontos em que vemos claramente esse salto adaptativo dos jesuítas ao *modus vivendi* nativo americano pode ser visto pelo aprendizado da língua local. Isto dava aos missionários a oportunidade de abertura de uma imensa janela, que uma vez aberta possibilitava inúmeras incursões para a compreensão e catequização dos povos. De acordo com isto, não só a catequese se beneficiava, como também o conhecimento dos costumes, usos e tendências dos nativos.³²² O caráter de adaptabilidade pode ser “rastreado” em diferentes frentes. Uma busca *en passant* nos leva à reflexão sobre o ensino grego. Usado no

³²⁰Carvalho chega mesmo a falar em um “espírito jesuítico”. Para além de uma expressão vaga, este autor diz que com esse espírito os jesuítas se fizeram presentes de forma “permanente e inconfundível”, confeccionando o âmago da inteligência lusitana de seu tempo. Cf. CARVALHO, Armando. “A literatura jesuítica”. In: COUTINHO, Afrânio (Dir.). Op.cit. p.59.

³²¹BARBOZA FILHO, Rubem. Op.cit. p.402-403.

³²²Daí em diante os jesuítas não se cansariam de tentar aproximações com os povos nativos no intuito catequético e colonizador. A percepção do caráter musical dos indígenas e suas aptidões para o teatro deram aos jesuítas possibilidades infinitas na empreitada a qual se dirigiam. Idem.

curso de humanidades nos colégios da Companhia na Europa, o grego seria na América lusitana substituído pelo ensino de tupi, conhecida à época como “língua geral”.³²³

Assim podemos ver a perspectiva intelectual que animava o jesuíta, que espera compreender o outro para, então, catequizá-lo. Dito isso, não é de se impressionar que as milhares de páginas que escreveram mostrem grandes discussões que tratavam desde atividades missionárias até as notícias da colônia e as peculiaridades das plantas, dos animais, do clima e das culturas nativas.

É tão evidente essa necessidade de abertura à mudança e a relação com meio “novo” que cercava os jesuítas que a própria “forma” intelectual tomista, abarcada por esses missionários estava suscetível a transformações constantes.³²⁴

Mas uma outra literatura percebe o movimento de incorporação do outro de forma diferente. Para esta vertente pode-se perceber uma “dupla limitação” na percepção da realidade que se formava a partir da formação da nova sociedade colonial ameríndia. Por um lado, os missionários ou evangelizadores possuíam uma “fé constitutiva e ingenuamente *dependente* do cristianismo europeu”.³²⁵ E, de outro lado e até por conta disso, não chegavam a perceber plenamente a voz do outro. Um exemplo disso, pode ser visto nas missões paraguaias no Hemisfério Sul. A natividade (nascimento de Jesus simbolizado no nascer do sol) era celebrada em dezembro (época da morte do sol), e a páscoa (festa primaveril do renascer da vida e por isso ressurreição de Cristo) no outono (época da morte da vida). A dependência “litúrgica” fazia perder, mesmo com a melhor das intenções, “todo o sentido da celebração cultural”. Isso, sem contar o próprio *paternalismo* resguardado pelos missionários frente ao índio. O indígena muitas vezes fora percebido como um menino rude, que cumpria educar no iberismo.

Muitos exemplos mostram que não teria sido exatamente desta forma unilateral. O que ocorreu foi que, num primeiro momento, “os irmãos se dedicaram a aprender a língua Tupi e a produzir uma etnografia da cultura indígena”. Essa compreensão da cultura dos pagãos brasílicos “permitia que os jesuítas achassem modos mais eficazes e prudentes de **adaptar** a linguagem, costumes e normas do cristianismo ao modo de vida dos nativos”.³²⁶ Como grifado, a adaptação seria fator preponderante no cotidiano jesuítico na América.

Apesar disso, os inicianos descobriram que a conversão dos índios por esses meios possuía sérios limites. Com a chegada ao Brasil da terceira leva de jesuítas advindos de

³²³CARVALHO, Armando. Op.cit. p.64.

³²⁴EISENBERG. Op.cit. p.60.

³²⁵DUSSEL, Enrique. História da fé cristã e transformação social na América Latina. p.81.

³²⁶EISENBERG. Op.cit. p.61.

Portugal, os irmãos começaram a redesenhar as táticas de conversão, “ampliando assim suas atividades para além da simples pregação da palavra”. Imersos nessa nova contextualização, a cura dos índios doentes tornou-se um importante instrumento de conversão. Perceberam os missionários que os índios conferiam autoridade religiosa ao curandeiro da tribo. A partir daí, “os jesuítas tentaram assumir esse papel, e, para competirem com a autoridade religiosa dos pajés, começaram a se dedicar ao atendimento médico dos índios e a adaptar os rituais dos sacramentos cristãos aos usos locais”.³²⁷

E não parou por aí a relação de “imbricamento” e/ou tentativa de percepção, mesmo em função da conversão, da realidade que cercava o missionário. Como destaca Eisenberg, a trajetória do empreendimento jesuítico da *palavra* à *cura*, na tentativa de converter pacificamente os índios Tupi teria fracassado. Como nas primeiras tentativas, isso não teria desestimulado os missionários. Muito pelo contrário. Seria em busca de “explicações para esse fracasso” e de razões para reformar o projeto missionário, que uma nova forma de pensamento começaria a se desenvolver. Adaptavam-se as práticas, mesclavam-se as idéias: formava-se o pensamento jesuítico em contato com o Novo Mundo.

4. Uma filosofia da natureza eclética ou mestiça

Na filosofia da natureza estudam-se os seres que compõem o mundo material: os corpos orgânicos e os corpos vivos. Por isso, o estudo do homem faz parte da filosofia da natureza, ainda que diga respeito à metafísica.³²⁸

Jacques Maritain

Os desdobramentos desta postura intelectual adaptada e mestiça podem ser percebidos quando tentamos refletir sobre diferentes aspectos do pensamento jesuítico. Uma das possibilidades mais visíveis disso é quando analisamos a visão jesuítica sobre o índio, como já fez uma vasta literatura que vem discutindo esse tópico há um bom tempo. Natureza e vida nativa se misturam nas impressões sobre a “nova terra”:

O Novo Mundo pululava de vida nativa; sua natureza era tal como a natureza em geral, abrangente, linda violenta e pacífica. Ele estava também cheio de especulações inspiradas na natureza, pétalas míticas fabulosas, produzidas pela sua humanidade. Pois aqui viviam os homens ainda cativados pelos fenômenos da natureza e que ainda a celebravam. Aqui aquelas ficções estranhas e também estranhamente familiares ainda viviam no ritmo sangüíneo dos tambores, cantos e

³²⁷EISENBERG. Op.cit. p.61.

³²⁸MARITAIN, Jacques. *A filosofia da natureza: ensaio crítico sobre as fronteiras e seu objeto*. p.138.

rituais; elas permeavam totalmente as vidas de muitos milhões de homens de pele escura.³²⁹

Mas há um outro aspecto que também pode ser destacado e que aponta para esta tendência adaptável do pensamento jesuítico: os escritos que envolvem a confecção de uma filosofia da natureza. O Novo Mundo não constava das cartas de navegação até então conhecidas pelos europeus, mas a partir do contato com ele não dava mais para ignorá-lo. Aos poucos, então, começava a ser descortinado, mostrava-se dotado de “própria luz, suas próprias cores, marés, estações, seus próprios rebanhos e flores”.³³⁰

Raízes anteriores a chegada dos inacianos às terras americanas, contribuiriam para a visão que estes iriam formular sobre nossa natureza. Os jesuítas prescreveram um programa semelhante ao da Universidade de Paris para cada um de seus próprios colégios, como a Faculdade de Artes. Neste programa insistiam que Aristóteles deveria ser sempre estudado diretamente em seus textos, não em compêndios. Os professores da Companhia tinham que indicar em que pontos Aristóteles se afastava da doutrina cristã, assim como observar o decreto do Concílio Lateranense V (1513) a este respeito. Uma vez que a “filosofia natural” era um componente importante deste programa, o aproveitamento dos jesuítas em matemáticas e ciências se desenvolveu a partir deste segmento filosófico de estudos que era parte integrante do *modus parisiensis*.³³¹

Desta forma, o pensamento tomista, que era um “releitor” do aristotelismo, foi imprescindível para a formulação de uma filosofia natural entre os jesuítas. Tomás de Aquino havia fornecido ao pensamento “católico” um sistema de tal forma completo, que tudo encontrava lugar e explicação. Até mesmo a doutrina aristotélica que era vista até então como incompatível com a concepção cristã de mundo, parecia “não só tornar-se *compatível*”, mas iria “*ajudar a explicá-la*”. Possibilitava-se, assim, conciliar religião e ciência. E este intrincar de teologia e filosofia seria decisivo para as formulações posteriores (no início da Era Moderna realizada pela releitura do tomismo, ou pelo neotomismo) em filosofia natural.³³²

Em Aristóteles, os neotomistas podiam encontrar referências à formulação da idéia de hierarquias ou níveis do ser. Por este preceito, havia quatro “níveis do ser”: o mineral, o vegetal, o animal e o humano. Sem destituir de Deus a força totalizadora, pela qual todos os seres seriam possíveis de existir, o neotomismo incorpora esta idéia. Daí a importância entre os inacianos em descrever elementos dos quatro níveis: a) as características minerais da “nova

³²⁹TURNER, Frederick. *O espírito Ocidental contra a natureza*. Mito, história e terras selvagens. p.93.

³³⁰Ibidem, p.93.

³³¹O’MALLEY, John. Op.cit. p.301.

³³²DOMINGUES, Beatriz Helena. Op.cit. 1996b. p.40.

terra”, o que coincidia com a busca por metais no período da expansão marítima; b) os elementos vegetais, que possibilitariam alimento e cura ao homem; c) os diferentes tipos de animais, também para alimento e uso nas tarefas diárias; d) o homem, este aqui podendo ser tanto o nativo quanto o colono, que era ou deveria ser conhecedor dos outros níveis para conseguir sobreviver em meio ao Novo Mundo. É por esta estrutura ou hierarquias que veremos as proposições sobre a natureza enunciadas pelos jesuítas nos quinhentos.

Mas acredito que os inicianos do século XVI fariam muito mais do que o simples enquadramento das perspectivas aristotélicas, sob a releitura tomista, dos elementos ou níveis da natureza do Novo Mundo. Veriam pela lente de uma filosofia natural que caracterizava-se pela adaptação ou mesçagem o mundo natural americano. E esta encontraria brechas de possibilidade no referencial tomista – como analisei no capítulo anterior – no qual estavam imersos os primeiros jesuítas. Como lembra O’Malley, a grande diversidade dos colégios parisienses em que os primeiros companheiros escutavam suas lições aponta “a la naturaleza ecléctica, dentro del escolasticismo tradicional, de la teología en que ellos estaban formados”. Através de livros-textos e de lições populares, o teólogo mais influente de Paris durante os anos da formação da Companhia, na década de 1530, era John Mair, que esteve associado ao Colégio de Santa Bárbara, onde estiveram matriculados Fabro, Xavier e Inácio,³³³ integrantes do grupo fundador da Companhia de Jesus.

Os escritos sobre a flora e fauna da colônia brasileira são muito mais abundantes do que as imagens produzidas sobre estes elementos naturais.³³⁴ Desta forma, será através destes escritos que veremos uma tentativa em volume e esforço maior de reduzir em palavras o mundo natural das “novas terras”. Almejando categorizar um número significativo de escritos que versaram sobre a fauna brasileira, Ricardo F. Ribeiro traça uma espécie de escala reunindo em três grupos básicos os diferentes escritos coloniais sobre esta temática. Esta escala diria respeito ao grau de rigorosidade frente à apreensão dos elementos naturais com quem se apresentam os escritos coloniais. Num primeiro grupo teríamos a “narrativa de exploradores”, compreendendo os escritos iniciais do século XVI e alguns outros da segunda metade deste mesmo século. Já no grupo posterior teríamos as chamadas “obras de cronistas”, envolvendo a

³³³O’MALLEY, John. Op.cit. p.304.

³³⁴Ricardo Ferreira Ribeiro, ao pesquisar a nossa fauna no imaginário do período colonial, mostra que são poucas as imagens produzidas sobre este aspecto de nossa natureza. Comparando a produção de imagens presente em mapas e em narrativas de cronistas e naturalistas, estas se apresentam em número muito inferior às descrições. Cf. RIBEIRO, Ricardo Ferreira. Op.cit. p.1.

produção de fins do século XVI e do XVII, basicamente. Num terceiro e último grupo, o autor enquadraria os “estudos de História Natural”.³³⁵

Importo-me, sobremaneira, com os estudos do segundo grupo, que envolvem as “obras de cronistas”. É neste grupo que o autor engloba o construto letrado que aqui me preocupa, os escritos jesuíticos sobre a natureza produzidos na segunda metade do século XVI. Estes escritos se inserem, em uma situação intermediária, entre o primeiro grupo, “narrativa de exploradores”, e o terceiro, “estudos de História Natural”. As “obras de cronistas” não são nem uma rápida informação, levada pelo “sabor” e pelo “temor” frente ao novo, nem um trabalho de rigor investigativo de cunho cientificista acerca do mundo natural. Estão entre estes dois grupos de escritos, apresentando características próprias e, para tal, necessitando de um olhar mais apurado para entendermos seus meandros.

Há pontos que precisam ser esclarecidos. Jacques Maritain, em obra conceitual sobre a filosofia da natureza, aponta importantes reflexões. Para este autor, a filosofia da natureza é campo diferenciado da história da natureza.³³⁶ Maritain apresenta suas primeiras reflexões já entre os gregos antigos, imerso no campo mais amplo da filosofia. Há aqueles que enquadram os intelectuais gregos como “os primeiros filósofos-cientistas”. Por esta visão, assim se conceberiam as idéias na Grécia antiga:

a ciência da natureza é diferente do mito e da religião. A ciência baseia-se em observações sistemáticas, é um estudo racional e usa métodos adequados de prova. Como é natural, os primeiros passos em direcção à ciência não revelam ainda todas as características da ciência – revelam apenas algumas delas. O primeiro, e tímido, passo na direcção da ciência só foi dado no início do século VI a.C. na cidade grega de Mileto, por aquele que é apontado como o primeiro filósofo, Tales de Mileto.³³⁷

Esta visão pode esconder uma “pontada” de excesso de cientificismo progressista, considerando a possibilidade de vermos antecipações e progressos quase que lineares entre a produção das idéias da Antigüidade Clássica à Europa Moderna, excetuando-se as “inflexões” e “atrasos” da Idade Média.³³⁸ Criticada por correntes mais conscientes da dificuldade de encontrarmos um veio condutor assim tão óbvio, já revisaram esta forma de análise das idéias. Mas esta visão nos guarda a possibilidade de ao menos evidenciarmos que a preocupação com a natureza já estava presente entre os filósofos gregos antigos. Será com Aristóteles, por

³³⁵RIBEIRO, Ricardo Ferreira. Op.cit. p.1.

³³⁶MARITAIN, Jacques. Op.cit.

³³⁷ALMEIDA, Aires. Filosofia e ciência da natureza: alguns elementos históricos. p.2.

³³⁸Por esta visão, assim se concebe o pensamento do período medieval: “as teorias dos antigos filósofos gregos deixaram de suscitar o interesse de outrora. A sabedoria encontrava-se fundamentalmente na Bíblia, pois esta era a palavra divina e Deus era o criador de todas as coisas. Quem quisesse compreender a natureza teria, então, que procurar o sentido da vontade divina e, portanto, o sentido de toda a natureza criada”. Cf.: ALMEIDA, Aires. Op.cit. p.4.

exemplo, que notamos o mais importante passo até então realizado em encarar a observação da natureza de um ponto de vista mais sistemático.³³⁹ Dando ênfase para a observação, Aristóteles pregava a idéia de que todas as coisas tendiam para um fim. Desta forma, uma explicação teleológica³⁴⁰ da realidade dava conta de explicar a natureza de todos os seres.

Para Maritain, Aristóteles critica a teoria das idéias vigente até então, declarando a metafísica de Platão como falsa, uma vez que esta se tratava de dialética. Neste aspecto, a metafísica de Platão nos forneceria uma explicação lógica, da qual escaparia uma explicação real. A metafísica de Aristóteles oferecia uma alternativa à proposta platônica, “em vez de ser uma metafísica do extra-real, como a de Platão, poderia ser denominada de *metafísica do intra-real*”.³⁴¹ A filosofia de Aristóteles tende, assim, para a existência real, já a de Platão tendia para a essência ideal. As propostas dos dois importantes filósofos gregos se afastariam drasticamente, pois em Aristóteles:

Em vez de ser um universal que subsiste numa unidade ideal, o elemento inteligível é um concreto singular espiritual, uma vez que a forma é em geral como um esboço ou um anúncio do que, no organismo vivo, seria a alma, no homem e nos seres vivos superiores, o espírito; é um concreto singular que apreendemos graças à idéia universal presente em nós, mas, na medida em que existe de maneira independente de nosso espírito, a forma é concreta e singular. Ela é um dos elementos da realidade sensível.³⁴²

Maritain é claro em dizer que não pode haver filosofia da natureza em um sistema como o de Platão.³⁴³ Isso nos leva a pensar que os fundamentos das idéias de Aristóteles serviriam de postulados básicos para a composição do embrião de uma filosofia natural. A releitura deste arcabouço aristotélico chegará aos jesuítas pelas adaptações deste referencial realizada por Tomás de Aquino. Por ora, ressalto que, como campo diferente da ciência da natureza em seu ramo voltado à história da natureza, a filosofia da natureza tanto é conhecimento mais antigo do que o ramo científico que trata da natureza, quanto continua existindo após o nascimento da ciência natural. A própria tentativa de Jacques Maritain em definir e discutir este campo no século XX é prova da existência da filosofia natural para além do período pré-científico.

Podemos então notar que a formação de uma filosofia natural remonta ao pensamento grego, principalmente entre as reflexões de Aristóteles. Este será lido por Tomás de Aquino e pelos tomistas medievais que, por sua vez, serão relidos pelos jesuítas, famosos

³³⁹ALMEIDA, Aires. Op.cit. p.4.

³⁴⁰A própria palavra em português “teleologia” deriva da palavra grega para fim, “telos”. Cf.: Ibidem p.4.

³⁴¹MARITAIN, Jacques. Op.cit. p.18.

³⁴²Ibidem, p.19.

³⁴³Ibidem, p.17.

por suas abordagens neotomistas. Assim, a proposta de uma reflexão sobre a natureza dentro das premissas filosóficas exigirá esforços reflexivos de diferentes fontes. Digo isto para confirmar que a idéia central deste capítulo, quer seja, a ação dos inacianos (Jesuítas e seu elo com o Estado lusitano), a formação do pensamento jesuítico a partir das reflexões missionárias (Jesuítas em atuação no Novo Mundo) e a formulação de descrições sobre a natureza brasílica em aspectos de uma filosofia natural (Jesuítas descrevem a flora e fauna luso-americana) estão vinculadas à capacidade de adaptabilidade e mistura que serão a marca registrada do pensamento jesuítico, como tento aqui perceber. O fato é que os inacianos compartilhavam de uma abertura para a filosofia natural, como nos mostra Domingues, diferentemente dos dominicanos, membros de outra Ordem religiosa que atuava no tempo dos Soldados de Cristo.³⁴⁴

Isto posto, devemos pensar, então, que a ciência da natureza e sua ramificação em história natural seria uma característica do século XVII. Já a filosofia natural, advinda de proposições já realizadas por Aristóteles, ganharia reforço na Idade Média com o tomismo e ainda persistiria após a Era Moderna como postulado explicativo aos fenômenos naturais. Mas, especialmente em solo ibérico, não “evoluiu” para uma ciência da natureza nos termos de Galileu. Daí talvez a “conclusão” de que os ibéricos não tiveram Revolução Científica. Esse não é o ponto aqui, mas sim afirmar que com ou sem ela – mais certamente com ela – eles não deixavam de observar e filosofar sobre o mundo natural e humano ao seu redor. Assim, a partir da segunda metade do século XVI, não falamos ainda de uma tentativa de mapeamento sistemático de todo o mundo natural pela Ciência Moderna. Isto ainda não é existente. Mas do que falamos, então, quando lemos os textos do século XVI, como os produzidos pelos jesuítas, que versam sobre nossa fauna e flora? Este é o meu próximo tópico de discussão.

³⁴⁴DOMINGUES, Beatriz Helena. Op.cit. 1996a. p.76.

Capítulo III

A imagética inaciana sobre a natureza do Novo Mundo: jesuítas descrevem a flora e fauna brasílica no século XVI

[...] é possível resumir a história da conquista da América a um enfrentamento destruidor entre os bons índios e os malvados europeus, com a convicção e a boa-fé a que outrora se recorria para contrapor os selvagens da América aos conquistadores civilizadores. Esse modo de ver as coisas imobiliza e empobrece a realidade, eliminando todo tipo de elementos que desempenham papéis determinantes: as trocas entre um mundo e outro, os cruzamentos, mas igualmente os indivíduos e grupos que fazem as vezes de intermediários, de passadores, e que transitam entre os grandes blocos que nós nos contentamos em localizar.³⁴⁵

Serge Gruzinski

Tarefas e atividades cotidianas ao *métier* de missionário em atuação numa colônia européia são os assuntos mais corriqueiros presentes nos escritos jesuíticos, principalmente em suas missivas. Apesar disso, entre as discussões acerca da moralidade dos índios, planos de atuação de catequese dos nativos, a edificação de moradias, a decisão de adentrar o território em busca de novas almas, a vida do colono cristão na colônia, as notificações de chegada, partida e morte de missionários, ou seja, entre os mais variados comentários acerca da vida missionária nas terras d'Além Mar, há um tópico que muitas vezes, como já adverti neste texto, teria sido pouco explorado em suas particularidades pela literatura acerca das ações jesuíticas na América portuguesa: os trechos dos escritos inacianos que versam sobre a natureza das terras brasílicas, principalmente no que tange à flora e à fauna.

Roger Chartier propõe, ao analisar as práticas representativas principalmente do Antigo Regime, dar ênfase a obras que se componham num “espaço de trabalho entre textos e leituras, no intuito de compreender as práticas, complexas, múltiplas, diferenciadas, que

³⁴⁵GRUZINSKI, Serge. Op.cit. 2001. p.48.

constroem o mundo como representação”.³⁴⁶ Desta forma, pensar a produção intelectual e cultural dos textos jesuíticos impõe a possibilidade de equacionarmos o sentido da representação destas obras escritas imersas num dado contexto, fruto de seu construto histórico.

Neste ponto, os escritos jesuíticos que aqui destaco se enquadram no que se convencionou chamar de “gabinete de curiosidades da natureza”.³⁴⁷ O ineditismo da natureza do Novo Mundo fazia com que muitos letrados se interessassem em escrever relatando o que viram e ouviram dizer sobre as novas terras “descobertas”. Como já mencionei em momentos anteriores, não há ainda durante o primeiro século de conquista e colonização da América a confecção de uma ciência da natureza, pois o próprio empreendimento em si da ciência moderna dataria do século XVII. Assim, as descrições sobre o mundo natural envolvem diretamente o campo da filosofia no mundo intelectual quinhentista. Mesmo Acosta quando denomina sua obra de *Historia natural y moral de las Indias* discute aspectos geográficos, cosmológicos e humanos das novas descobertas dentro do âmbito de uma filosofia natural. Sua obra nos mostra a tentativa de esforço para converter a natureza e a sociedade americana em campo de observação. Este tipo de interesse pragmático pelo conhecimento da natureza americana já estava presente, segundo consta Domingues, com o trabalho de Gonzalo Fernández de Oviedo, funcionário da administração espanhola que havia reunido um grande repertório de notícias sobre o Novo Mundo, sendo que em sua obra também seria utilizado o termo *História natural*.³⁴⁸

Apesar dessa referência anterior em Oviedo, Acosta esclarece ao leitor de sua obra que

Del nuevo mundo e Indias occidentales han escrito muchos autores de diversos libros y relaciones en que dan noticia de las cosas nuevas y estrañas, que en aquellas partes se han descubierto, y de los hechos y sucesos de los españoles que las han conquistado y poblado. Mas hasta ahora no he visto autor que trate de declarar las causas y razón de tales novedades y extrañezas de naturaleza, ni que haga discurso o inquisición en esta parte; ni tampoco he topado libro cuyo argumento sea los hechos e historia de los mismos indios antiguos y naturales habitantes del nuevo orbe.³⁴⁹

Mesmo com estas prerrogativas, a produção de Acosta também se apresenta como filosofia natural, pois não há nela, apesar de todo esforço catalográfico do jesuíta, uma

³⁴⁶CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. p.28.

³⁴⁷Sobre este aspecto ver ALMEIDA, Aires. Op.cit.

³⁴⁸DOMINGUES, Beatriz Helena. Op.cit. 1996a. p.78.

³⁴⁹ACOSTA, Joseph de. *Historia natural y moral de las indias*. p.2.

necessidade classificatória científicista, que possibilitaria codificar o mundo aos olhos do conhecimento científico europeu.

Os relatos e comentários dos inacianos sobre a flora e fauna sul-americanas florescem numa escrita adaptada, germinada numa “zona de contato”, que, segundo Pratt, seriam espaços sociais onde culturas diferentes se encontram, chocam-se, entrelaçam-se uma com a outra. Fenômeno este dado quase sempre por “relações extremamente assimétricas de dominação e subordinação”.³⁵⁰

Mesmo assim delimitando, há muito o que se esclarecer sobre os procedimentos, as bases e os tópicos que envolvem a descrição do mundo natural no século XVI. Além disso, diferentes são tanto os escritos quanto os escritores que se dedicariam à tópica da descrição do mundo natural americano. Vejamos, então, o caso jesuítico. E, no seu interior, a heterogeneidade de visões.

1. A adaptabilidade na percepção da natureza pelos jesuítas

A história cultural, tal como a entendemos, tem por principal objecto identificar o modo como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade social é construída, pensada, dada a ler.³⁵¹

Roger Chartier

Fruto, como disse, de esquecimento por parte de estudiosos do pensamento jesuítico, creio que a temática da descrição da natureza é de grande valor para ilustrar a filosofia natural co-elaborada por alguns jesuítas. Mas onde se insere essa forma de descrição?

A observação da natureza – seja ela a natureza humana ou os detalhes das diferentes formas vivas (ou não) com as quais o homem tomava contato cotidianamente – torna-se uma importante característica da nova visão sobre o mundo no alvorecer da Idade Moderna. Recuperando preceitos da Antiguidade clássica, o artista renascentista irá ver o novo mundo ao seu redor tendo como ponto de partida uma observação da natureza, marcada pela curiosidade.

Um termo advindo de fins da Idade Média, *curiositas*, serve bem para exprimir o espírito do qual estavam imbuídos parte dos intelectuais dessa época. No mundo medieval, este termo parece designar várias coisas: interesse que se tinha em determinado assunto, como o próprio objeto de interesse e tudo mais que parecesse raro e extraordinário. Nos séculos

³⁵⁰ PRATT, Marly Louise. *Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação*. p.29.

³⁵¹ CHARTIER, Roger. Op.cit. p.16-17.

XVI e XVII, *curiositas* passa a designar a “força propulsora revolucionária na busca pelo conhecimento da Natureza”.³⁵² O que ocorre, de acordo com Lorraine Daston, é que a curiosidade como paixão estava sendo revalorizada moralmente e a atenção visual voltava-se para a aquisição de novos conhecimentos. Desta forma, o exótico e o extraordinário passavam a ter muito valor, despertando interesse frente ao diferente. Para tal empreendimento, métodos empíricos de pesquisa começam a fazer parte constante do processo de observação minuciosa.

Durante boa parte da Idade Média não havia espaço ao questionamento sobre a vontade de Deus, bem como para a reflexão sobre as forças da natureza. Mas isso mudaria, principalmente quando pensamos nas reflexões realizadas no século XIII por Tomás de Aquino (1225-1274). Para este, o estudo da natureza não interferia com a vontade divina. Era plausível e mesmo necessário o estudo do mundo sublunar desde que não se especulasse sobre o lunar. A partir da releitura tomasiana de Aristóteles, Tomás de Aquino altera a tradição agostiniana. De acordo com Domingues, Aquino sabia falar sobre o movimento dos astros, sobre os animais, sobre as plantas etc.: “abria-se, assim, a possibilidade de se tentar compreender o mecanismo das coisas terrenas, deixando Deus em paz”.³⁵³

O tomismo começava a se abrir para esta perspectiva, ainda que esta não tenha sido a posição oficial da Igreja. Aquino diferenciava *curiositas*, vício desenfreado, da virtude *studiositas*, esforço controlado e humilde em busca da verdade. Muitos de seus seguidores acabaram por considerar as chamadas “ciências ocultas” (como astrologia, a profecia e a magia) aspectos deploráveis da curiosidade.³⁵⁴ A proposta tomasiana aventava para a idéia de se poder usar as chaves oferecidas por Aristóteles para inverter a relação entre a essência das coisas e a matéria de que as coisas são feitas. Para o filósofo grego, a essência – tanto de um homem, de um animal ou mesmo de uma planta – representa o princípio de seu crescimento e de sua organização. Nesta concepção, a essência é algo que já está ali, pronto a explodir, movendo-se dentro da matéria, e vindo a fazer com que ela cresça e se manifeste. Por isto podemos compreendê-la. Relendo esta proposição, Tomás de Aquino afirmará que o “segredo do ser vai residir no ato concreto de existir”. De forma que, “primeiro as coisas existem concretamente; depois nós as compreendemos”. Há, então, segundo Domingues, uma *cristianização de Aristóteles* quando pensamos na proposição de Tomás de Aquino e não uma *aristotelização do cristianismo*.³⁵⁵

³⁵²DASTON, Lorraine. *A cultura da curiosidade*. p.8.

³⁵³DOMINGUES, Beatriz Helena. Op.cit. 1996b. p.37.

³⁵⁴DASTON, Lorraine. Op.cit. p.09.

³⁵⁵DOMINGUES, Beatriz Helena. Op.cit. 1996b. p.37.

E é esta a tradição que influenciará os jesuítas ibéricos. Os membros da Companhia de Jesus se tornariam um dos principais grupos neotomistas na Idade Moderna. Uma vez que se abraçavam as premissas aristotélico-tomistas, tornava-se plausível ao jesuíta da Era Moderna falar e, quem sabe mesmo, especular sobre o mundo natural. Além do mais, as proposições humanistas de fins da Idade Média também defendiam a observação e a descrição da natureza. Como os jesuítas combinavam as duas tradições – a humanista e a tomista –, era quase inevitável que viessem a compor obras (e/ou trechos) que dessem conta da descrição da natureza do Novo Mundo.

Retomando os mais diversificados escritos deixados pelos inacianos em contato com a América, pode-se perceber o porquê de autores como Serafim Leite virem a considerar alguns jesuítas até mesmo como boticários, botânicos, zoólogos, médicos. Em verdade, devemos adequar estes rótulos, muitas vezes reproduzidos por outros pesquisadores do nosso mundo colonial e por outros jesuítas em particular. O que acontece é que como Ordem religiosa que primava por uma formação intelectual apurada, a Companhia terá entre seus membros homens com os mais variados tipos de interesse. Formando-se num ambiente letrado, que diversifica a formação do futuro missionário ao dotá-lo de conhecimentos em humanidades, filosofia e, claro, principalmente teologia, o inaciano estará, dependendo de seu interesse, apto a se tornar tanto um bom pregador e/ou administrador dos bens da Companhia, quanto um possível formulador de idéias, desde que as mesmas não interferissem nos dogmas religiosos. Como possível leitor do seu entorno, adaptava o referencial que trazia em sua bagagem intelectual – ou se quisermos um termo mais profícuo mesmo que polêmico –, adquirida pela *utensilagem mental* que a Companhia fornecia ao estudante em seus colégios.³⁵⁶ Assim, esta bagagem intelectual fornecia àquele que se interessasse instrumentos de análise do ambiente e das ações em seu entorno. Mas como já pontuamos, não havia ciência no sentido moderno do termo ainda no século XVI. Isto nos leva a destacar a precipitação de algumas rotulagens, conforme se verifica em termos fornecidos por Serafim Leite ao elaborar catálogo dos jesuítas que para o Brasil vieram no contexto colonial.

Para além desta problemática, que não pode ser ignorada pelo pesquisador da Companhia, a *História da Companhia de Jesus no Brasil*, do também jesuíta padre Serafim Leite, é uma tentativa catalográfica de mapear os escritos e ações dos inacianos na Luso-

³⁵⁶Utilizo aqui a idéia de “utensilagem mental” de forma um tanto quanto mais livre do que a proposta por Febvre em *Rabelais*, de 1942. Chartier destaca um trecho desta obra para nos mostrar como Febvre caracterizou este conceito: “A cada civilização, a sua utensilagem mental; mais ainda, a cada época de uma mesma civilização, a cada progresso (quer das técnicas, quer das ciências) que a caracteriza” produz-se uma “utensilagem renovada, um pouco mais desenvolvida para certas utilizações, um pouco menos para outras”. Cf.: CHARTIER, Roger. Op.cit. p.36.

América de acordo com o foco de interesse e produção letrada deixada pelos mesmos. Desta forma, é que para Leite os jesuítas já são botânicos, já são médicos etc., ou seja, teleologicamente, os jesuítas possuíam *avant la lettre* formação em ciências e conhecimentos que só se organizariam como tal em tempos posteriores na Europa. Desta visão ufanista, abstrai-se que, dentro de áreas que hoje chamaríamos ciências naturais, os jesuítas produziram diversos textos embrionários, tratando do objeto destas ciências, baseados em observações da natureza e especulações filosóficas. É neste ponto que Serafim Leite se confunde. Os inicianos escolhiam recortes do mundo ao seu redor que seriam objetos de estudos das ciências naturais. Usavam para isso o referencial que possuíam, tomista e renascentista, e, como destaquei em capítulo anterior, não negligenciaram as possibilidades de incorporar elementos nativos em suas descrições, quando, por exemplo, mostravam interesse no aprendizado da língua local para o desenvolvimento da catequese.

Há que se destacar um ponto, quando pensamos, por exemplo, no ramo do conhecimento médico-curativo expresso e desenvolvido por jesuítas já no século XVI na América. Concordo com Serafim Leite quando afirma que os jesuítas, “vivendo em pleno século XVI, e não sendo a medicina sua profissão, tinham por força de manter-se dentro da terapêutica empírica duma profilaxia rudimentar”.³⁵⁷ Da “cirurgia de urgência”, passando pela flebotomia, pelas epidemias, pela assistência domiciliária e hospitalar e chegando ao tratamento contra as doenças venéreas, longe de uma formação medicinal, os jesuítas mostravam-se atentos às suas próprias necessidades e dos circundantes no que se referia aos preceitos médicos.³⁵⁸ Discordo, contudo, de sua afirmação de que os jesuítas teriam evitado a escolha pelo “curandeirismo”. Esses missionários não deixaram de incorporar práticas mágico-religiosas nativas em prol da atração do “gentio” aos preceitos cristãos.³⁵⁹

O próprio Serafim Leite aponta alguns dos muitos aspectos que mostram o quanto estes missionários tentaram perceber, tratar e refletir sobre os problemas medicinais que os cercavam no Novo Mundo nos quais se percebe a mestiçagem por ele expressamente negada.

Retomando o aspecto da afirmação de que os jesuítas moldavam seus conhecimentos à medida da necessidade na prática missionária, é o próprio Serafim Leite quem mostra que “os padres levaram consigo os remédios indispensáveis para a travessia do Atlântico e para as primeiras necessidades. Mas, em chegando à terra, viram-se na contingência de ampliar a

³⁵⁷ LEITE, Serafim. Op.cit. 1938-1950. Tomo II, Livro V, Capítulo III, p.569.

³⁵⁸ Ibidem p.569-580.

³⁵⁹ Cristina Pompa trabalha importantes aspectos dessa temática em *Religião como tradução*, bem como outras obras aqui também referenciadas, como as de Eisenberg, Gruzinski e Domingues.

reserva, bem escassa, dos seus remédios”.³⁶⁰ O estudo da natureza teria se vinculado, num primeiro momento, a uma necessidade de encontrar remédios para os males enfrentados nas novas terras. A equação era simples: moléstias nativas necessitavam de tratamento local. A solução, diria Gruzinski, seria a mestiçagem: reunir tanto elementos basilares, trazidos da Europa, quanto não ignorar novas incorporações de elementos nativos.

Os problemas com os colonos europeus, as questões referentes à catequização do nativo, a montagem das escolas, os confrontos armados na colônia, o itinerário dos padres que para cá se dirigiam, as doenças que assolavam a América, entre outros tópicos serão os conteúdos privilegiados nas missivas dos primeiros jesuítas endereçadas à Companhia e a benfeitores e parentes na Europa. Em todos eles pode-se perceber este movimento de mestiçagem e imbricamento cultural. Destaco aqui, primordialmente, os elementos que envolvem a descrição da natureza. Pelos escritos jesuíticos sobre o mundo natural da América, tem-se claramente a oportunidade de perceber o quanto os jesuítas tentavam reler o referencial trazido da Europa à luz da nova realidade circundante.

Os descobrimentos marítimos podem ser pensados como propulsores de argumentos para a fundamentação do humanismo antropocêntrico e para o reconhecimento do “mundo do homem”. Vemos a tentativa de formulação de uma “unidade do gênero humano, unidade e variedade da natureza, o caráter da cultura como produto histórico”, variando no tempo e no espaço. Os relatos dos navegadores e descobridores revelam isto muito bem. A partir desses relatos práticos, caberia aos teólogos e juristas “debruçarem-se sobre tais realidades para dela extraírem tanto uma teoria de evangelização quanto de um direito natural, capaz de conciliar ou não as preocupações terrenas dos conquistadores com a missão espiritual dos missionários”.³⁶¹

Nesse sentido, o conceito de natureza torna-se fundamental para teólogos-juristas que, através do pensamento racional, tentarão perceber a diversidade e o fundamento das relações entre os habitantes das diferentes terras então “encontradas”. Eleva-se, a partir de então, a “natureza” como categoria básica tanto filosófica, jurídica, quanto literária. E esta categoria acabou por dever aos descobrimentos seu maior impulso através da “evidência factual”.³⁶²

Assim como Eisenberg qualifica como necessário pensarmos as formulações do pensamento político moderno a partir dos escritos deixados por jesuítas em sua prática

³⁶⁰ LEITE, Serafim. Op.cit. 1938-1950. Tomo II, Livro V, Capítulo III, p.580.

³⁶¹ FALCON, Francisco. Op.cit. p.41-42.

³⁶² Ibidem p.42.

missionária na América lusitana, acredito que o conceito de “natureza” de então depende não só da discussão em torno do direito natural dos indígenas (que seria de natureza humana ou não), como também diretamente das observações e do *ouvir dizer* que geraram as descrições das terras americanas tal como aparecem em vários escritos do século XVI, principalmente pelos escritos jesuíticos em contato com a realidade americana.³⁶³ Mesmo não sendo minha preocupação elaborar um conceito de natureza ligado à discussão da legitimidade do direito natural dos índios americanos – temática esta de número significativo de textos jesuíticos e que possibilitou atestar o nascimento do direito natural moderno na península ibérica por parte de revisores da obra dos inacianos –, sigo as trilhas abertas por Eisenberg para entender a problemática do “mundo natural”. Parece-me que a idéia de natureza expressa pelos jesuítas que vieram ao Brasil na segunda metade do século XVI está diretamente ligada ao campo de uma filosofia natural. E o que liga esta reflexão com a de Eisenberg é que, no que se refere ao “mundo natural”, a escrita jesuítica em contato com as novas terras brásílicas antecipa entre jesuítas reflexões que só estarão em voga no século XVII na Europa, ou seja, nas formulações sobre a “natureza humana” como naquela sobre o “mundo natural” quando americanos tiveram que reler a tradição européia. Desta necessidade prática – de sobreviver e catequizar – resultaram formulações pioneiras com posteriores repercussões na Europa.

Os jesuítas submeteram os conhecimentos advindos da Antigüidade e da Idade Média “à prova da experiência consubstanciada num gigantesco manancial de toda espécie: sobre a geografia de mares e terras desconhecidas, sobre a flora e a fauna, sobre os homens, enfim”.³⁶⁴

Esse é um ponto a ser ressaltado. Retomando a perspectiva das bases renascentistas de parte dos preceitos jesuíticos, encontro ligação direta entre o pensamento destes últimos com o humanismo antropocêntrico. Percebo que alguns textos, produzidos no primeiro meio século de atuação da Companhia no Brasil, são importantes referenciais deste construto intelectual voltado à observação da natureza, principalmente da flora e fauna. Compunham, à medida que intensificavam as relações missionário/novas terras, um “retrato textual” da nova geografia percebida na América. E, desta forma, na descrição dos animais, das plantas e do clima deste território, bem como o uso dos mesmos pelos povos nativos, emergem traços de uma filosofia natural que talvez pudéssemos chamar de neo-escolástica. Dentro desta perspectiva, ou seja, da filosofia natural, o homem também será parte importante do mundo

³⁶³Sobre esta perspectiva de Eisenberg enunciei em diferentes momentos de meu texto menção a ela. Cf. EISENBERG, J. Op.cit.

³⁶⁴FALCON, Francisco. Op.cit. p.41.

natural como um todo. Desta forma, os inacianos realizavam uma adaptação do referencial tomista banhado no humanismo do mundo moderno.

Ocorria que a própria Ordem jesuítica se formava confrontando-se com experiências inéditas, sobre as quais os missionários foram induzidos a “teorizar”. E o que torna possível a descrição dos elementos naturais pelos inacianos é a formação aristotélico-tomista que, como ressaltei, não desautorizava a possibilidade de se versar sobre o mundo sensível. Confeccionava-se uma produção centrada no sucesso e/ou dificuldades do trabalho missionário e na relação com a terra. Pelo que ficavam sabendo pelos relatos dos missionários, decidiam os Superiores da Ordem por diferentes aspectos. Determinava-se a partir das cartas e anúncios os direcionamentos do projeto missionário. Ou seja, o êxito desse projeto dependia desses relatos que, por sua vez, oscilavam entre os bons frutos colhidos e as malfadadas ações.

Importante assinalar que os missionários não poderiam prescindir do relato da natureza sob a qual se apoiava todo o processo cristão civilizacional. De acordo com Riolando Azzi, analisando a *cristandade colonial*, o mundo “dado” seria o “mundo da natureza”.³⁶⁵ Dentro da tradição judaico-cristã, Deus passa a ser considerado como a “fonte primeira e a razão de ser, tanto do universo como do próprio homem”, que vive numa natureza já dada. O homem passa a ser “integrado num mundo da natureza e ao mesmo tempo destinado a exercer o domínio sobre ela”.³⁶⁶

Escrever sobre o mundo natural tornava-se uma forma de domínio do homem sobre esta natureza. E, ao vivenciarem “novos ambientes” terrestres, podiam apresentar um relato mais preciso do meio, seguindo em campos menos imaginários e mais verossímeis. O que os possibilitava um controle sobre a natureza e, especificamente neste contexto, uma das nuances participativas no processo de ocidentalização. É nesse sentido pragmático, voltado para as possibilidades de superação das dificuldades e/ou melhor aproveitamento dos caracteres da terra, que se orientarão as iniciativas dos jesuítas na segunda metade do século XVI, nos primeiros cinquenta anos de atuação dos inacianos na América portuguesa.

Como disse anteriormente, praticamente de tudo se falava nos escritos jesuíticos. A distância e a obrigatoriedade serão o motor da produção escrita dos mesmos. O que me interessa aqui são os trechos dos escritos que versam sobre a natureza das *novas terras*. Advêm daí compilações importantes sobre o mundo natural, tentativa de mensuração e comparação ao referencial europeu e possibilidades de ampliação do conhecimento sobre si e

³⁶⁵ AZZI, Riolando. Op.cit. p.25.

³⁶⁶ Ibidem p.29.

sobre o outro endereçadas ao europeu letrado do século XVI. Essa necessidade de se criar uma imagem através das letras levava os jesuítas – pontos sobre os quais discutirei mais a frente – a constantes comparações entre os itens percebidos aqui e os já existentes na Europa. Montava-se um verdadeiro “discurso fundador”, que incluía constantemente a comparação entre o Velho e o Novo Mundo. E é nesta “fricção” entre estes dois pólos geográficos, autorizada pelo referencial aristotélico-tomista, que nascerão os escritos jesuíticos sobre a natureza no século XVI.

Muitas eram as novas espécies e os elementos que compunham o Novo Mundo aos olhos do europeu moderno. A empreitada jesuítica era, então, um grande desafio, como também o seria para quem quisesse descrever nossos elementos naturais. Uma das formas mais usadas para vencê-lo era tentar tornar familiar, aos olhos do Velho Mundo, tanta diferença e diversidade descoberta, “apresentando o desconhecido em comparação com aquilo que os sentidos já haviam permitido apropriar e incorporar à memória”.³⁶⁷

Como disse anteriormente, Hansen enunciou alguns tópicos básicos da produção letrada jesuítica, mas não tratou dos aspectos que envolvem a descrição da natureza das *novas terras* em conquista.³⁶⁸ Sob os auspícios de uma *filosofia da natureza*, observando o entorno do ambiente em que viviam suas experiências missionárias, os jesuítas ajudavam a compor um grupo de relatos que daria balizas ao conhecimento do mundo natural.

Concluindo, a filosofia natural expressa nos escritos jesuíticos do século XVI era possível devido à bagagem trazida com os inicianos ser de base aristotélico-tomista. Este referencial tornava possível a leitura do mundo sensível, de uma natureza que podia ser explicada por si mesma, atributo este que será feito muitas vezes comparando-se os elementos naturais do Novo Mundo com os do Velho, bem como a possibilidade de adaptação de referenciais nativos ao discurso letrado europeu.

Mas como delimitar entre os mais diversos textos jesuíticos aqueles que tratam do universo natural das terras brásílicas? Os jesuítas que para cá vieram no século XVI pertencem a um grupo fundador ou precursor dos inicianos entre nós. Nesse período os jesuítas iriam se propagar por diferentes partes do território lusitano na América. Para percebê-los em suas histórias de vida e suas produções textuais, recorri à catalogação de Serafim Leite, em obra clássica já várias vezes referenciada aqui.³⁶⁹ Acredito que nesse espaço de tempo os jesuítas puderam perceber a grande variedade e amplitude dos afazeres

³⁶⁷RIBEIRO, Ricardo Ferreira. Op.cit. p.1.

³⁶⁸HANSEN, João Adolfo. Op.cit.

³⁶⁹Refiro-me principalmente aos tomos VIII e IX da obra *História da Companhia de Jesus no Brasil*.

por estas terras, podendo, não ter estado já em todo o território, mas ao menos ter tocado pontos-chave de toda a colônia até então conhecida. O marco de 1549 é óbvio, pois revela a chegada do primeiro grupo que incluía o padre Manuel da Nóbrega, o padre Azpicueta Navarro, o padre Leonardo Nunes, o padre Antonio Pires e os irmãos (posteriormente transformados em padres) Diogo Jacome e Vicente Rodrigues.

Já o outro marco perpassa diferentes apontamentos. Julguei necessário delimitar no século XVI, pois acreditava que a seleção de textos estaria em números interessantes. Este período também coincide com a confecção do texto de Acosta, referenciado em outros momentos de meu texto, em sua ação na Hispano-América. Como pioneiras, as visões jesuíticas dos quinhentos mostrarão o vislumbre e o estarrecimento de europeus letrados diante dos mais diferentes aspectos da vida na colônia, inclusive da natureza de nossas terras. Dos escritos que derivam deste choque em “zona de contato”,³⁷⁰ forma-se um verdadeiro “discurso fundador” da Companhia sobre a colônia. Outros autores, em outros tempos e por diferentes motivos, voltarão a se referenciar a estes escritos por tempos após sua confecção, bem como a Europa em muitos aspectos constituirá seu imaginário das terras brasílicas pela tinta deixada pelos jesuítas desse período. Outro ponto importante é que no final do século XVI dois eventos marcam a vida de dois importantes jesuítas cujos textos são discutidos por mim: 1597, o ano da morte de Francisco Soares, e o de 1601, ano em que Cardim volta a Portugal. Assim, o recorte temporal limítrofe que utilizo aqui compreenderia estes dois marcos, pois quando Cardim retorna a Portugal sua obra já está pronta (cujas intempéries por que passa veremos à frente) e Francisco Soares já havia falecido, datando as *Coisas notáveis do Brasil* de 1591.

Divido os textos aqui discutidos em três categorias ou pontos principais. Numa primeira, englobo os textos das primeiras gerações de jesuítas que para cá vieram elegendo alguns escritos que chegam a explicitar em determinados trechos notícias sobre a realidade brasílica. A característica principal dos textos deste grupo é que todos são cartas e que não possuem a temática da descrição da natureza como tema principal de discussão, apenas tratam em relance e muitas vezes em poucas linhas do assunto. Neste grupo, os exemplos aqui referenciados são textos de Nóbrega, Antonio Pires e Ambrosio Pires. Uma segunda categoria envolve uma carta de Anchieta de 1560 que se torna referência, tanto ao imaginário europeu quanto dentro da Companhia, para a descrição dos elementos do “mundo natural” das terras da colônia brasílica. Neste escrito temos uma visão bem mais apurada de nossa natureza, bem

³⁷⁰ Lembro neste momento do conceito elaborado por Pratt, já descrito anteriormente. Cf.: PRATT, Mary Louise. Op.Cit.

como a vontade de fornecer dados mais detalhados ao leitor da missiva. Um terceiro e último grupo engloba dois textos em forma de tratados, já assim diferindo dos demais textos das duas outras categorias. São obras produzidas por Fernão Cardim e Francisco Soares que tentam pioneiramente entre os jesuítas lusitanos confeccionar escritos em detalhes e profundidade bem mais contundentes que os existentes até então entre as cartas dos inacianos.

2. Entre o ver e o ouvir dizer: os relatos sobre a natureza brasílica na primeira geração jesuítica

O bom escritor não diz mais do que pensa. E isso é muito importante. É sabido que o dizer não é apenas a expressão do pensamento, mas também a sua realização... Por isso o seu escrito não reverte em favor dele mesmo, mas daquilo que quer dizer.³⁷¹

Walter Benjamin

As cartas, escritas de forma muitas vezes obrigatória, serão o veículo primordial pelo qual “visualisamos” os primeiros anos de atuação dos jesuítas na América lusitana. Delas virão impressões de perplexidade e espanto, que ora traduzir-se-iam em empolgação com o projeto missionário ora com desalento frente às múltiplas intempéries da terra longínqua. Descrever suas ações – notificando a seus superiores suas necessidades cotidianas (que podiam ser de bens materiais ou de pedidos espirituais) – logo mostrou ao jesuíta o quão diversificada era sua tarefa de catequizar no Além-Mar. O conteúdo de futuros escritos que viriam a ser produzidos por inacianos em contato com a *nova realidade* tentariam, desta forma, dar conta da pluralidade de afazeres e responsabilidades.

Como ressaltei, sob a perspectiva de Eisenberg, a produção jesuítica em meio à ação missionária não serviria, ao ser transposta para o papel em forma de cartas obrigatórias para os superiores da Companhia, apenas ao intuito organizacional da ordem jesuítica. Muito mais do que isso, a ação jesuítica nos confins da colônia portuguesa inauguraria, já no século XVI, tópicos de discussão que fariam parte das premissas do pensamento político moderno que somente a partir do século XVII estariam em voga na Europa. A reflexão sobre a mesma realizada, por exemplo, por Nóbrega sobre a forma mais adequada de proceder com a catequização levaria os jesuítas a imporem respostas tanto inovadoras como imprescindíveis ao nascimento do pensamento político moderno. Neste período dos quinhentos, a Europa

³⁷¹BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas II – rua de mão única*. p.274-5.

ocidental, os territórios coloniais e os seus domínios europeus viviam imersos no processo de Ocidentalização. Discussão esta largamente ressaltada aqui em outros momentos e elaborada por Gruzinski.

Sob a forma de uma filosofia natural de cunho religioso, construíram os jesuítas uma “via mestiça”, civilizando e catequizando ao mesmo tempo em que misturavam em seus registros elementos de uma cultura nativa. Ou seja, suas lentes eram compostas tanto de elementos do referencial europeu – principalmente, como apontei acima, de uma releitura jesuítica do aristotelismo-tomista – quanto de explicações dadas pelos próprios nativos dos elementos que os cercavam. Isso, como disse antes, era imprescindível para o processo de expansão e conhecimento dos novos domínios, bem como para facilitar a expansão missionária. Conhecer a natureza era peça fundamental para a bem-feitoria das atividades civilizadoras e expansionistas. Perceber este tópico de discussão existente entre os escritos jesuíticos é ver a atuação dos inacianos na Luso-América muito além da conversão de almas.

O que parte dos inacianos fez, de início, foi buscar uma “conversão” da imagem do novo aos preceitos europeus. Utilizavam-se do referencial europeu trazido pela bagagem intelectual para enunciar os primeiros esboços sobre aspectos da natureza das novas terras. É assim que podemos perceber, por exemplo, alguns dos primeiros escritos que são produzidos na América lusitana por missionários jesuítas.

Possivelmente, a frase inaugural entre os jesuítas sobre as terras da América do Sul viria com a informação genérica dada por Manuel da Nóbrega (1517-1570) em carta ao Padre Mestre Simão Rodrigues de Azevedo, datada de 1549:³⁷² “A terra cá achamol-a boa e sã. Todos estamos de saude, Deus seja louvado, mais sãos do que partimos”.³⁷³ A amenidade da terra, neste sentido generalista, será tópico constante dos escritos jesuíticos. Isto, como propaganda colonizadora e de incentivo à vinda de novos missionários, era imprescindível, já que com elementos positivos poder-se-iam amenizar as dificuldades dos que para cá se aventuravam ou eram obrigados a se dirigir. Nesta passagem – de discurso pioneiro, já que é considerada pertencente à primeira carta de jesuítas tanto do Brasil quanto da América que

³⁷²Também intitulada “Carta que o Padre Manuel da Nóbrega, preposito provincial da Companhia de Jesus, em o Brasil, escreveu ao Padre Mestre Simão o anno de 1549”, esta carta não traz mês nem dia, mas foi escrita depois de 31 de março e antes de 15 de abril, na Bahia. O “Padre Mestre Simão” é Simão Rodrigues, na época Provincial de Portugal. De acordo com Serafim Leite, o “título da carta foi-lhe dado ao copiar-se em 1568, depois de o Brasil ser *Província* e Nóbrega *Provincial*. Em 1549, o Brasil era ainda *Missão* e o Padre Nóbrega *Superior* dela”. Cf. LEITE, Serafim. Op.cit. 1938-1950. Tomo IX, p.4.

³⁷³NÓBREGA, Manuel. *Cartas jesuíticas. I. Cartas do Brasil* (1549-1560).

fora enviada para a Europa³⁷⁴ – apoiar-se-ão muitos outros escritos jesuíticos, rementendo-se genericamente à salubridade da terra brasílica.

Já em 5 de junho de 1552, apenas três anos após a chegada dos primeiros inacianos à América portuguesa, Antonio Pires (1519-1572) nos mostra outra forma de se apresentar a tópica da natureza, encoberta pela problemática da moralidade (assunto que em muito preocupava os jesuítas). Assim,

Esta capitania é terra de muito trafego e onzenas e outros peccados, que é 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 alguns tanto abertos, que depois que a ella viemos, das dez partes dos peccados que nella havia, as oitos são fora. E assi havia quatro ou cinco annos 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. Por aqui vereis, Irmãos, quanta necessidade esta terra tem de nossas continuas orações.³⁷⁵

Os elementos naturais – a descrição da terra e das chuvas e a falta destas – não aparecem descritos por si mesmos, estão presentes no texto como elemento figurativo da discussão acerca da moralidade. Na terra brasílica, pela leitura desses escritos, eram freqüentes tanto o tráfego humano quanto as ações pecaminosas. O jesuíta nos dá a idéia de uma terra em que há uma circularidade humana pouco moralizada, necessitada de orações. Neste sentido, a própria falta de chuva se justifica pelo número excessivo de pecados cometidos pelos habitantes da terra. Persuadidos a perceber que era este o motivo da falta do elemento natural tão indispensável à vida terminantemente dependente da agricultura, “os da terra” acabam por “louvar muito a Deus”.

Noutra carta, escrita três anos após esta acima descrita, o também Pires (mas Padre Ambrosio Pires, 1525-1568), também revela elementos do mundo natural das novas terras. Desta vez para justificar dificuldades. Escrevendo da Bahia, de Salvador, a 15 de junho de 1555, Padre Ambrosio assim nos mostra uma visão geral das terras da capitania: “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 annos ou tres de colheita, deixam-na por estéril e inhabil para dar mais nada”.³⁷⁶ Incapaz de perceber o elemento “terra” por si mesmo, Padre Ambrosio não percebe a possibilidade da infertilidade advir da inoperância do colono em saber utilizá-la. É a terra que é “estéril”. Os colonos cristãos “deixam-na por estéril

³⁷⁴LEITE, Serafim. Op.cit. 1938-1950. Tomo IX. p.4.

³⁷⁵PIRES, Antonio. “Carta do Padre Antonio Pires de Pernambuco de 5 de junho de 1552. In: *Jesuítas. Cartas avulsas*. p.123.

³⁷⁶PIRES, Ambrosio. “Extracto de uma carta do Padre Ambrosio Pires da Bahia do Salvador de 15 de junho de 1555. In: *Jesuítas. Cartas avulsas*. p.141.

e inhabil” e não por tê-la transformada em terra estéril por uso indevido e retirada da cobertura nativa, mas por sua suposição de ser a terra “estéril”. Neste ponto, esta é uma das primeiras visões inacianas que denigrem claramente a terra brasílica.

Complementando esta visão bem mais negativa que a apresentada por Manuel da Nóbrega e Antonio Pires nos trechos acima citados, Padre Ambrosio prenuncia um tópico de discussão que muito interessará outros jesuítas e também não jesuítas: o da ação de “animais nocivos” que operam nesta, por seus olhos, “terra estéril”:

Ha aqui infinito numero de formigas, que tem na bocca umas como tenazes, com as quaes talam todo o plantio e, o que é peor, fa-lo murchar; e assim os lavradores se arremedeiam dando-lhes comida para não estraguem a tudo com o veneno das boccas e nem façam seccar as plantas de cuja raiz fazem o pão: principalmente porque dão cabo em uma noite do que custa muitos dias a muitos homens, cousas que só se acredita vendo; não se faz uma horta que não fique logo perdida.³⁷⁷

Mas nem tudo parece perdido, pois “as vides dão bem e duas vezes por anno e com abundancia”, até que o jesuíta esclareça que “faz-se preciso que o dono durma ao pé della, porque, doutro modo, hoje está cheia e amanhã só servirá para pôr fogo”. Isto se dá porque “não poucas vezes vem a lagarta que chamam gafanhoto, que estraga tudo quanto existe”. Fechando esta idéia, Padre Ambrósio Pires nos mostra a relação clara entre a descrição da natureza como ligada ao elemento explicativo de base religiosa: “de maneira que se ha aqui peccados, tambem não faltam castigos”.³⁷⁸

Antonio Pires chega ao Brasil junto a Nóbrega, este visto como o “Fundador da Província do Brasil”,³⁷⁹ em 1549 na esquadra do primeiro Governador-Geral do Brasil, Thomé de Sousa, que traz consigo, além desses, mais dois padres e os dois “irmãos” da Companhia, que mais tarde se tornariam padres. Já Ambrosio Pires está entre os sete jesuítas que para cá vieram na terceira “leva” de inacianos, agora trazidos pelo segundo Governador-Geral, Dom Duarte da Costa, em 1553. Desta forma, os três jesuítas até aqui referenciados estão no grupo nuclear entre aqueles que para a colônia brasílica vieram. Produzirão informações que se tornarão referenciais aos demais padres e missionários da Companhia. Nos aspectos que dizem respeito à descrição da natureza, por exemplo, a leitura dos escritos do padre João Daniel, já no século XVIII, mostram referências aos primeiros escritos da natureza deixados pelos primeiros jesuítas que para cá vieram no século XVI.³⁸⁰ Algumas colocações e passagens dos escritos dos jesuítas que viveram e descreveram as terras

³⁷⁷PIRES, Ambrosio. Op.cit. p.142.

³⁷⁸Ibidem, p.142.

³⁷⁹LEITE, Serafim. Op.cit. 1938-1950. Tomo IX, p.4.

³⁸⁰Refiro-me aqui a *Tesouro descoberto no máximo Rio Amazonas*, de João Daniel, jesuíta que esteve na Amazônia no século XVIII.

brasílicas nesse período servirão como uma espécie de “discurso fundador” acerca da realidade americana.

Se a produção escrita dos precursores Antonio e Ambrosio Pires se tornaria pouco conhecida pela literatura acerca do Brasil Colonial, não é o que podemos dizer dos escritos de Nóbrega, e muito menos de Anchieta – este último considerado um dos mais importantes expoentes missionários de toda a colonização lusitana na América, sendo-lhe atribuído o título de “Apóstolo do Brasil”.³⁸¹

A natureza exótica escondia dificuldades – pragas e terras inférteis – ao mesmo tempo em que era aberta às possibilidades de novas almas ao Reino dos Céus e clima ameno e saudável. Decodificar a realidade em prol de um “olhar viciado” pela tradição européia não era tão simples. Assim, os escritos de jesuítas, iniciados com as impressões gerais descritas por Nóbrega, Antonio Pires e Ambrosio Pires e, posteriormente por Anchieta, Cardim e Soares, tentarão compor uma iniciativa inovadora, adaptada, para se entender a *terra dos brasis* nos quinhentos.

3. Entre a obrigação e a necessidade de relatar: Anchieta e suas impressões das terras americanas

[...] a exploração ultramarina e a colonização se transformaram num chamamento cristão.³⁸²

Frederick Turner

Como mencionado, no que diz respeito à descrição dos elementos da terra da Luso-América, os trechos dos padres Manuel Nóbrega, Antonio Pires e Ambrosio Pires podem ser considerados embriões da visão jesuítica sobre estas terras americanas: informações esporádicas, sem grandes aprofundamentos, nem muita preocupação com o elemento natural em si. Tal destaque é para mostrar que, mesmo não sendo a preocupação máxima destes escritos, a descrição da natureza já está tangenciando o universo intelectual jesuítico. Possivelmente outras informações semelhantes a estas estariam em outras cartas pioneiras de outros jesuítas que aqui estiveram na primeira década de atuação dos inacianos na colônia. Estas informações estão contidas nestas cartas escritas por jesuítas que desembarcaram entre as três primeiras embarcações que chegaram ao Brasil trazendo inacianos.³⁸³ Já os escritos de

³⁸¹ LEITE, Serafim. Op.cit. 1938-1950. Tomo VIII, p.16.

³⁸² TURNER, Frederick. Op.cit. p.171.

³⁸³ Nóbrega e Antonio Pires vieram em 1549, já Ambrosio Pires desembarcaria em 1553. Cf.: PEIXOTO, Afrânio. In: *Cartas Jesuíticas II: Cartas Avulsas* (1550-1568). p.39-47.

José de Anchieta nos mostram apontamentos mais profundos, evidenciando-nos uma preocupação apurada ao produzir uma visão detalhista dos tantos elementos naturais aqui existentes, tentando oferecer uma maior riqueza de atributos aos mesmos.

Neste sentido, a trajetória de Anchieta na Companhia nos ajuda a perceber um pouco do seu envolvimento com nossas terras. Anchieta nascera em São Cristóvão da Laguna, capital da ilha Tenerife, em Espanha, a 19 de março de 1534. Seu contato com as primeiras letras viria ainda na casa de seus pais em Laguna. Em 1550 partia o futuro jesuíta para Coimbra no intuito de cursar a Universidade. Pesquisadores ainda não conseguiram esclarecer o sentido da escolha de Portugal em detrimento da Espanha para a realização dos estudos avançados de Anchieta.³⁸⁴

No Colégio de Coimbra, Anchieta teria contato, em 1551, com os preceitos da Companhia de Jesus e a preparação, por parte desta ordem religiosa, de missionários para a Ásia, África e América (dois anos antes Nóbrega havia partido para o Brasil com a primeira leva de jesuítas). Adoentado, devido a acidente provocado por uma escada que caíra em suas costas, Anchieta e outro irmão da Companhia seguem conselhos médicos (conforme dizem os relatos da salubridade da terra brasílica) e atendem a pedidos dos missionários que na América já estavam para embarcarem, vindo numa terceira leva de jesuítas para o Brasil. Junto a mais 6 missionários Anchieta parte na frota de D.Duarte da Costa, segundo Governador-Geral, desembarcando na Bahia, sede do Governo Geral do Brasil. Após inúmeras andanças pela colônia lusitana, Anchieta viria a falecer em 9 de junho de 1597.³⁸⁵ Deixando marcas indelévels na formação intelectual e ação missionária no Brasil, o jesuíta terá seus escritos lidos e relidos, até mesmo copiados, tendo sua produção letrada sido revista por inúmeras vezes desde que começa a circular da colônia para a metrópole e dentro mesmo das terras americanas, ainda no século XVI. Já no século XVII, Anchieta merecerá uma de suas primeiras biografias escritas por outro jesuíta, padre Simão de Vasconcelos.³⁸⁶

As cartas de Anchieta correram mãos dos missionários de seu tempo e de outros posteriores. Além dos muitos aspectos sobre os quais versam os escritos anchietanos, Serafim Leite considera que uma parcela da produção das cartas do jesuíta em destaque “constituem os primeiros tratados sobre a *História Natural do Brasil*”, advindo daí as primeiras noções “sérias sobre a fauna, flora, botânica e ictiologia brasileira”, além dos elementos etnológicos e

³⁸⁴MACHADO, Antonio de Alcântara. Posfácio. Vida do padre Joseph de Anchieta. In: ANCHIETA, José de. Op.cit. p.547.

³⁸⁵Ibidem, p.548-549; p.559.

³⁸⁶VASCONCELOS, Simão. *Vida do venerável padre José de Anchieta*.

folclóricos.³⁸⁷ Para além desses referenciais, prefiro ressaltar que as formulações sobre a flora e fauna brasílicas dos jesuítas no século XVI são expressão de uma filosofia natural, mais do que de uma história natural, como quis Serafim Leite. Concordando com esses referenciais vou além, e afirmo que os textos desses primeiros jesuítas no século XVI serviram de mola propulsora a especulações que, a partir do século XVII, poderiam ter fomentado a constituição de uma história natural de cunho científico.³⁸⁸

A divulgação dos textos de Anchieta é tão vasta que existem até mesmo dificuldades em se determinar se trechos de Cardim são cópias de Anchieta ou vice-versa. Este problema filológico nos mostra a possibilidade de circulação dos escritos jesuíticos já em tempos de sua elaboração escrita. Isto evidencia a importância de se refletir sobre os “contextos interativos” propostos por LaCapra, principalmente no que se refere à necessidade de se buscar a inter-relação entre o texto e outros textos contemporâneos à obra analisada, como primordial para análise textual.³⁸⁹ Como tentei mostrar, os textos jesuíticos estão diretamente ligados a seus contextos produtivos. Fruto de uma sociedade, ao menos no caso aqui dos jesuítas do XVI, que apresentava características peculiares (impacto da “descoberta” da América, Reformas religiosas, neotomismo, pensamento humanista cristão e outros aspectos já assinalados), os textos jesuíticos devem ser pensados em seus “contextos interativos”. Só assim poderão dar conta de dimensões mais amplas e elucidativas.

Se uma carta de Nóbrega intitulada *Informação das Terras do Brasil* e datada de 1550 ficou conhecida por ser o primeiro escrito de “informação do Brasil” (que “viu a luz da imprensa, com expansão europeia, rápida e notável”),³⁹⁰ seria de São Vicente, escrevendo ao Padre Geral da Companhia, que Anchieta, em 1560, confeccionaria o pioneiro texto entre os jesuítas no Brasil tentando dar conta de descrever “as coisas naturais da Capitania de São Vicente”, e, desta feita, também revelando elementos da flora e fauna brasílicas.³⁹¹

Neste texto de Anchieta, encontramos muito mais do que visões esparsas e fragmentos escritos em meio a outros assuntos considerados mais relevantes. Esta missiva seria escrita no tempo em que se fazia pouco mais de uma década em que haviam chegado os

³⁸⁷LEITE, Serafim. Op.cit. 1938-1950. Tomo II, Livro V, I, p.532.

³⁸⁸Para Paolo Rossi “um número considerável de idéias subjacentes à ciência moderna estava vinculado a concepções mágicas expressas em textos antigos de hermética, magia operativa e outros saberes afins”. (Cf. ROSSI, Paolo. Op.cit., i). Acrescentaria aí que não se pode discutir a formação de uma história natural como ciência sem que reflita sobre os escritos deixados pelos jesuítas que envoltos a uma filosofia natural trouxeram informações e compilações importantes à tona e que circularam por uma Europa letrada na Idade Moderna. Sobre o nascimento da história natural ver, por exemplo, ROSSI, Paolo. Op.cit. e ALMEIDA, Aires. Op.cit.

³⁸⁹LACAPRA, Dominick. Op.cit.

³⁹⁰LEITE, Serafim. Op.cit. 1938-1950. Tomo VIII, p.6.

³⁹¹ANCHIETA, José de. Op.cit.

primeiros jesuítas ao Brasil. Isto dava a Anchieta já uma possibilidade de “visão panorâmica” ao mesmo tempo em que oportunizava conceber detalhes mais pitorescos que até então – a creditar no que nos restou de escritos jesuíticos do período – não teriam preocupado outros missionários. É desta forma que esta carta de Anchieta de 1560 pode ser considerada a primeira descrição que dedica maior volume e extensão à descrição dos elementos naturais das terras coloniais.

Levantemos, então, alguns apontamentos. O tópico básico deste texto de Anchieta liga-se à “descrição do exótico”, compondo brilhante exemplo da confecção de um “gabinete de curiosidades” por parte dos europeus letrados que descreviam as excentricidades das “novas terras”. Por que interessava a estes jesuítas em destaque escrever sobre os elementos nativos? Por um lado, havia a necessidade de se expressar por escrito como elemento obrigatório por parte da Companhia e como fuga ou ajuda para suportar as intempéries. Por outro, havia toda uma atração pela descrição das *novas terras* e *novos povos* para aqueles que estavam na Europa ávidos por informações dos *novos contextos*: “Pelas tuas cartas, que ha pouco nos chegaram às mãos, vimos, Reverendo Padre em Cristo, que desejas (para que se atenda ao voto e desejo de muitos) que escrevemos acerca do que suceder connosco que seja digno de admiração ou desconhecido nessa parte do mundo. Conformando-me com tão salutar mandato, cumprirei diligentemente, quanto me for possível, a prescrita obrigação”.³⁹²

Isto também fizera Nóbrega em sua carta de 1550 quando anuncia que os “padres e irmãos de Portugal” lhe haviam pedido, por aguçada “curiosidade pelas primeiras cartas do ano de 49”.³⁹³ Motivos, então, não faltariam para que os missionários gastassem tintas de suas penas para dar conta de anunciar os caracteres das “novas terras”. Próximos de uma filosofia natural, mais do que levantamentos sistemáticos da natureza que os cercava no *novo mundo*, estes são escritos que possuem relevância hoje por terem trazido à tona temas que começavam a preocupar uma Europa que se voltava para os estudos da natureza, iniciados no período do Renascimento.

Um outro ponto a ser lembrado é o caráter cristológico de boa parte das justificativas e explicações aos fenômenos narrados pelos padres da Companhia. Isto será mais evidente nestes primeiros escritos jesuíticos de 1549 até esta carta de 1560, do que, por exemplo, nas produções de Soares e Cardim, que escreverão tempos mais tarde nesse mesmo século. Assim, como ponto comum, devido à formação religiosa desses missionários, a presença de Deus não será facultativa nas descrições do meio. E isso não apenas no caso

³⁹² ANCHIETA, José de. Op.cit. p.113.

³⁹³ LEITE, Serafim. Op.cit. 1938-1950. Tomo VIII, p.6.

jesuítico, também em qualquer escrito europeu contemporâneo ao século XVI. Assim, descrevendo a possibilidade que havia na Capitania de São Vicente de constantes chuvas, Anchieta, por exemplo, relata o fenômeno das tempestades: “Não há muitos dias, estando nós em Piratininga, começou, depois do pôr do sol, o ar a turvar-se de repente, a enublar-se o céu, a amiudarem-se os relampagos e trovões, levantando-se então o vento sul a envolver pouco a terra, até que, chegando ao Nordeste, de onde quase sempre costuma vir a tempestade, caiu com tanta violencia que parecia ameaçar-nos o Senhor com a destruição”.³⁹⁴

Dando continuidade à descrição, descrevendo os estragos da tempestade, Anchieta constrói tanto uma imagem de um evento específico quanto generaliza o mesmo. Ao mesmo tempo em que parece relatar um evento específico, dá-nos a impressão de ser este um fenômeno comum nos trópicos. Percebe-se inclusive conhecimento sobre a posição dos ventos e das chuvas, mas essas ações se explicam como possíveis ameaças do Senhor. A natureza respeita e se molda pelos desígnios de Deus. Há uma segurança em se afirmar isso, tanto mediante uma atitude de presença, de freqüentação prolongada no território em discussão, quanto pela lembrança que mesmo em terras tão distantes da Europa fazia-se presente a atuação de Deus. A filosofia natural tentava dar conta da definição, descrição e compreensão dos fenômenos naturais no primeiro século de colonização e catequese – de *ocidentalização*³⁹⁵ – das terras americanas.

Nesta carta de 1560, Anchieta inaugura um importante veio explicativo acerca da natureza entre os tópicos do discurso jesuítico. Já nesta missiva aparece o que chamo de tendência compiladora de informações: o que não representa a tentativa do jesuíta supracitado de compor um tratado analítico, nem a preocupação em organizar de forma categorizada os eventos que descreve. Esta é apenas uma carta, mas que certamente tenta dar conta de informações de forma bem mais elaborada do que as que até então haviam sido escritas e que versavam em algum trecho sobre as “coisas naturais”.

A escolha desta carta de Anchieta não é aleatória. Como já me referenciei anteriormente, a monumental compilação de Serafim Leite sobre a *História da Companhia de Jesus* tornou-se o ponto de partida para minha delimitação dos textos a serem analisados. Recorrendo a dois tomos catalográficos sobre a vida e a obra dos inicianos que para cá vieram, pude trabalhar com os resumos e descrições que Leite confeccionou sobre cada texto de cada jesuíta referenciado. Desta forma, fica claro que a missiva de Anchieta a dedicar

³⁹⁴ LEITE, Serafim. Op.cit. 1938-1950. Tomo VIII, p.114-115.

³⁹⁵ Novamente aqui faço alusão ao termo cunhado por Gruzinski que entende diferentes aspectos da expansão européia sobre os *novos mundos* sob o prisma do processo de *ocidentalização*. Cf. GRUZINSKI, Serge. Op.cit. 2001.

maior preocupação com o relato das *coisas da terra*, sob uma tendência compiladora, é esta em destaque, produzida em 1560.

Junto a esta tendência compiladora aglutina-se outro fator: tentar relacionar a realidade americana a caracteres já existentes no referencial imagético europeu. Esta seria uma “praia segura”, onde se poderia atracar a mente em areias menos movediças do que as de exóticas margens. Falar do desconhecido, referenciando-se ao já conhecido, garantia maior inteligibilidade do discurso para o leitor do mesmo. Nesta estrutura textual, todo ser vivo em que se consiga aludir a outro já conhecido pelo europeu será descrito tendo o referencial europeu como base de aproximação. O jesuíta espera, assim, ser compreendido da maneira mais clara e precisa possível, uma vez que “realmente” descreve o ambiente e seus habitantes que vê, ouve e sente para dar conta de explicá-lo para outro europeu que, na grande maioria das vezes, não conhecia pessoalmente a América. Isto tanto é mais fácil, já que assim o fazendo o jesuíta se refere ao arcabouço já conhecido, quanto mais imperativo, já que as cartas se destinam a alguém que quase sempre está na Europa, desconhecendo por experiência própria o Novo Mundo.

Assim, o caso da descrição do *boi marinho* ao superior da Companhia mostra bem essa complicada tarefa de oferecer visibilidade das *novas* espécies que então se abriam aos olhos de Anchieta para quem não estava na América. Há, num primeiro momento, a descrição do nome indígena que a espécie recebe, no caso, “iguararguâ”. Neste aspecto, como já apontei anteriormente, é o estudo da língua um elemento de miscigenação de elementos europeus com elementos indígenas. Desta forma, cientes ou não de assim fazerem, os jesuítas trazem elementos da cultura nativa ao âmago da explicação dos eventos a outros europeus. Mesmo que esses aspectos sejam apenas ilustrativos, ao mostrar como a cultura autóctone percebe o mundo natural que a circunda, o jesuíta apresenta sua capacidade de adensar explicações, Anchieta incorporava e adaptava seu discurso, não apenas reproduzia esquemas prontos trazidos da Europa. O jesuíta fazia sempre que possível menção ao nome indígena de cada espécie que vai revelar ao leitor. Eis aí, assim, mais uma característica de mestiçagem do pensamento jesuítico.

Extrapolando o limite de ser apenas uma descrição de elementos da Capitania de São Vicente, a carta de Anchieta segue com a descrição do hábitat freqüente do ser descrito: “na Capitania do Espírito Santo e em outras localidades para o Norte, onde o frio ou não é tão rigoroso, ou é algum tanto diminuto e menos que entre nós”, no caso aqui das terras de São Vicente. A partir daí vem a tentativa de descrição do tamanho, do tipo de alimento que a espécie consome: “é êste peixe de tamanho imenso; alimenta-se de ervas como indicam as

gramas mastigadas prêsas nas rochas banhadas por mangues”. Daí em diante, a relação com o *boi*, o terrestre, já conhecido pelo europeu, será uma constante na descrição: “Excede ao boi na corpulencia; é coberto de uma pele dura, assemelhando-se na cor a do elefante; tem junto aos peitos uns como dois braços, com que nada, e embaixo deles tetas com que aleita os proprios filhos; tem a bôca inteiramente semelhante à do boi”. Assim, “é excelente para comer-se, não saberias porém discernir se deve ser considerado como carne ou antes como peixe”.³⁹⁶

Continua essa referência ao já conhecido: “[...] da sua gordura, que está inerente á pele mormente em tórno da cauda, levada ao fogo faz-se um molho, que pode bem comparar-se á manteiga, e não sei se a excederá; o seu oleo serve para temperar todas as comidas: todo o seu corpo é cheio de ossos solidos e durissimos, tais que podem fazer as vezes de marfim.”³⁹⁷

LaCapra, num de seus “contextos interativos” formulados para nortear a análise de textos, chama atenção para a relação que deve ser percebida entre a obra e outros construtos textuais contemporâneos ao escrito em análise.³⁹⁸ Seguindo este preceito, remeto-me ao texto de Gândavo escrito também na segunda metade do século XVI. Desta forma, pode-se inclusive observar a relação do texto de um jesuíta com outro texto contemporâneo escrito por alguém que não pertencia à Companhia de Jesus, embora também representasse os interesses do Estado português na colônia.

Ao escrever sobre o peixe-boi, Gândavo apresenta elementos semelhantes à narrativa de Anchieta. Começa, como Anchieta, a tratar o animal pelo exotismo: “E deixando á parte a muita variedade daquelles peixes que commumente nam differem na semelhança dos de cá, tratarei logo em especial de hum certo genero delles que ha nestas partes, a qué chamam peixes bois, os quaes sam tam grandes que os maiores pesam quarenta, cinquenta arrobas”. Gândavo enquadra o peixe-boi num grupo de peixes que não se assemelha aos existentes na Europa. Apesar disso, faz referência ao boi conhecido pelo europeu: “têm o focinho como o de boi e dous cotos com que nadam á maneira de braços. As femeas têm duas tetas, com o leite das quaes se criam os filhos”. E, continuando nesta necessidade de dar um referencial do novo através do já conhecido, mostra que “nam têm feição alguma de nenhum peixe, somente na pelle quer se parecer com toninha”.³⁹⁹

³⁹⁶ ANCHIETA, José de. Op.cit. p.117.

³⁹⁷ Ibidem p.118.

³⁹⁸ LACAPRA, Dominick. Op.cit.

³⁹⁹ GÂNDAVO, Pero de Magalhães. *História da Província de Santa Cruz*. p.19.

Como Anchieta, Gândavo descreve a incidência geográfica do animal, mas o faz de maneira mais genérica: “estes peixes pela maior parte se acham em alguns rios, ou bahias desta costa, principalmente onde ha algum ribeiro, ou regato se mete na agua salgada sam mais certos”. Traz à tona a alimentação dos bovinos aquáticos: “pascem as hervas que se criam em semelhantes partes, e tambem comem as folhas de humas arvores a que chamam Mangues, de que ha grande quantidade ao longo dos mesmos rios”. Preocupa também Gândavo com a utilidade destes animais aos nativos, que os matam com arpões “e tambem em pesqueiras costumam tomar alguns porque vem com a enchente da maré aos taes logares, e com a vazante se tornam a ir para o mar donde vieram”. De gosto saboroso, o peixe-boi parece para Gândavo ter o sabor de carne: uma vez assado, não há diferença do gosto de lombo de porco.⁴⁰⁰ Há, em alguns casos das descrições aqui analisadas, semelhanças entre um texto e outro. O que acontece é que, como numa brincadeira infantil, o chamado “telefone sem fio”, de ouvir dizer foi se passando a informação de um a outro.

Mas voltando à missiva de Anchieta, o conteúdo dessa carta também traz vários outros relatos de seres que compõem a plêiade da natureza brasílica, bem como a narrativa de fenômenos naturais com ocorrência freqüente nas terras lusitanas na América e observados na época em que Anchieta aqui estava no XVI. Dos seres vivos, reporta à existência de uma cobra denominada sucuriuba, do jacaré, da capivara, de lontras, caranguejos, de diferentes tipos de serpentes, do piolho de cobra, das aranhas, das tatoranas (*sic*), das panteras, do tamanduá, da anta, da preguiça, do gambá, dos ouriços, dos macacos, do tatu, dos veados, dos gatos monteses, gamos e javalis, da lhama do Peru, do bicho da taquara, das formigas, das abelhas, das moscas e mosquitos, dos papagaios, beija-flores e outros pássaros, do guará e outras aves marinhas, das aves de rapina, da anhima, das galinhas silvestres.

Anchieta descreve animais que podem ter sido vistos na província em que o jesuíta residia no momento da escrita da carta, e de outros que não são nativos das terras brasílicas, como a lhama, por exemplo. Pertencente a uma ordem religiosa que não atuava exclusivamente nas terras de um único reino Anchieta, não verá incômodo em referenciar-se a seres nativos de outras regiões fora do domínio lusitano. Por mais que possa ter sido importante o elo entre o Estado lusitano e a Companhia de Jesus e o mutualismo expresso por esta inter-relação, os jesuítas pareciam não se perceber, no século XVI, como oriundos de um Estado mais do que se viam como Ordem religiosa.⁴⁰¹ O que podemos perceber é que não há

⁴⁰⁰Ibidem, p.9.

⁴⁰¹Do século XVII talvez não possamos dizer o mesmo, principalmente quando analisamos, por exemplo, os diversos discursos do padre Antônio Vieira, grande defensor de um exacerbado patriotismo lusitano. Para além

uma fronteira colonial definida no contexto do século XVI. Se para nós é claro perceber os limites entre as possessões de uma América espanhola e uma América lusitana, não é o que pode transparecer pelos escritos de Anchieta. Inserindo em sua descrição a menção ao lhama, Anchieta pode assim estar evidenciando o caráter fluido e ainda indefinido dos territórios americanos em disputa.

O texto prossegue com uma descrição dos animais intercalada por outras sobre plantas – mandioca e “yeticopê”, erva viva, árvores medicinais, pinheiros, raízes medicinais – e elementos do reino mineral – uma fabulosa “pedra elastica”, conchas e pérolas. A tudo isso acompanha a narrativa de tempestades das enchentes dos rios, bem como de eventos que envolvem a cultura indígena propriamente dita: a descrição de espectros noturnos ou demônios, “raras deformidades entre os Brasis”, a existência de uma criança monstruosa e de até mesmo um “porco hermafrodita”.

Preocupa o jesuíta se o seu leitor considerará muito exóticos os eventos que narra. Assim, enquanto padre de uma Ordem religiosa e em contato com o fenômeno descrito daria respaldo seguro ao leitor da veracidade dos fatos. Veja este trecho: “o que vou agora referir é admirável, mas unicamente comprovado e verificado por notoria experiencia”.⁴⁰² Evocando essa experiência, Anchieta afastaria ou pelo menos diminuiria a possibilidade de dúvida. Elementos modernos expressos pela evocação da descrição válida mediante a experiência se aliam a uma vivência permitida pela onipresença divina.

Por vezes, no texto do jesuíta, percebe-se não ter sido o padre testemunha ocular do evento que narra. Além do caso da lhama, há outro que o próprio inaciano apresenta em termos do “ouvir dizer”: é o caso da descrição da cobra *sucuryúba*. Não sendo “fácil acreditar-se na extraordinaria corpulencia destas cobras”, Anchieta recorre tanto a relatos de índios quanto ao de portugueses: “a êste respeito contarei cousas estupendas e não sei se serão criveis; mas, tanto os Indios, como os Portugueses que passaram muitos anos de sua vida nesta parte do globo, *uno ore* as affirmar”.⁴⁰³

Mais adiante, ao se referir às *jararacas* e suas capacidades mortíferas, Anchieta pondera que “a sua mordedura mata no espaço de vinte e quatro horas, posto que se lhe possa aplicar remédio e evitar algumas vezes a morte. Isto acontece com certeza entre os Indios: se forem mordidos uma só vez escapam á morte, mordidos daí em diante, não só não correm

dos Sermões e cartas que este jesuíta produz, só a composição de sua obra tríplice já é prova cabal disso: *Clavis Prophetarum, História do Futuro e Apologia das coisas profetizadas*.

⁴⁰² ANCHIETA, José de. Op.cit. p.121.

⁴⁰³ Ibidem, p.121.

risco de vida, como sentem até menos dor”. E, completa o jesuíta: “o que tivemos mais de uma vez ocasião de observar”.⁴⁰⁴

Observar torna-se, então, um traquejo textual necessário de acordo com o referencial recebido pelo jesuíta em seu tempo. Mas, em outro trecho, presenciemos outra justificativa: “ouvi também contar, por pessoas dignas de crédito”.⁴⁰⁵ O “ouvi dizer” tão comum no referencial medieval também não escapa ao texto do jesuíta. Além disso, contra as adversidades do meio, um *porto seguro* é Deus. Como no caso das serpentes, que parece nem haver remédio capaz de esquivar os padres de seus males: “Todavia, no meio de uma multidão tão grande e freqüente delas (as serpentes), o Senhor nos conserva incolumes, e confiamos mais nele do que em contra-veneno ou poder algum humano; só descansamos em Jesus, Senhor nosso, que é o unico que póde fazer com que nenhum mal soframos, andando assim por cima de serpentes”.⁴⁰⁶

As descrições etnológica e etimológica combinam com uma necessidade aviltante do europeu conhecer os *novos* domínios que, mesmo aparentemente inacreditáveis, carregam a mão da criação divina. E quando o extraordinário dos eventos torna-se evidente, a busca na experiência daria respaldo plausível: “conquanto possa ser comprovado por muitos fatos, que sucessivamente e de quando em quando se dão, bastará referir dois ou três para mostrá-lo [...] dêste fato poderiam ser apresentados muitos testemunhos”.⁴⁰⁷

Mas quando a credulidade ultrapassa até mesmo os limites do possível, Anchieta, como é o caso da descrição dos macacos, recorre à omissão: “contam-se deles cousas maravilhosas, que omito por incríveis”.⁴⁰⁸ O autor revela ao leitor europeu que muitos outros animais de diversos gêneros também são vistos na América, mas adverte: “entendi dever omitir, por não serem dignos de saber-se, nem de contar”.⁴⁰⁹ Como disse, diferentemente do texto de Cardim, analisado mais adiante, não há por parte de Anchieta uma intencionalidade de um tratado descritivo, mas de uma pincelada geral em aspectos da vida natural da colônia.

Apesar disso, uma iminente preocupação catalográfica já se vê presente na produção escrita de Anchieta, como se percebe em outro trecho da supracitada missiva. Falando das formigas, o jesuíta esclarece que sua variedade é tamanha que “seria muito difícil representar por palavras as diversas especies” desse animal. Isso preocupa o jesuíta, que se convida, e também ao leitor, com a seguinte justificativa: “[...] não há nome generico da formiga, do

⁴⁰⁴ ANCHIETA, José de. Op.cit. p.123.

⁴⁰⁵ Ibidem, 125.

⁴⁰⁶ Ibidem, p.125.

⁴⁰⁷ Ibidem, p.127.

⁴⁰⁸ Ibidem, p.130.

⁴⁰⁹ Ibidem, p.131.

caranguejo, do rato e de muitos outros animais; das espécies, porém, que são quasi infinitas, nenhuma deixa de ter o seu nome proprio, de maneira que com razão te admirarias de tão grande cópia e variedade de palavras”.⁴¹⁰

Afirma o jesuíta, logo em seguida, que “no entanto, das formigas só parecem dignas de comemoração as que destroem as árvores”.⁴¹¹ Oscila entre a tentativa panorâmica e catológica e uma escolha eventual e individual de descrever uns eventos e omitir outros. Enfatizando a importância da experiência, finaliza seu texto: “Narrei essas cousas brevemente, como pude, posto que não duvides que haja muitas outras dignas de menção, que são desconhecidas a nós, ainda aqui pouco praticos. Rogamos entretanto aos que achem prazer em ler e ouvir estas cousas, queiram tomar o trabalho de orar por nós e pela conversão dêste país”.⁴¹²

Prevvia e especulava Anchieta que, à medida que as experiências dos missionários se intensificassem na América, também estariam eles mais aptos à descrição da realidade com maior probidade. Da experiência, perseverança e fé, nasciam os primeiros relatos de missionários sobre a natureza brasílica nas letras jesuíticas.

4. Entre o relatar e o observar: Soares seleciona coisas notáveis do Brasil

As linhagens são mescladas e tortuosas, multicoloridas, de espessura variada e variado comprimento. Algumas delas remontam diretamente a Aristóteles e vão até mais longe. Porém, é necessário desenredá-las, caso não deseje ficar novamente emaranhado em seus laços.⁴¹³

Antonello Gerbi

As cartas jesuíticas não podem ser percebidas de forma genérica para serem apreendidas em suas particularidades e riquezas de detalhes. É vendo-as em suas singularidades que podemos, por exemplo, diferenciar os escritos relativos à natureza brasílica nas três cartas escritas por Nóbrega, Antonio Pires e Ambrosio Pires dos encontrados na carta de Anchieta de 1560. Mas há um outro grupo de textos que me preocupa aqui, os tratados. Fui atraído por este tipo de texto, conforme esclarecido na Introdução, a partir da leitura da obra de José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, datada de 1590. Após a leitura

⁴¹⁰ ANCHIETA, José de. Op.cit. p.132.

⁴¹¹ Ibidem, p.132.

⁴¹² Ibidem p.139.

⁴¹³ GERBI, Antonello. *O Novo Mundo. História de uma polêmica*. (1750-1900). p.17.

deste texto, passei a pensar na possibilidade de que os jesuítas que se dirigiram ao Brasil também pudessem ter escrito textos semelhantes, dedicando-se mais detalhes e exemplos dos assuntos descritos do que o que acontece nas cartas.

Assim, deparei-me com dois tratados jesuítas do século XVI que versavam sobre nossa flora e fauna, um de Fernão Cardim, *Do clima e terra do Brasil*, e outro de Francisco Soares, *Coisas notáveis do Brasil*. O gênero de tratados entre os jesuítas coloniais é raro: de acordo com Serafim Leite, poucos jesuítas estavam preparados para escreverem tratados, pois “tal gênero de escritos, que exigia tempo e vagar”. Isto leva o historiador oficial da Companhia a afirmar que não estarão entre os autores deste gênero de escritos aqueles que ocupavam os cargos de Superiores, sendo mais comum aos seus Secretários, como Cardim, Secretário do visitador Cristóvão de Gouveia, e Jácome Monteiro, Secretário do visitador Manuel de Lima.⁴¹⁴

Para além deste comentário de Serafim Leite, importa-me sua catalogação dos textos jesuítas. De acordo com seus registros, os textos principais que em forma de tratado versam sobre nossa flora e fauna são de autoria de Fernão Cardim, Francisco Soares, Jácome Monteiro, Diogo Soares e João Daniel.⁴¹⁵ Dentre estes, o de Cardim e o de Soares seriam os que foram escritos no século XVI no Brasil, enquadrando-se no recorte espaço-temporal aqui delimitado.

Bem menos conhecido que o “Apóstolo do Brasil”, Francisco Soares almejará notificar aos leitores informações sobre a terra brasílica em forma de tratado. No estilo deste tipo de escrito, Soares se empenhará em atribuir às nossas terras características próprias, tratando da história do descobrimento e povoação do Brasil, dos trabalhos dos jesuítas, dos costumes dos índios e também das principais espécies de nossa fauna e flora. São aspectos diferenciados, mas que convergem ao título do texto *De algumas coisas mais notáveis do Brasil*.

Muito há que se esclarecer sobre este inaciano que não veria seus escritos tão referenciados como os de outros jesuítas do século XVI (e aqui citados), como José de Anchieta e Fernão Cardim. Segundo sua biografia, digna de ser apresentada por Serafim Leite em apenas meia página de sua monumental *História da Companhia de Jesus no Brasil*, Francisco Soares nasce em 1560, em Ponte de Lima.⁴¹⁶ Entra para a Companhia em 1575,

⁴¹⁴LEITE, Serafim. *Breve História da Companhia de Jesus no Brasil*. p.215-216.

⁴¹⁵Ibidem p.215.

⁴¹⁶Devo chamar atenção aqui para a existência de vários membros da Companhia de Jesus no período colonial homônimos ao jesuíta aqui em destaque. Só para a colônia brasileira mais dois Francisco Soares recebem notificação de existência, além do autor das *Coisas notáveis do Brasil*. Isto sem contar outro, também Francisco

vindo a dotar-se de bom conhecimento da língua brasílica. Para Leite, o fato de ser “língua” e só vir a estudar sete anos após de sua entrada para a Companhia “supõe que a princípio se ocupou em ministérios temporais, o que explicam as observações pessoais que se encontram na sua narrativa”.⁴¹⁷

Soares acompanha o Visitador Cristóvão Gouveia em 1589 no retorno deste à Europa. E, como viria acontecer também mais tarde com Cardim, cai nas mãos de piratas, só que no caso de Soares os corsários eram franceses. Segundo o que o próprio Cardim diz em sua *Narrativa Epistolar* – que seria publicada como um terceiro texto dentro do *Tratado* de autoria deste último e que analiso aqui –, embarcaram na véspera do dia dos Apóstolos São Pedro e São Paulo, “com o terral da manhã se fizeram á vella para esse reino; tiveram sempre prospera viagem até á altura de Portugal, em que foram tomados uma manhã de um brechote francez, sem haver alguma resistencia, por a nau ser desarmada sem nenhuma defesa, 6 de setembro”.⁴¹⁸

Nesta investida, os maus tratos a que seria acometido mereciam destaque de Cardim, posteriormente, dando continuidade a sua narrativa: “nove dias os troxeram os francezes comsigo, nos quaes padeceram muita sede, fome e frio, e máu agasalho, com que ao padre deu um catarro rijo com febre que o tratou muito mal e poz em risco da vida, mas tinham elles tão arricasda que cada dia esperavam pela morte a que estavam offerecidos”. E a situação dos embarcados continuou a piorar:

andando com elles appareceu uma formosa nau ingleza, aqui de todo cuidaram não escapar, mas livrou-nos Nosso Senhor, porque se contentou o inglez com perguntar, que porta a náu e respondendo-lhes os francezes que bacalháu, passou; mas não passou a fúria dos francezes, que vendo ir pela agua uns papeis, que por serem de segredo o padre os mandou lançar ao mar, e como elles são desconfiados, cuidaram que ia alli alguma traição ou cartas para El-Rei, em que por isso os lançaram ao mar: saltou a furia nelles, e o capitão com outros tomaram as achas de fogo, e deram uma bôa a cada um dos nossos.⁴¹⁹

Neste evento, todos os jesuítas pereceriam com castigos: “ao irmão Barnabé Tello pelo rosto, ao padre Francisco Soares pelas costas, e ao padre por uma coxa, estas são bôas piculas sem post pasto” e continua: “mas não faltou este para o padre visitador, porque não satisfeito, um delles achou uma tijella de fogo, e lha arremessou á cabeça com tanta força que lhe tratou muito mal um olho; acudiu logo outro francez, e de um rolo que tinha tomado aos

Soares, que nasce e atua pela Companhia somente no Velho Mundo, em terras portuguesas no século XVII. Cf.: LEITE, Serafim. Op.cit. 1938-1950. Tomo IX. p.138-140.

⁴¹⁷Ibidem Tomo IX. p.139.

⁴¹⁸CARDIM, Fernão. Narrativa epistolar de uma viagem e missão jesuítica. In: _____. *Tratados da terra e gente do Brasil*. p.220.

⁴¹⁹Ibidem p.220-221.

padres fez uma pasta e lha poz nelle”. Safando-se destas e de outras intempéries pelas quais passariam enquanto estavam nas mãos dos corsários franceses, o grupo que acompanhava Soares acaba por atracar em Biscaia, porto de Santo André, onde “sahiram em terra muito desfigurados de fome, rotos, maltratados de frio” e “lastimosos”.⁴²⁰

Recuperando-se, cavalgam até Burgos, de Burgos a Valladolid e daí até Bragança.⁴²¹ Serafim Leite não trata de tantos detalhes desta trágica viagem de Soares. O “historiador oficial” da Companhia aqui em nossas terras apenas nos informa da existência do relato desta captura e acrescenta que Soares, após esta epopéia, não voltaria mais à colônia lusitana, vindo a falecer em novembro de 1597.⁴²²

Assim como há poucas informações biográficas de Francisco Soares, só consta em Serafim Leite uma única indicação à produção textual deste jesuíta. Há apenas referência ao texto *Das cousas do Brasil e Costumes da Terra pelo P.Francisco Soares* (que se encontra na Academia de História de Madrid) e *De algumas cousas mais notáveis do Brasil* (depositada na Biblioteca da Universidade de Coimbra).⁴²³ Segundo Cunha, estes dois textos devem ser atribuídos ao mesmo autor e versam sobre o mesmo assunto.⁴²⁴ Daí, em obra organizada por ele, vieram a ser publicados no Brasil pela primeira vez em conjunto sob o título *Coisas notáveis do Brasil*. Cunha aponta vários argumentos que o fizeram crer que os textos – apresentados por Serafim Leite sob dois títulos diferentes – são de mesma autoria. Porém o que faz com que estes textos se tornem independentes e com características peculiares é o fato de que foram transcritos por copistas distintos.⁴²⁵

Apoio-me aqui basicamente no manuscrito de Coimbra, que recebe o título de *De algumas cousas mais notáveis do Brasil*. Assim o faço por motivos apresentados pelo próprio Cunha. Segundo este, a versão de Coimbra desenvolve e amplia os mesmos temas apresentados pela cópia de Madrid, porém dando “especial relevo às descrições de numerosas espécies animais e vegetais”. No texto de Madrid ocorrem alguns processos de redação mais expressivos no que se trata dos costumes dos nativos (suas virtudes, vícios, adotando como padrão para aferi-los os preceitos dos dez mandamentos), o que não acontece no escrito

⁴²⁰CARDIM, Fernão. Op.cit. p.221.

⁴²¹Ibidem p.222-223.

⁴²²ANCHIETA, José de. Op.cit. p.139.

⁴²³Ibidem, p.139.

⁴²⁴CUNHA, A.G. In: SOARES, Francisco. Op.cit. p.XV.

⁴²⁵Vários argumentos são usados por Cunha para afirmar a autenticidade dos dois textos como sendo de mesma autoria. Os mais importantes seriam sobre o confronto entre trechos descrevendo o mesmo fato e vários dados biográficos do autor coincidentes nos dois textos (nacionalidade, profissão, anos de permanência no Brasil, lugares que visitou, atividades que aqui exerceu, o conhecimento da língua brasileira que utilizou na catequese). Cf. Ibidem p.XVIII-XXII.

depositado em Coimbra, em que este tópico é tratado de maneira bem diversa.⁴²⁶ Opto, então, por este último pelo fato do meu interesse neste estudo ser a visão do mundo natural brasílico entre os jesuítas no século XVI.

Numa visão do todo, este tratado de Soares informa ao leitor sobre a vinda dos jesuítas, dos franceses, as lutas com estes no Rio de Janeiro, as lutas com os índios, seus costumes e tradições, a criação de mosteiros beneditinos e conventos franciscanos, a quantidade de cristãos e de nativos batizados e, do que mais me interessa, trata do que o autor chama de “sitio do Brazil”, momento em que aparece o maior número de referências ao mundo natural de nossas terras. Esta é, sem dúvida, a parte mais extensa dos escritos de Soares. Enquanto sobre os outros assuntos existem cerca de 25 folhas de manuscrito, sobre o *sítio* há cerca de 65 folhas.

Soares mescla, sob esse tema, “Sitio do Brazil”, questões pertinentes à vida indígena e aos elementos naturais. Não que Cardim não o faça, mas o faz utilizando-se do nativo somente quando este é necessário para explicar os detalhes de como se utilizar os elementos naturais descritos. Já Soares, mesmo tendo se referenciado em diferentes momentos anteriores ao trecho do *sítio* aos caracteres nativos, volta a falar de forma genérica sobre a vida autóctone nos trechos que seriam destinados aos reinos animal e vegetal. Ele o faz, desta forma, nos seguintes itens: “dos costumes e cazamentos”; “como os armam cavaleiros”; “dos seus costumez” e “dos Agoiros”.

Acredito não haver um motivo conceitual para Cardim não apresentar estes tipos de tópicos em sua discussão, nem em Soares um motivo para fazê-lo. Cardim possui outro texto – que também está publicado dentro do que se convencionou chamar de *Tratados da terra e gente do Brasil* – que se intitula *Do principio e origem dos indios do Brasil*. É neste outro tratado que Cardim se debruça sobre os costumes e vida indígenas, o que chamaríamos de cultura nativa. Soares, ao que tudo indica, só possui este texto. Faz, então, uso da descrição dos elementos autóctones por todo o texto, mesclando-a a diferentes temas tratados.

Do reino mineral há vários itens referenciados no manuscrito de Coimbra. Soares inicia com a descrição dos rios, dando ênfase ao Amazonas e ao São Francisco. Quando traz a informação sobre o fogo, o texto se torna bem interessante. Sobre este item o jesuíta se refere à lenda indígena para o surgimento do fogo: dizem que morreu um homem no mato, gaviões apareceram, tiraram-lhe os olhos e um guaricuja – um outro pássaro – trouxe-lhe o fogo; neste fogo os olhos do homem foram assados; o filho vê seu próprio pai morto fazendo com que os

⁴²⁶CUNHA, A.G. In: SOARES, Francisco. Op.cit. p.XVI.

pássaros fujam, deixando o fogo para trás numa “casta de pao”; assim, toda vez que os nativos precisassem obter fogo tirariam do atrito deste pau; já outros grupos indígenas diziam, segundo o inaciano, que o pássaro é outro, o jacu que possui o papo “muito vermelho”.⁴²⁷ É relevante notar que Soares está tanto descrevendo a técnica do uso de gravetos para a fabricação do fogo, quanto trazendo ao leitor o fundamento que o nativo usa para explicar o motivo deste pau “fazer fogo”. A água e o fogo, como elementos fundamentais à sobrevivência humana, são referenciados pelo jesuíta numa posição textual próxima e nada mais útil do que saber sobre grandes fontes de água doce e também como extrair o fogo em terras tão distantes.

Do reino vegetal, um dos elementos que Soares dá maior indicação é a descrição sobre a mandioca. Este tubérculo, nota o jesuíta, é de uso maciço na cultura indígena, sendo a base da alimentação dos da terra. Assim, tanto em Cardim quanto em Soares, o elemento da terra merece, muitas vezes, maior ou menor destaque em função dos atributos que o humano dá a ele. E é isso que justifica o gasto de tanta tinta no item “mandioca”. Soares nota, já de início, que este é o “mantimento principal do brazil”, “milhor q’ arros, Jnhames milho e qualquer outro”. Atribui o jesuíta duas excelentes características nutricionais ao tubérculo: boa digestibilidade e versatilidade no preparo (podendo ser usada como farinha, ralada, em bolos, pães, doces).⁴²⁸

Como também é feito com os itens dos animais, os jesuítas, tanto Cardim quanto Soares, alertam ao leitor sobre os malefícios destes. No caso da mandioca, apesar de ser o grande alimento dos brasis, possui também riscos à saúde humana, bem como pode servir de cura até mesmo para esquivar-se de “pessoñas”. É preciso lembrar que o medo do envenenamento e das “pessoñas” (ou até “peçoñas”) é uma preocupação constante nestes tratados. Os dois jesuítas descrevem abundantes exemplos de cobras e lagartos venenosos. A ênfase recai sobre as cobras, com maior destaque às mais perigosas. Desta forma, o possível leitor dos dois textos poderia até mesmo conhecer sobre os tipos que possuíam ou não o tão temido veneno das víboras.

Voltando à descrição da mandioca, alerta Soares que quem vier beber a água que se espreme da mandioca para se fazer a farinha pode morrer, mas, apesar disso, se a “farinha seca” for consumida “he contra pessoña e sara logo e assi se da para qualquer mordedura de cobra ou outro veneno”. Mandioca, como avisa o jesuíta, é um nome genérico para vários tipos de raízes semelhantes que se enquadram nesta nomenclatura, pois esta é uma “aruore de

⁴²⁷SOARES, Francisco. Op.cit. p.85.

⁴²⁸Ibidem, p.87.

muitas castas”. Traz, assim, referência ao “ajpi”, que se come assada, sendo boa como castanha, sendo até mesmo “milhor que batatas”. Em outro trecho o inaciano tanto explica como usar as variantes da mandioca, indicando inclusive métodos de conservação da raiz:

Da carima que he a rais seca se fazem amendoados cousas doces e o mais e se faz pão cõ arros mesturado e esta seca botaõ e mesturaõ cõ a outra quando querem que se cõserue para longe como quando a trazem para portugal os marinheiros ou quando o vaõ a guerra e para isso lhe chamaõ farinha de guerra esta he muito mais roim que a fresca mas façe para necessidade serve a carima pera lombrigas dor de colica e maleitas.⁴²⁹

“Carima”, como o aipim, é descrita por Soares como uma outra variedade de mandioca e, apesar de parecer ao jesuíta menos saborosa, apresenta mais informações sobre ela do que sobre o aipim. Isto talvez se deva ao seu uso mais evidente ao europeu que estivesse em trânsito pelos mares.

Sobre os aspectos físicos a mandioca é descrita por Soares como raiz grossa como uma perna e do mesmo comprimento,⁴³⁰ podendo chegar a ser alta como um homem e com folhas como dedos e mãos. Soares inclui também noções do manejo agrônômico do tubérculo, que se mostra de fácil uso ao homem: “se mete na terra daltura de palmo e muito e logo torna a dar e por esta facilidade se não quer dar a gente principalmente em São Vicente e Rjo de Janrº a trigo que o da muito bom”. Ou seja, ao que a ela se dedicar terá bom e fácil fruto a colher, pois, além disso, até para o armazenamento ela é fácil de se lidar: “se tem debaixo da terra que he o seleiro e quando a an mister a vaõ buscar a Roça”.⁴³¹ A utilidade ao homem é o critério de descrição da tão nobre raiz. Outros alimentos também são referenciados neste item que recebe o nome de “mandioca”: milho, feijões, favas, couves, hortaliças, inhames, batatas carazes, gengibre, pimenta, bananas, coqueiros, palmeiras e cana. Escolhe o jesuíta falar do elemento vegetal que a ele lhe parece mais versátil e mais característico destas terras. Feliz em seu argumento, faz uma pequena apologia ao tubérculo, digno de qualquer propaganda agrícola necessária à sobrevivência nos trópicos.

Como em Cardim, são os animais os elementos da natureza sul-americana que mais merecem menção de Soares. A última parte do texto deste inaciano engloba o que ele chama de *Livro dos animais*. Sob este grande tema relata-nos diferentes tipos e espécimes nativas terrestres. No geral, o autor traz alguns pontos básicos ao descrever o animal. O primeiro animal a ser descrito é o veado, também primeiro item do *tratado* de Cardim. Vejamos o que dizem os jesuítas:

⁴²⁹CUNHA, A.G. In: SOARES, Francisco. Op.cit. p.87; p.89.

⁴³⁰Ibidem, p.87.

⁴³¹Ibidem, p.89.

a) em Soares:

- a. características físicas: os veados são de muitas castas, sendo que cita os que são chamados de “corços”; como os de Portugal, apresentam-se com 10 a 12 “galhos”, sendo as fêmeas menores que os machos;
- b. utilidade ao homem: a pele é usada na confecção de botas e tecidos.⁴³²

b) em Cardim:

- a. nomenclatura indígena: sugoaçú;
- b. características físicas: estas se apresentam conforme o que viria a ser chamado pela ciência de sub-espécie de veado, envolvendo a distinção também por hábitat:
 - i. grandes, como cavalos, tem “grande armação e alguns têm dez e doze pontas; estes são raros, e achão-se no Rio de S.Francisco e na Capitania de S.Vicente”;
 - ii. ou pequenos, “como cornos com uma ponta só”
 - iii. e há ainda os que andam somente nos matos;
 - iv. além dos que vivem nos campos em bandos.
- c. utilidade ao homem: “das pontas e nervos fazem os bicos das frechas, e humas bolas de arremeço que usão para derrubar animaes ou homens”; alimento e uso da pele.⁴³³

O que podemos ver é que em Cardim há informações diferentes das apresentadas por Soares. Na verdade, o leitor vindo a conhecer os dois textos poderia complementar sua imagem dos elementos naturais descritos. Em muitos itens os dois jesuítas tanto se aproximam – quando escolhem, por exemplo, os animais a serem citados – quanto se distanciam – quando escolhem a forma pela qual cada espécie será descrita. É assim durante todo o trecho das *coisas naturais*. E o que os inicianos mais compartilham é a idéia de se colocar o homem como o centro das explicações, usando as informações que advêm dos nativos para mostrar ao letrado europeu a utilidade dos elementos naturais do Novo Mundo. Acredito ser esta a característica do humanismo que estará mais evidente nos dois textos.

Soares finaliza o trecho sobre os animais com o grupo *das aves*,⁴³⁴ que ocupa 8 folhas do manuscrito de Coimbra. Vemos, após este trecho, outro tópico: *das ervas que*

⁴³²CUNHA, A.G. In: SOARES, Francisco. Op.cit. p.103.

⁴³³CARDIM, Fernão. Op.cit. p.25-26.

⁴³⁴SOARES, Francisco. Op.cit. p.127.

*Dioscoredes não teve conhecimento nem fez menção nem outros autores.*⁴³⁵ Nesse momento, Soares nos mostra o ineditismo de seus escritos ao mencionar que outros autores anteriores a ele não tinham notificado o mundo sobre a existência destas ervas. Como na descrição dos animais, o jesuíta respeita tópicos básicos: características básicas, incidência geográfica, ciclo de vida (estes dois tópicos não ocorrem em todos os casos) e o assunto mais freqüente, e talvez mais necessário, a utilidade.

Ao findar o trecho *das aves*, Soares apresenta, por este manuscrito, um retorno ao reino animal. Desta vez o jesuíta apresenta, aí sim em maior número que Cardim, os animais que possuem relação com a água, tanto os que nela vivem quanto os que nela habitam o entorno. Como um navegante que vai descrevendo os últimos elementos naturais que observa de nossa terra, são os animais marinhos que mais merecem destaque neste trecho de Soares. E o movimento dos escritos conduzem o leitor da terra ao mar. Isto coincide com a biografia do jesuíta que, vindo ao Brasil acompanhando o Visitador Gouveia, retorna à Europa, obviamente pelo mar, impressionado com *algumas coisas notáveis do Brasil*.

Dando um tom de que muito havia a ser “descoberto” e notificado, o copista finaliza o tratado sugerindo a presença de uma natureza quase infinita, que aguardava ser descrita: “muito mais se pudera escrever mas não me pareço q’ fosse tão cõprido para o que pretendia e tudo isto o mais vi cõ o olho senão os nomes das eruas e doutras cousas que naõ me lembravaõ de qua de portugal senão p’lo nome de lingoa do brazil e a pessoa q’ vio o mais e isto escreueo he hu padre de muitos annos do brazil e muj coriozo de esperementar tudo o q’ assim disse”.⁴³⁶ Como na estrutura da natureza de Aristóteles, os elementos aguardavam a descrição e, no caso jesuítico, para dar prova da grandeza de Deus, mesmo que se usasse a “lente” nativa para assim perceber melhor os usos e perigos na *terra do Brazil*.

5. Entre o descrever e o compilar: Cardim revela a natureza das terras brasílicas

Mesmo levando em conta que algumas das descrições mais entusiasmadas do Novo Mundo eram na verdade peças de propaganda imobiliária, na época tão dadas a falsidades como hoje, a temática da beleza abundante é tão comum que não pode ser uma mentira combinada. Essa verdade simplesmente se impunha às penas relutantes e hesitantes dos observadores brancos. Se os

⁴³⁵Ibidem, p.143.

⁴³⁶Ibidem, p.209.

cronistas não fossem quem eram, talvez tivessem escrito uma nova mitologia da América. O que eles escreveram foram inventários, à margem dos quais se pode perceber a presença espetacular do continente.⁴³⁷

Frederick Turner

Durante a leitura ao texto de Cardim, diferentes aspectos me chamaram a atenção. Um deles é a própria clareza textual na descrição do mundo físico e natural do Brasil. Outro ponto a ser destacado é uma informação de Capistrano de Abreu repetida por Rodolfo Garcia sobre os “muitos pontos de contato, que se verificam às vezes pela conformidade dos conceitos e mesmo pela identidade de frases” entre os escritos de Fernão Cardim e trechos da carta supracitada de José de Anchieta.⁴³⁸ Capistrano descobre que a primeira carta de Cardim é anterior a de Anchieta. Isso o leva a refletir sobre dois aspectos: “ou que Anchieta, satisfeito com a vivacidade e tom alegre de Cardim, o copiou insensivelmente, ou que ambos se apoiaram na informação mandada em agosto”. Capistrano acaba por deduzir ser a primeira hipótese mais verossímil.⁴³⁹

Extrapolando essa discussão relevante, o que me importa é que o texto traz um novo estilo, o de tratado. Esses escritos de Fernão Cardim, sob o título de *Do clima e terra do Brasil*, tornar-se-iam parte da expressão de uma cultura letrada trazida para cá na bagagem intelectual jesuítica e contribuinte para formulações sobre a natureza que se apresentava ao leitor sob a estrutura textual de um tratado e não sob a forma de carta. Quando falamos do gênero de tratados, podemos perceber a preocupação compiladora existente nos primeiros textos jesuíticos. E, além deste ponto, é a possibilidade de intertextualidade existente entre estes escritos inicianos do século XVI que versam sobre a natureza. Como notamos, há possibilidades de aproximações também entre os escritos de Soares com os de Cardim.

Mas vertendo o olhar sobre a produção de Cardim, cabe questionar: que elos possuía Cardim com a colônia brasílica a ponto de almejar produzir um compêndio acerca de nossa natureza? Considerado pelo historiador-mor da Companhia de Jesus no Brasil como “administrador, historiador e etnógrafo”, Cardim nasceu em 1549, em Viana do Alentejo. Entra para a Companhia em Évora, quando lá estudava, em 1566. Seus estudos se completam em Humanidades, Artes Liberais e Teologia, tendo, após sua conclusão, já se destacado como Ministro do Colégio de Évora. Embarca para o Brasil em 1583, já com a missão de ser Secretário do Visitador Cristóvão de Gouveia. Sua profissão de solene acabou por ser na

⁴³⁷TURNER, Frederick. Op.cit. p.240.

⁴³⁸GARCIA, Rodolfo. Introdução. In: CARDIM, Fernão. Op.cit. p.7-21.

⁴³⁹ABREU, Capistrano de. *Apud*. GARCIA, Rodolfo. Introdução. p.20.

Bahia, em 1588. Tendo o Visitador voltado para a Europa, Cardim permanece no Brasil, como Reitor do Colégio da Bahia e do Rio de Janeiro, sendo eleito Procurador em Roma no ano de 1598, que para lá se dirige.⁴⁴⁰

Ao voltar da Europa, mais precisamente de Roma onde fora como Procurador⁴⁴¹, em 1601, Cardim cai nas mãos de corsários ingleses e é levado para Londres. É nessa época que o texto do jesuíta vai parar na Inglaterra, sendo lá publicado, em 1625, por um editor inglês. Apoderaram-se de objetos, vestuário, instrumentos musicais, uma cruz e outros vasos de prata e, além de muitos livros, perde o jesuíta seus próprios manuscritos.⁴⁴² Este evento é que nos ajuda a datar o texto de Cardim. Não há, pesquisando os registros de estudiosos, uma data precisa para o texto *Do clima e terra do Brasil*. Mas, ao que tudo indica, este é mesmo um texto do século XVI. O editor inglês a publicar o texto de Cardim é Samuel Purchas, que o faz sob o título de “A Treatise of Brazil written by a Portuguese wich had long lived there”. Tanto *Do clima e terra do Brasil* quanto *Do princípio e origem dos índios do Brasil* (dois trechos que depois seriam aglutinados a outro, a *Narrativa epistolar de uma viagem às partes do Brasil*), foram, então, publicados em inglês primeiramente, pois seus manuscritos teriam sido roubados por Francis Cook, quando do assalto ao navio em que estava Cardim, que culminaria na prisão deste na Inglaterra.⁴⁴³ Uma vez libertado, passa por Flandres e Portugal, voltando ao Brasil em 1604, com o governo da Província até 1609, tornando a ser Reitor do Colégio da Bahia e do Rio de Janeiro, bem como Vice-Provincial, em 1624. Cardim veio a falecer em 1625,⁴⁴⁴ ano que coincidiria com a primeira edição de seus tratados, que seria feita em língua inglesa e atribuído ao “irmão” da Companhia, Manuel Tristão – atribuição errada de que daria conta de acertá-la depois por Capristano de Abreu.⁴⁴⁵ O reconhecimento de suas atividades na Companhia viria logo após sua morte, com admiradores do porte de Antônio Vieira que mostrarão com “palavras sentidas”.⁴⁴⁶

Além das ações administrativas frente à Companhia ao longo de seu apostolado, Cardim nos deixou os já citados *Tratados*, que incluem três tratados menores que viraram partes deste maior, e também cartas e informações. De grande valor, os escritos de Cardim têm um estilo “ameno”.⁴⁴⁷ A impressão que se forma a partir da leitura de seus relatos é de um

⁴⁴⁰LEITE, Serafim. Op.cit. 1938-1950. Tomo VIII, I, p.132.

⁴⁴¹Ibidem, Tomo VII, Livro I, I, p.5.

⁴⁴²Ibidem, p.6.

⁴⁴³IGLESIAS, Francisco. Prefácio. In: CARDIM, Fernão. Op.cit. p.4.

⁴⁴⁴LEITE, Serafim. Op.cit. 1938-1950. Tomo VIII, I, p.132.

⁴⁴⁵IGLESIAS, Francisco. Op.cit. p.4.

⁴⁴⁶LEITE, Serafim. Op.cit. 1938-1950. Tomo VII, Livro I, I, p.7.

⁴⁴⁷Serafim Leite assim o considera e penso ser acertado o adjetivo agregado por ele ao texto de Cardim. Cf. Ibidem, Tomo VIII, I, p.133.

relato de cunho etnográfico e um compêndio informativo sobre a flora e a fauna brasileiras. Destituído de grandes necessidades de justificativas divinas aos atos e elementos descritos, o texto de Cardim se enquadra na perspectiva tomista, já citada anteriormente, pois para se tentar compreender o mecanismo das coisas terrenas, havia espaço para se deixar “Deus em paz”,⁴⁴⁸ mesmo sendo um missionário pertencente a uma ativa Ordem religiosa.

É com a produção textual de Fernão Cardim que podemos conhecer, pela primeira vez, o ímpeto jesuítico de conhecimento sobre o mundo natural luso-americano com maior afincamento e profundidade. Afirmo isso, pois o trecho que conhecemos dos *Tratados* denominado por Cardim como *Do clima e terra do Brasil* e o tratado de Soares aqui também destacado podem ser considerados as primeiras compilações jesuíticas em terras brasileiras em forma de tratado versando sobre filosofia natural. Os jesuítas tentavam nestes textos traçar os aspectos da descrição da natureza tão importantes para o conhecimento do ambiente natural que circundava o projeto missionário na América.

E, como ressaltar, há todo um pragmatismo nesta tentativa de compilação de informações acerca do ambiente brasileiro. Assim é que *Do clima e terra do Brasil* poderia, uma vez sendo lido, servir ao princípio de que se conhecendo, por exemplo, como as ervas e produtos eram usados pelos nativos se conseguiria melhor tratamento para as moléstias. Este é o mesmo mecanismo pragmático que leva o jesuíta a descrever as moléstias causadas por animais nocivos ao homem. Deste princípio básico é que os jesuítas vão aos poucos desenvolvendo um universo reflexivo acerca do clima e da terra do *Novo Mundo*.

Como missionário, reitor, procurador e provincial jesuítico no Brasil, Cardim deixou em seus escritos uma tentativa de síntese dos conhecimentos sobre a colônia lusitana na América até aquele momento. O interessante nesta obra é que, apesar desse caráter de tentativa de síntese, ao se reunir seus escritos, podemos perceber os particularismos e os detalhes de sua narrativa. O texto que aqui me detenho é um tratado, bem aos moldes de seu tempo – como os textos produzidos por Pero de Magalhães Gândavo e Gabriel Soares⁴⁴⁹ –, em que se contemplam, como disse, grandes aspectos de um dado objeto de estudo ou foco de discurso, o “clima e a terra” do Brasil de então.⁴⁵⁰

⁴⁴⁸ Quem assim destaca esta característica dos ensinamentos de Tomás de Aquino é Beatriz Domingues. Cf. DOMINGUES, Beatriz Helena. Op.cit. 1996b. p.37.

⁴⁴⁹ GÂNDAMO, Pero de Magalhães. Op.cit.; SOUSA, Gabriel Soares de. *Notícia do Brasil*.

⁴⁵⁰ O texto que envolve o tratado de Cardim, que será meu foco de estudo aqui. Na verdade é composto de três partes ou três tratados: *Do clima e terra do Brasil*, *Do princípio e origem dos índios do Brasil e de seus costumes, adoração e cerimônias*, bem como de um terceiro trecho *Informação da missão do p.Christovão Gouvêa às Partes do Brasil – Anno de 83, ou Narrativa epistolar de uma viagem e missão jesuítica*.

A vida em diferentes pontos geográficos talvez possa ter possibilitado uma maior compreensão e um certo impulso a escrever uma compilação geral acerca da colônia brasileira por parte de Cardim. Sob o olhar cristão, os jesuítas que para cá vieram estavam imbuídos de conhecimentos em consonância com os saberes desenvolvidos na Europa moderna. Há, por exemplo, nos escritos de Cardim, aspectos de um geógrafo (ao estudar a terra, suas divisões, seu clima, suas condições de habitação), aspectos etnográficos (ao descrever a vida dos autóctones, seus usos, costumes e cerimônias) e aspectos historiográficos (ao discorrer sobre as missões jesuíticas, seus colégios, residências, o estado das capitanias, seus habitantes e suas produções, o progresso e decadência da Colônia, sobre a vida social que emergia).

Estas áreas de conhecimento já haviam sido enunciadas direta ou indiretamente por escritos da Antigüidade.⁴⁵¹ Cardim faz descrições da flora e fauna até então desconhecidas aos olhos europeus e que, agora, pela lente jesuítica, apresentam aspectos futuramente associados à zoologia e à botânica.⁴⁵² O que pude notar é que, como promete o título – *Do clima e terra do Brasil* – Cardim possui uma preocupação a que chamaria catalográfica em apresentar os elementos naturais da terra brasileira. E, neste contexto, Cardim, como também Anchieta com sua carta de 1560, insere-se com seu trabalho no universo intelectual europeu que, preocupando-se em remeter informações à Europa sobre os mais diversos aspectos da vida natural fora do Velho Mundo, compõe o chamado “gabinete de curiosidades”. Este “gabinete” muitas vezes não possui contribuições ilustrativas. Assim, a forma escrita é a maior contribuição para a composição do imaginário europeu em relação às “novas terras”, em que “cada descrição se torna uma espécie de retrato falado, onde se vão colando partes do que era conhecido, criando seres híbridos, somatórios de características de animais e objetos existentes no outro continente”.⁴⁵³

Uma característica importante do texto de Cardim é que a utilidade ou finalidade está presente em praticamente todos os itens descritos pelo jesuíta. É quase uma centena e meia de itens descritos pelo jesuíta, que se subdividem em 25 partes. No capítulo ou parte I, *Dos animaes*, Cardim se refere aos mamíferos indígenas das terras brasileiras conhecidos por ele. Na segunda e terceira, o jesuíta nos fala das cobras, *das que andão na terra e não têm peçonha* e *das cobras que têm peçonha*, respectivamente. A parte IV reserva espaço para falar *Das aves que há na terra e della se sustentão*. Na parte V *das árvores frutíferas*, na VI *das*

⁴⁵¹Heródoto, Tucídides, Xenofonte, entre outros, farão da cultura greco-romana da Idade Antiga berço embrionário para diferentes saberes que seriam impulsionados somente nos séculos da Idade Moderna e Contemporânea no mundo europeu.

⁴⁵²GARCIA, Rodolfo. Introdução. In: CARDIM, Fernão. Op.cit.

⁴⁵³RIBEIRO, Ricardo Ferreira. Op.cit. p.1.

árvores medicinais, na VII *dos oleos que usão os indios para se untarem*. Já no oitavo, dentro do reino vegetal, o futuro prisioneiro inglês apresenta a *arvore que tem agua*.⁴⁵⁴ No trecho IX, esclarece sobre as *arvores que servem para madeira*. Nas partes X, XI e XII são as ervas o ponto de discussão. Nestes itens, Cardim, diferentemente de Anchieta e Soares, constrói três categorias para enquadrar as ervas que descreve: a) das *ervas que são fructo e se comem*; b) das *ervas que servem para mezinhas* e c) das *ervas cheirosas*.⁴⁵⁵

O item XIII, contendo a descrição *das canas*, encerra o reino vegetal antes do retorno aos animais, levando-nos ao mundo aquático. Esta parte XIV, *dos peixes que ha n'agua salgada*, acompanha-se *dos peixes peçonhentos*, na parte XV. Como em outros trechos dedicados aos animais, estas são partes em que abundam os exemplos ou itens dentro destas categorias apresentadas por Cardim, o que não acontece quando observamos os trechos sobre os vegetais. Entre estes últimos, o jesuíta mostra ao leitor menor quantidade de exemplos.

A parte XVI traz um dos itens mais pitorescos e curiosos, trata *dos homens marinhos ou monstros do mar*:

Estes homens marinhos se chamão na lingua Igpupiára; têm-lhe os naturaes tão grande medo que só de cuidarem nelle morrem muitos, [...]; parecem-se com homens propriamente de bôa estatura, mas têm os olhos muito encovados. As fêmeas parecem mulheres, têm cabellos compridos, e são formosas; achão-se estes monstros nas barras dos rios doces. [...]. O modo que têm em matar he: abração-se com a pessoa tão fortemente beijando-a, e apertando-a comsigo que a deixão feita toda em pedaços, ficando inteira, e como a sentem morta dão alguns gemidos como de sentimento, e largando-a fogem; e se levão alguns comem-lhes sómente os olhos, narizes, e pontas dos dedos dos pés e mãos, e as genitalias, e assi os achão de ordinario pelas praias com estas cousas menos.⁴⁵⁶

Neste trecho selecionado vemos como se misturam idéias e informações de diferentes frentes na mentalidade jesuítica ao tempo do século XVI. De acordo com Rodolfo Garcia, esta lenda pertence ao mesmo ciclo de idéias que produzia tritões, sereias, mães-d'água e outros seres fantásticos, encontrando tanto referências na imagética européia quanto na indígena. Este item também é referenciado em outros textos coloniais, como em Gândavo,

⁴⁵⁴Segundo nota de Rodolfo Garcia, este é um fenômeno que mostra alguns dos exageros de informações que foram prestadas a Cardim, pois “nos sertões do Nordeste brasileiro vegeta, de fato, uma leguminosa, a *geoffroya spinosa*, L., vulgarmente conhecida por *umary*, que dos olhos verte líquido em tal quantidade que, às vezes, no inverno chega a molhar o solo, [...] mas daí à árvore fonte, ou árvore-rio, que se descreve, vai mais prodígio do que verdade”. Cf. GARCIA, Rodolfo. Notas. In: CARDIM, Fernão. Op.cit. p.78.

⁴⁵⁵Item curioso em que Cardim esclarece detalhes basicamente sobre duas ervas: a *erva que dorme* e a *erva viva*. Antes de descrever seus atributos, o jesuíta assim prefacia: “nesta terra ha muito mentrastos [...]: não cheirão tão bem como os de Portugal; tambem ha humas malvas francezas de humas flores roxas, e graciosas que servem de ramalhetes. Muitos lyrios, não são tão finos, nem tão roxos como os do reino, e alguns se achão brancos”. Neste pequeno trecho vemos dois dos atributos básicos conferidos às descrições de Cardim: a comparação com a Europa, para fazer-se inteligível, e a utilidade do item descrito. Cf. Ibidem. p.50.

⁴⁵⁶Ibidem p.57.

Gabriel Soares, frei Vicente Salvador, chegando a receber comentários por um editor, numa tradução francesa do livro de Gândavo, como sendo um tipo de leão-marinho e/ou lobo-do-mar.⁴⁵⁷ Ressalto um outro detalhe importante aqui: é o fato de Cardim fazer, como em outros itens, referência às experiências dos nativos com o suposto “homem-marinho”. No trecho acima, suprimi, propositadamente estas referências, com exceção da nomenclatura indígena. Segundo Cardim, os índios “dizião que tinham visto este monstro; parecem-se com homens propriamente de boa estatura, mas têm olhos muito encovados”. E assim continua Cardim:

Em Jagoarigpe sete ou oito leguas da Bahia se têm achado muitos; em o anno, de oitenta e dois indo hum Indio pescar, foi perseguido de hum, e acolhendo-se em sua jangada o contou ao senhor; o senhor para animar o Indio quiz ir ver o monstro, e estando descuidado com huma mão fóra da canoa, pegou d'elle, e o levou sem mais apparecer, e no mesmo anno morreu outro Indio de Francisco Lourenço Caeiro. Em Porto-Seguro se vêem alguns, e já têm morto alguns Indios.⁴⁵⁸

Este é um ponto riquíssimo da narrativa de Cardim, pois a experiência indígena é levada ao mundo letrado europeu e de forma não pejorativa, sem denegrir o elemento explicativo e experimental do nativo. Enquanto “ser” em si, o “homem marinho” pode até pertencer ao mundo das criaturas mágicas⁴⁵⁹, mas, se apenas discutimos este elemento como tendo existido ou não, nos afastaremos da incorporação da visão indígena pelo inaciano. O nativo é personagem ativo da descrição de Cardim dos elementos naturais: sem as experiências dos nativos, quase nada sobraria para ser descrito no tratado de Cardim. O que importa ao jesuíta é valorizar a experiência, que, como vimos, é elemento importantíssimo da tradição humanista e tomista dos jesuítas e dos intelectuais, e mesmo navegadores, ibéricos. O experimento, que seria característica indelével das Ciências Modernas, só viria a ser ponto importantíssimo no conhecimento europeu a partir do século XVII. Desta forma, toda e qualquer experiência é válida para Cardim, inclusive a do nativo.

Da parte XVII até a XXIV o texto se ocupa de animais que possuem elo com a água, seja ela encontrada no mar ou nos rios. Assim descreve Cardim: XVII – *dos mariscos*, a que chamaríamos de grupo dos moluscos; XVIII – *dos caranguejos*, a que chamaríamos de crustáceos; XIX – *das aves que crião n’agua salgada*; XX – *dos passaros que se sustentão, e acha n’agua salgada*. Nota-se que o item XXI não trata de animais especificamente, mas sim indiretamente, pois apresenta comentário *dos rios d’agua doce, e cousas que nelles há*.

⁴⁵⁷GARCIA, Rodolfo. Op.citi. p.84-85.

⁴⁵⁸CARDIM, Fernão. Op.cit. p.57.

⁴⁵⁹Devo lembrar também aqui algumas colocações feitas em momentos anteriores de meu texto que discutem a questão da problemática da análise textual entre o real e o ficcional. Cf. PESAVENTO. Op.cit.

Retomando o grupo de ofídios, Cardim retrata no item XXII *das cobras d'agua doce*; no XXIII, *dos lagartos d'agua*; no XXIV, *dos lobos d'agua*. O item XXV será a conclusão do texto de Cardim, relacionando o que da Europa se trouxera ao Brasil, mostrando o quanto aqui, no século XVI, já éramos outro Portugal.⁴⁶⁰

Assim, sem uso de ilustrações, Cardim preocupar-se-á em descrever a forma, o tamanho, a coloração e o comportamento⁴⁶¹, acompanhando-se da utilidade e de uma preocupação constante em enunciar os nomes indígenas em que eram as espécies conhecidas pelos nativos. E aí percebo uma atitude, que já enunciei em diferentes momentos deste texto: a capacidade de adaptação desenvolvida pelos jesuítas em contato com o Novo Mundo. Como nos lembra Schmitz, “realmente, o princípio da adaptação foi sempre um dos apanágios dos jesuítas”.⁴⁶² Cardim, incorporando a imagética explicativa dos nativos, fará de seu texto um exemplo da possibilidade de incorporação ao mundo letrado europeu de então da lingüística ameríndia e pelo tratamento do nativo como um ser ativo na narrativa.

O caso da lingüística é interessante. Cardim recorre à cultura indígena, trazendo ao seu texto a nomenclatura utilizada pelos “negros da terra” para os verbetes informativos. O inaciano português se utilizará largamente da possibilidade de adaptar ao discurso letrado europeu as explicações dos nativos para os elementos descritos. Já no primeiro item, *dos animaes*, citando o veado, Cardim faz a leitura deste elemento da fauna a partir de elementos da própria cultura ameríndia. Há sempre a explicitação da lingüística indígena, seguida pela descrição comparativa com algum tipo de referencial europeu (quando se consegue assim fazê-lo) e que se acompanha dos usos daquele elemento (no caso um animal) pelos indígenas. Neste trecho, que já me referi anteriormente comparando-o com o texto de Soares, assim descreve seqüencialmente o elemento do reino animal:

Veado – na lingua brasilica se chama Sugoacú; ha huns muito grandes, como formosos cavallos; têm grande armação, e alguns têm dez e doze pontas; estes são raros, e achão-se no Rio de S.Francisco e na Capitania de S. Vicente; estes se chamão Suaçuapara, são estimados dos Carios, e das pontas e nervos fazem os bicos das frechas, e humas bolas de arremeço que usão para derrubar animaes ou homens.⁴⁶³

Soares também se refere ao conhecimento que o nativo possui do elemento descrito para obter informações sobre o tópico que apresenta ao leitor. Mas o uso dos elementos da língua indígena é muito mais freqüente no texto de Cardim do que no de Soares. Nos

⁴⁶⁰CARDIM, Fernão. Op.cit. p.66.

⁴⁶¹Estes quarto itens são observados por Ribeiro ao analisar os escritos coloniais, os mais diversos, que versaram sobre os animais de nossas terras. Cf. RIBEIRO, Ricardo Ferreira. Op.cit. p.1.

⁴⁶²SCHMITZ, Egídio. Op.cit. p.132.

⁴⁶³CARDIM, Fernão. Op.cit. p.25-26.

manuscritos, tanto o de Coimbra – em que foco minhas observações – quanto o de Madrid, a referência deste último inaciano ao elemento da lingüística indígena apresenta-se espaçada pelos textos, não sendo de uso tão intenso e freqüente como em Cardim.

Retomando o *tratado* de Cardim, observo que a forma de apresentação se mantém através de todo o texto, dando ao texto uma estrutura didático-textual.⁴⁶⁴ Por sua leitura vemos que o jesuíta divide o conteúdo por títulos e subtítulos, semelhante à organização de um dicionário com verbetes concernentes à terra e ao clima do Brasil. Só entre a categoria *animaes* são 20 itens catalogados e explicados. Além da utilização da nomenclatura indígena, segue de uma explicação que referenciava o imaginário europeu e a demonstração das possibilidades de uso daquele elemento. Na verdade, a distribuição em partes não respeita, obviamente, critérios cientificistas. O jesuíta vai apresentando ao leitor informações que são úteis à sobrevivência humana nas terras tropicais. Começa pela alimentação, mostrando a utilidade dos mamíferos, passa pela vegetação, mostrando elementos vegetais plausíveis de uso humano e aqueles caracteres nocivos à vida, fazendo com que o leitor pudesse se esquivar de cair em armadilhas. Em suma, ele atenta para as possibilidades, já existentes e ainda por serem criadas, de se fazer daqui uma terra aprazível ao europeu.

Como disse, não há acréscimos de desenhos e gravuras, como também pouco existirá em outros relatos da natureza das terras da colônia. Desta forma, Cardim recorre magistralmente a uma narrativa que almeja ser detalhada ao máximo. A idéia parece ser criar uma condição de possibilidade àquele que não conhecia os elementos descritos, de conseguir uma visualização plausível e verossímil, por mais difícil que isso pudesse ser no século XVI.

Desta forma, cumpria o texto de Cardim com o princípio da funcionalidade catequético-colonizadora: contribuir para o esclarecimento e mapeamento dos caracteres naturais das terras em conquista. Mas como isto será feito? A leitura da vida natural na América será realizada através de uma lente que não abre mão do referencial nativo. Os itens são enunciados, como se pode ver no texto de Cardim, e logo a eles são acrescidos os elementos da utilização dos mesmos pelos indígenas. Há aí, como já venho ressaltando, elementos de um pensamento mestiço nos escritos jesuíticos.

Quais seriam as categorias apresentadas por Cardim para fazer seu *tratado* inteligível para o leitor? Uma catalogação aos moldes científicos modernos só existiria muito mais tarde. Paolo Rossi identifica diferentes momentos, a partir do século XVII, nos textos dos primeiros

⁴⁶⁴ Isto também se observa do manuscrito de Coimbra (Soares), mas em Cardim vemos a apresentação de itens distribuídos em diferentes partes – algo que existe em Soares, mas não com o rigor de Cardim. Soares traz os itens de forma mais dispersa, enquanto Cardim enumera categorias ao longo de todo o texto para enquadrar os itens descritos. Discuto esta tipologia de Cardim mais à frente.

cientistas modernos até uma catalogação mais consensual e próxima da realizada atualmente – esta composta somente no século XIX.⁴⁶⁵

Não havendo, como já disse, um critério científico que ditasse as regras e normas de catalogação de espécies, Cardim se utilizará de recursos próprios no intuito de tornar seu texto claro e objetivo. Pode nos parecer hoje *sem critério* o *critério* utilizado por Cardim, mas há um sentido para o jesuíta e para seus contemporâneos. O título do trecho que aqui estudo, *Do clima e terra do Brasil*, apresenta em seu subtítulo caminhos que permitem especular o sentido do texto para o autor: *e de algumas cousas notaveis que se achão assi na terra como no mar*. Apesar de manter-se tão amplo quanto o título, no subtítulo o autor delimita um pouco mais seu objeto, explicando tratar-se apenas de *algumas cousas*. Mas Cardim parece tentar compor um tratado compilador de tudo o que já tinha notícia acerca da natureza brasileira até aquele momento. E este senso compilador estará presente nos preceitos renascentistas, por isso o vemos também em outros cronistas do XVI.⁴⁶⁶ Para tal empreitada, como já disse, Cardim recorria tanto ao referencial europeu – humanista e tomista – quanto ao local e os misturava. Mostra-se, com isso, a confecção, por parte dos textos jesuíticos, de uma mentalidade mestiça, misturada. Encaixa-se a formação do que Gruzinski chamou de *pensamento mestiço* em um mundo que via nascer um *ideal planetário*.⁴⁶⁷

Voltando ao trecho *dos animaes*, é interessante notar que a análise se restringe aos mamíferos: *sugoaçú* ou *suaçú*, o veado; *tapyretê* ou *anta*; *porco montês* ou *porco-do-mato*; *acuti* ou *cutia*; *paca*; *iagoáretê*, *jaguetê* ou *onça pintada*; *sariguê*, *sariguê*, *saruê*, *mucura* e *gambá*; *tamanduá*; *tatu*; *canduaçú*; *eirara*, *iara* ou *papa-mel*; *aquiguiq* (bugios grandes), *coati*, *cuati*; gatos bravos ou *gatos-do-mato*; *iaguaraçú* ou *joguára-guaçú*; *tapiti*; *iaguacini*, *guaxinim*; *biaratca*, *jaritatáca*, *maritatáca* ou *gambá*; *preguiça*; *ratos*. Cardim enumera todos os mamíferos sob o nome genérico de *animaes*, deixando de lado outros animais que aparecem em outros itens. Os mamíferos são “fonte de carne”, elemento imprescindível à

⁴⁶⁵ Exemplificando os diferentes embates existentes na trajetória da ciência moderna, Rossi nos apresenta os problemas e soluções enfrentados por vários pesquisadores e pensadores na confecção de um aparelho intelectual denominado científico. Para este autor, por exemplo, “nas páginas dos pesquisadores dos fósseis, e dos construtores de histórias da Terra e do cosmo se reapresentam constantemente grandes questões: as relações com o texto bíblico e com a teologia, os temas da criação e do Apocalipse, a postura a ser adotada com relação à tradição lucreciana e materialista, a alternativa entre uma concepção antropomórfica e uma concepção naturalista do mundo. Imagens diferentes da ciência, diferentes tradições de pesquisa agem em profundidade não só sobre a elaboração das teorias, mas sobre a própria ‘observação’ da realidade, isto é, sobre a forma de *enxergar* alguns objetos naturais”. Cf. ROSSI. Op.cit. p.319.

⁴⁶⁶ Gândavo, por exemplo, ao apresentar seu texto esclarece em seu *prólogo ao leitor*, o motivo de escrever sua *História da província de Santa Cruz*: “a causa principal que me obrigou a lançar mão da presente historia, e sair com ella a luz, foi por não haver atégora pessoa quea emprendesse, havendo já setenta e tantos annos que esta Provincia he descoberta. A qual historia creio que mais esteve sepultada em tanto silencio [...]”.

⁴⁶⁷ GRUZINSKI, Serge. 2001. Op.cit.

sobrevivência como: pacas, porcos, tatus, preguiças, ratos-do-mato. Estes e outros animais precisam ser conhecidos e percebidos em suas potencialidades à vida humana nas novas terras.

Outro ponto a ser destacado aqui é a questão da lente pela qual o jesuíta seleciona os itens apresentados em seu texto *Do clima e terra do Brasil*. Sob o aspecto de um humanismo cristão que não ignorava os caracteres antropocêntricos, Cardim perceberá e selecionará a terra brasílica em seu *Tratado* utilizando-se do critério seguinte: o homem é centro explicativo. A forma, a cor, o tamanho, o modo de vida, a variedade, o hábitat, tudo serve para o homem conhecer melhor os atributos e as utilidades do elemento natural descrito. Como é o nativo o maior conhecedor da terra, o jesuíta recorrerá a ele para servir de fonte de informação capaz de suprir todas essas expectativas frente à natureza do Novo Mundo. Há, assim, um duplo sentido a ser percebido: o texto de Cardim tanto traz à tona o referencial do pensamento europeu, contemporâneo a ele, valorizando o homem, como incorpora as explicações nativas dos itens descritos. O outro é revelado como capaz de transmitir e construir conhecimento, capaz de atuar na natureza e extrair dela o que lhe é necessário: o nativo torna-se personagem principal da saga descritiva dos elementos naturais da terra brasílica. É do nativo que vem a nomenclatura e a explicação da mesma. É do nativo que vem a informação do uso e atributos do elemento natural em destaque. É do nativo que vem, muitas vezes, o “ouvi dizer” que torna o elemento capaz de ser descrito.

Desta forma, sendo o homem o centro do qual irradia a necessidade ou não de menção a elementos da flora e fauna brasílicas, Cardim parece não se preocupar em demasiado com o clima. Volta-se nosso jesuíta mais para os animais e para as plantas das terras do Novo Mundo. E, acima de tudo, a descrição dos itens analisados em seu “texto-dicionário” será feita através da menção ao homem constantemente. É em relação a ele, e para seu uso e melhora de suas condições de vida nos trópicos, que se justifica a descrição e estudo da fauna, da flora e do clima.

Em praticamente todos os itens há apresentação do uso do elemento descrito pelos nativos e, assim, a possibilidade de aproveitamento deste pelos homens. Concentremos nossa leitura no capítulo inicial e veremos a frequência da presença do homem como vetor primordial de explicação. Os *suaçuapara* (tipos de veados) “são estimados dos Carios, e das pontas e nervos fazem bicos das frechas, e humas bolas de arremeço que usão para derrubar animaes ou homens”. Do *porco montês*: “he ordinario mantimento dos Indios desta terra”; bem como acometem de atacar “os cães, e os homens, e tomando-os os comem, e são tão bravos que he necessario subirem-se os homens nas arvores para lhes escapar”. Já os *acuti* “ha

muitas especies, todas se comem”, da mesma forma que a *páca*, em que “a carne he gostosa”.⁴⁶⁸

A *iagoáretê*, a onça, sendo muito feroz “accomettem os homens sobremaneira”, sendo que “basta darem huma unhada em hum homem” que este será dilacerado ao meio. O *sarigué*, o gambá, é referenciado pelo prejuízo ao homem: “estes animaes destroem as gallinhas porque não andão de dia, senão de noite, e trepão pelas arvores e casas, e não lhes escapão pássaros, nem gallinhas”. O *tamanduá* “he de natural admiração”, ao homem, é claro.⁴⁶⁹ O *Tatu* possui lâminas tão duras que “nenhuma frecha as pode passar” e “furão de tal maneira, que já aconteceu de vinte e sete homens com enxadas não poderem cavar tanto”. É também animal a ser admirado (“he animal para ver”), mas diferentemente do tamanduá presta ao alimento, pois sua “carne parece de gallinha, ou leitão, muito gostosa, das pelles fazem bolsas, e são muito galantes, e de dura; fazem-se domésticos e crião-se em casa”.

Os macacos *aquigquig*, espécies de bugios, podem capturar flechas dos índios e “com ella atirar á pessoa”. Do *coatí* “não há quem os soffra, porque tudo comem, brincam com gatinhos, e cachorrinhos, e são maliciosos, aprazíveis, e têm muitas habilidades”.⁴⁷⁰ Os *gatos bravos* “tambem accometem a gente” e os *iaguaraçús* “mordem terrivelmente”. Os *tapiti* são tidos como “agouro”. Mas, por outro lado, há vários tipos de *biarataca*, que “crião-se em casa, e ficão domesticos, e os Indios os estimão”.⁴⁷¹

A *preguiça* merece menção especial, sendo também outro animal apontado pelo jesuíta como importante de ser visto:

A preguiça que chamão do Brasil, he animal para ver, parece-se com cães peludos, os predigueiros; são muito feios, e o rosto parece de mulher mal toucada; têm as mãos e pés compridos, e grandes unhas, e crueis, andão com o peito pelo chão, e os filhos abraçados na barriga, por mais que lhe dêem, andão tão de vagar que hão mister muito tempo para subir a huma arvore, e por isso são tomados facilmente.

E caso houvesse a vontade comercial ou de apreciação para o leitor de ter este animal na Europa, Cardim o descarta: “sustentão-se de certas folhas de figueiras, e por isso não podem ir a Portugal, porque lhes faltão, morrem logo”.⁴⁷²

A preguiça parece mesmo ter se tornado um animal de admiração aos que a viam pela primeira vez. Como já mencionei, a utilização da nomenclatura dos elementos descritos na língua indígena será uma constante no texto de Cardim. Apesar disso, esse não será

⁴⁶⁸CARDIM, Fernão. Op.cit. p.26.

⁴⁶⁹Ibidem, p.27.

⁴⁷⁰Ibidem, p.28-29.

⁴⁷¹Ibidem, p.30.

⁴⁷²Ibidem, p.30-31.

elemento somente de sua obra, mesmo que as outras não o façam em número tão variado e com tamanho compromisso como faz o jesuíta. O já citado Pero de Magalhães Gândavo o fará e mesmo o franciscano André Thevet, que participaria da empreitada da França Antártica, também.⁴⁷³

Este franciscano também se mostrará, em 1557, encantado com a variedade de animais existentes por aqui. Apesar disso, sua abordagem parece se distanciar da de Cardim. Mostrando-se ainda muito preso a um imaginário fantástico, menos pragmático e por isso, talvez, Thevet assim expressa seu conhecimento sobre a preguiça: um animal disforme, parecendo com uma bugia grande da África, arrastando seu ventre sobre a terra. Outra coisa “digna de memória é que ninguém jamais viu comer esse animal, muito embora os selvagens, conforme me afirmaram, o tenham tido sob observação por longo tempo”. E, tendo sido o franciscano presenteado com uma preguiça, “esta não quis comer ou beber por espaço de vinte e seis dias, permanecendo sempre no mesmo estado, quando afinal, foi estrangulada por alguns dos nossos cães, que os franceses tinham levado para a América”.⁴⁷⁴

Analisando este trecho, Carmem Lícia Palazzo argumenta que o que marca o texto é a temática do fantástico e do diferente, que se enquadra na lógica do século XVI em textos em que ainda se vê a marca do imaginário medieval. Ao descrever a possibilidade do *haiüt*, a preguiça, de viver apenas de ar, o texto destaca a imagética do maravilhoso. Importa dizer que seres como dragões e bichos que vivem apenas de ar são plausíveis a uma mentalidade que não encarava isso como absurdo.⁴⁷⁵ Comparando as formulações de Thevet com as Cardim, escritas quase 30 anos depois, vemos uma mudança na estrutura imagética. Ao centralizar-se no homem, e menos em elementos do imaginário fantástico medieval, há uma proximidade muito maior dos escritos de Cardim com uma filosofia natural que combinava tomismo com humanismo.

Outro recurso freqüente dos escritos medievais se apresenta fortemente assentado em Thevet e inexistente em Cardim. Tanto em sua *Cosmographie universelle*, outra de suas obras, quanto nas *Singularidades*, Thevet nos esclarece o uso constante do apoio e justificativa de certas afirmações através do uso da citação ou da simples referência à Bíblia. O exemplo bíblico seria um reforço importante aos argumentos do autor, como atesta Palazzo.⁴⁷⁶ Desta forma, mesmo sendo também um religioso, Cardim mostra-se,

⁴⁷³THEVET, André. *Singularidades da França Antártica*.

⁴⁷⁴Ibidem p.63.

⁴⁷⁵PALAZZO, Carmem Lícia. Mitos e maravilhas nos olhares dos franceses sobre o Brasil (séculos XVI e XVII). p.2.

⁴⁷⁶Ibidem, p.2.

diferentemente do que apresenta o texto de Thevet, como fruto do processo em que o “caldo do maravilhoso medieval confrontado com as realidades vai desaparecendo”,⁴⁷⁷ pois o jesuíta faz mínimas menções ao elemento divino (e, por consequência, aos escritos bíblicos). Em sua tradição neotomista, de bases aristotélicas, estava autorizado a falar do mundo sublunar, “deixando Deus em paz”.⁴⁷⁸

Por outro lado, versado, como disse, em Filosofia, Teologia e Humanidades, Cardim não ignora que, na perspectiva teológica medieval tomista, a ordem mítica – judaico-cristã de Deus como o centro – é a única dotada de plenitude de valor: a “ordem natural é apenas um reflexo dependente dessa fonte superior de energia e de vida”. Esta visão advém da idéia de que o mundo do além é considerado “como a verdadeira e plena realidade, da qual o mundo terrestre é apenas uma expressão diretamente a ela vinculada”. E, desta forma, “compete à divindade o exercício do total domínio sobre a sociedade humana que se organiza neste mundo ‘dado’”.⁴⁷⁹ Através da descrição o mais verossímil possível do *clima* e *terra* do Brasil, Cardim mostrar-se-á, em seu texto, o construtor de uma produção intelectual que estava entre esses dois mundos, ou seja, entre a perspectiva teológica medieval e os novos rumos do pensamento humanista moderno. Como nos lembra O’Malley, tomismo e humanismo se mesclam na proposta jesuítica.⁴⁸⁰

O homem é então o centro do fator explicativo. Deus está lá como sempre esteve, no mundo utópico, idealizado e perfeito – como roga a tradição agostiniana. Mas o homem precisa refletir por si próprio, com um olhar humano sobre a natureza, que por sua vez deverá ser dominada por ele. E é aí que entra a tradição tomista de base aristotélica. Cabe discutir os elementos da natureza com os saberes que se dispõe, mesmo que para tal Deus seja “deixado em paz”.⁴⁸¹ No primeiro capítulo, *Dos animaes*, podemos ver a grande variedade de menções ao homem na descrição das espécies selecionadas. Também em todos os outros capítulos há esta mesma utilização da lente de utilidade do homem para se descrever o item escolhido.

Obviamente, como todos em seu tempo, e mais ainda por ser um religioso, o jesuíta não prescindirá de justificar a existência de tudo e todos pelos desígnios celestiais, mas, como se propõe a discutir sobre o *clima* e a *terra* do Brasil, o fará por meio de uma filosofia natural, que tem o homem como o centro explicativo. Em se tratando de uma cascata de seres, fará menção ao elemento divino, exatamente num trecho final, mostrando que seria Deus que dera

⁴⁷⁷PRIORE, Mary Lucy Murray Del. Retrato da América quando jovem: imagens e representações sobre o Novo Continente entre os séculos XVI e XVIII. p.6.

⁴⁷⁸DOMINGUES, Beatriz Helena. Op.cit. 1996b.

⁴⁷⁹AZZI, Riolando. Op.cit. p.37.

⁴⁸⁰O’MALLEY, John. Op.cit.

⁴⁸¹DOMINGUES, Beatriz Helena. Op.cit. 1996b.

a Portugal a terra brasílica.⁴⁸² Na maior parte do texto, Cardim mostra-se pragmático. Os elementos naturais estão aí, pois servem ao homem. Este, por sua vez, deve aprender com outro grupo humano – os índios – para saber bem utilizar desses recursos naturais, bem como saber esquivar-se dos perigos que a natureza pode apresentar a ele. De cunho “mapeador” e, ao mesmo tempo, utilitário, o texto de Cardim pode servir tanto ao missionário, aprendendo a sobreviver e compreender a relação do nativo com o ambiente que o cercava, quanto ao colono comum, que necessitava aproveitar-se fartamente da terra que possuía intenção de conquistar.

O texto de Cardim, então, se aproxima até mesmo dos preceitos básicos da arte pictográfica renascentista. Segundo Priore, a imagem expressa por esta arte teria como pressuposto fundamental “a imitação ideal da natureza humana em ação”, desejando “deleitar e instruir simultaneamente”.⁴⁸³ Assim pode ser percebida a produção textual de Cardim. Num texto “catológico”, as espécies da flora e fauna se apresentarão tendo como vetor principal o elemento humano. Por que não aproveitar do preceito adaptativo já prescrito por Loyola na formação da Companhia e perceber, pela lente dos nativos, a realidade do ambiente das “novas terras”? Por que ignorar a sabedoria indígena que, por exemplo, ensinava a fazer uso tanto dos animais quanto das plantas (fossem elas medicinais, curativas, frutíferas, alimentícias ou para se fazer mezinhas)? E, por outro lado, por que não se utilizar dos referenciais apreendidos tanto pela tradição aristotélico-tomista quanto pelo viés da constituição humanista cristã durante a formação do missionário pela Companhia?

Adaptar era a saída encontrada pelos inacianos. Repensando os textos aqui analisados, vemos que Nóbrega o faria ao traduzir a necessidade evidente de uma missão eficaz observando e integrando a realidade indígena ao processo missionário. Anchieta o acompanhará esclarecendo as múltiplas possibilidades do conhecimento da lingüística local como forma de traduzir o universo religioso europeu aos olhos nativos e vice-versa. Cardim os acompanhará mostrando suas capacidades adaptativas, relacionando a natureza com a plena ação humana, ou seja, uma natureza percebida pela lente e usufruto do homem. Esta natureza, fruto do benefício e generosidade de Deus com Portugal, deve ser conhecida para que possa ser usufruída pelos escolhidos para conquistá-la. Para tal, por que não incorporar o olhar indígena às perspectivas jesuíticas? Esta parece ser a saída encontrada por Cardim.

Mostrando as possibilidades de se já existir outro Portugal no Brasil, Cardim revela que “se os homens se dessem a esta grangeria, seria a terra muito rica e farta”. Mesmo que o

⁴⁸²CARDIM, Fernão. Op.cit. p.66.

⁴⁸³PRIORE, Mary Lucy Murray Del. Op.cit. p.6.

jesuíta falasse aqui especificamente do cultivo do trigo, as possibilidades estavam abertas a quem para aqui viesse. Lendo seu tratado e observando seus comentários, o colono teria certamente êxito. Mas o texto de Cardim é muito mais do que uma possível propaganda ao europeu interessado em vir para cá, é prova da capacidade adaptativa do discurso jesuítico em contato com o Novo Mundo para informar europeus (e ocasionalmente residentes) sobre bichos, plantas e recursos medicinais até então desconhecidos. Sendo a filosofia natural de Cardim de bases tomista, evidencia-se a importante referência à idéia de “cascata de seres” que a caracteriza. *Dos animaes* – parte I – à descrição da terra já em processo de colonização – parte XXV, em que o jesuíta fala *dos animaes, arvores, ervas, que vieram de Portugal e se dão no Brasil* –, há esta seqüência, tão pregada pela cosmologia tomista, que se explica pela “cascata de seres”.

Concluo, assim, que há tanto especificações quanto aproximações entre os textos jesuíticos aqui referenciados. Isto não nos autoriza a homogeneizar estes importantes documentos do primeiro século de nossa colonização. Das cartas aos tratados, parece que os jesuítas faziam descrições mais detalhadas de nossa terra à medida que penetravam e atuavam com maior intensidade por aqui, à medida que se integravam mais à teia social, modificada para sempre – não só para os nativos como também para os europeus – a partir da Ocidentalização. As primeiras cartas parecem rascunhar parcas tintas sobre o mundo natural da América do Sul. Apesar disso, um dos grandes agentes catéquico-colonizadores da história jesuítica, Anchieta, escreverá um verdadeiro “discurso fundador” sobre nossas terras, em 1560, passado pouco mais de uma década da chegada da Companhia e da intensificação do projeto colonial lusitano por aqui. Neste escrito já podemos antever o quanto o elemento indígena, seja como conhecedor das coisas ou como produtor de linguagem, foi um ser importante ao jesuíta para a compreensão dos elementos em destaque. Em Soares e em Cardim, veríamos, enfim, como os jesuítas foram capazes, pela descrição do mundo natural, de entrecruzarem referenciais (humanismo e neotomismo) na confecção de um pensamento mestiço na *Terra de Santa Cruz*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

[...] realmente, o princípio da adaptação foi sempre um dos apanágios dos jesuítas.⁴⁸⁴

Egídio Schmitz

Em apenas numa metade de um século, após ter recebido a solene aprovação, a Companhia de Jesus havia se espalhado por todo o mundo, possuindo membros tanto na Europa quanto na Índia, tanto na China quanto no Japão, tanto no México quanto no Brasil. Em 1615, após a morte do quinto Geral da Companhia, Padre Aquaviva, ela já contava com trezentos e setenta e três colégios. Passados apenas noventa anos desta data, em 1706, os estabelecimentos colegiais e universitários constavam em número de setecentos e sessenta e nove e, em 1756, momentos antes da supressão da Ordem, este número chegava a setecentos e vinte e oito.⁴⁸⁵

Esta ação múltipla e multifacetada se acompanha de diferentes atributos que foram atribuídos ao pensamento e à ação dos Soldados de Cristo. De representantes de um pensamento arcaico em meio a um mundo que se modernizava até peças imprescindíveis do avanço dos Estados católicos e, por isso, de uma parcela da “civilização européia”, os “rastros” dos jesuítas percebem-se de múltiplas formas nas sociedades por eles tocadas ao longo de quase três séculos de convivência. Homens de ação (como eles mesmos esperam ser vistos),⁴⁸⁶ formadores de opiniões, usadas favoravelmente ou não a eles mesmos, a geografia não será limite para ação desses missionários: serão expulsos de capitanias, enquanto altamente esperados em outras partes, adaptarão preceitos no intuito de catequizar e, assim, levar o conhecimento do verdadeiro Deus, concomitantemente a uma ampliação de seus próprios poderes. Neste sentido, as análises sobre a obra jesuíta sofrem não só com a

⁴⁸⁴SCHMITZ, Egídio. Op.cit. p.132.

⁴⁸⁵HUGHES Apud Ibidem, p.151.

⁴⁸⁶Em documento datado de fins do século XX, a Companhia edita a chamada *Características*, em que enumera princípios básicos que devam ser seguidos pelos jesuítas e que estão diretamente relacionados aos preceitos deixados pelo fundador, Inácio de Loyola. O quinto desses princípios básicos assim apregoa: “o quinto princípio de Santo Inácio diz que uma resposta amorosa e livre a Deus é mais do que especulativa: é preciso praticar as obras”. Cf. *Características*. p.28.

variedade dos tempos e com as concepções a ele subjacentes, mas também por conta da multiplicidade desta obra. Versando de diferentes formas, em diferentes contextos e direcionados a diferentes públicos, o discurso jesuítico não é homogêneo, não podendo ser reduzido a meras explicações genéricas, apesar de ser o que muitas vezes os manuais de história e de filosofia fazem.

Em que contexto esta produção letrada emergiu? Muito além de uma revolução na economia mundial e um avanço geográfico do Velho Mundo em direção a “outros mundos”, a expansão europeia repercutiu profundamente na história dos povos da terra em todos os sentidos da vida humana. Alteravam-se tempos e vontades, “atropelavam-se os códigos da moral, mudavam-se as idéias, mudava-se a própria mudança”.⁴⁸⁷ Inseridos neste universo, os jesuítas poderão ser percebidos tanto como transmissores de uma herança cultural dos tempos medievais, quanto adaptadores desta aos tempos modernos. São, ao mesmo tempo, leitores e agentes deste tempo de mudança.

Para tal, possuíam a teologia como chave-mestra de interpretação da realidade que os cercava. Mas esta teologia, apesar de subordinar a filosofia e outras formas de pensamento, como bem nos lembram importantes autores analíticos do pensamento colonial,⁴⁸⁸ mostrou-se plausível, em muitos dos escritos jesuíticos, de ser acrescentada de aspectos que produziram importantes reflexões para o pensamento europeu. Em meio a ambientes tão discrepantes do Velho Mundo, os jesuítas olharão para os céus – como Valentin Stancel e Antônio Vieira⁴⁸⁹ – e observarão o clima e a terra – como José de Anchieta, Francisco Soares e Fernão Cardim – d’Além-mar, muitas vezes não reduzindo esta observação a meros reflexos de um olhar etnográfico ou teológico. Neste último aspecto, creio ter demonstrado, pelos escritos de Anchieta, Cardim e Soares, a possibilidade de entendermos parte das formulações dos escritos jesuíticos como inerentes a uma filosofia natural proveniente do tomismo medieval e adaptada aos novos tempos com o amparo do arsenal humanista. Não se tratava ainda de uma história natural num sentido mais científico, é claro, mas de uma importante passagem entre o ouvir dizer e o ver. A experiência ainda não era experimento, como o seria a muitos a partir do século XVII, porém como esvaziar de significados o contato e o relato deste produzido pelos jesuítas no século XVI na América lusitana?

⁴⁸⁷ COELHO, António Borges. Op.cit. p.101.

⁴⁸⁸ AZZI, Rioldo. Op.cit.

⁴⁸⁹ Há discussões interessantes que mostram a observação dos céus americanos realizada no século XVII por estes jesuítas. Cf. CAMENIETZKI, Carlos Ziller. O cometa, o pregador e o cientista: Antonio Vieira e Valentin Stancel observam o céu da Bahia no século XVII.

Eventos e processos desencadeados na Ibéria e em seus territórios ultramarinos influenciarão e serão influenciados pelas ações jesuíticas. Geograficamente, será a partir de uma América que já havia sofrido com os primeiros contatos com o europeu que se apoiarão as ações dos missionários da Companhia, fazendo-os verter as bases de seus pensamentos em prol das resoluções práticas cotidianas. Formando-se como Ordem religiosa na quarta década do século XVI, os jesuítas começariam a se dirigir para as *novas terras* a partir da segunda metade deste século. Encontravam, então, regiões que já vinham se constituindo pelo viés da conquista e da posterior colonização, mas que coincidiram com a efetiva colonização em momentos contemporâneos a chegada dos inacianos. Este é o caso das terras lusitanas na América.

Assim, os inacianos penetraram no universo do Novo Mundo e foram automaticamente obrigados a compreendê-lo. Neste intuito confeccionaram o chamado “nosso modo de proceder”, que unia uma nova roupagem para o tomismo e uma abertura ao humanismo. Mas estes não são os únicos pontos que servem para a compreensão do tecido alinhavado pelos membros da Companhia de Jesus. Apesar de em parte os construtos textuais dos inacianos servirem de mais um exemplo do olhar eurocêntrico sobre o mundo extra-europeu, o pensamento jesuítico mostrar-se-á adaptável e, para tal, fariam uso sim deste arcabouço de releitura neotomista e renascentista, mas trouxeram ao seio de discussão letrada da Europa quinhentista uma visão da América produzida também através do referencial nativo.

Isso foi mostrado recorrendo a dois tipos de textos produzidos pelos Soldados de Cristo na Luso-América: cartas e tratados. Os primeiros seriam mais abundantes mas, como pude notar, muitas vezes mais superficiais se comparados ao outro grupo de textos aqui referenciados, os tratados. Estes últimos serão raros, contudo nos revelarão todo o esforço jesuítico para compreenderem, catalogarem, mapearem, esquadrinharem, enfim, trazerem à tona os elementos da vida natural da terra brasílica. Importava, tanto para Cardim quanto para Soares, a utilidade dos elementos naturais descritos. A informação não está ali por puro atrativo pitoresco, pois possuía função, enquadrava-se na possibilidade aristotélica, revista e aceita pelo tomismo, de que se poderia falar sobre os elementos do mundo natural, desde que não se esquecesse da supremacia do poder e da existência divinos. Assim, mesmo se comparados a uma importantíssima carta de Anchieta – que praticamente inaugura a temática da descrição da natureza entre os inacianos nas terras lusitanas da América – os escritos em forma de tratados são mais ricos em informações sobre nossa terra do que as cartas, principalmente no que se refere à observação da natureza, tanto em número de elementos

descritos quanto em comentários sobre os mesmos. Observação esta que incluía o “ouvi dizer”, algo não raro naquele momento. Desta forma, o jesuíta relacionava natureza-homem, delimitando sua descrição com elementos que ora são frutos da observação direta ora indireta. Sendo que esta última incluía o tempo todo o nativo como dotado de capacidades explicativas acerca dos elementos/eventos enunciados pelos jesuítas.

Qualificando o sentido destas descrições jesuíticas, devo lembrar que desde o primeiro século de colonização lusitana na América os elementos do mundo natural vêm sofrendo com a usurpação insensata de seus recursos. Riolando Azzi nos rememora que “desde o início o território brasileiro começou a ser devastado, a fim de gerar riquezas para a Coroa”.⁴⁹⁰ A produção escrita do primeiro século da colonização que versa sobre a natureza pode nos mostrar o quanto estes elementos da terra brasílica já impressionavam os que aqui chegavam. E dentro de uma Ordem religiosa veremos contribuições importantes neste sentido. Dotados de uma visão moderna específica – que incluía do viés neotomista a uma percepção humanista – jesuítas como Anchieta, Soares e Cardim podem nos mostrar o quão útil era conhecer e utilizar-se da tão variada natureza de nossas terras. Mas para que possamos realmente continuar a usufruir desta natureza, precisamos saber como conduzir o processo de convivência do elemento humano em contato com o mundo natural.

No século XVI, entre os jesuítas, uma filosofia natural de cunho religioso apontava elementos para se pensar a natureza a fim de que o homem fizesse o melhor uso dos elementos naturais: descreviam-se os caminhos, traçando uma geografia física; descrevia-se a flora, com sua potencial utilidade comercial e medicinal; descrevia-se a fauna, como fonte de sobrevivência alimentar ou evitando-se o contato com animais prejudiciais. Nascia aí, nesta empreitada descritiva, uma necessidade do europeu moderno em compreender os domínios sobre os quais avançavam seus poderes. E que o que servia muitas vezes de estímulo ao jesuíta era a atração pelo exótico, pelo diferente, que em tantas páginas já preenchia o imaginário Ocidental como um todo desde a Idade Média.⁴⁹¹

Imbricamentos, reformulações, adaptabilidade, modernidade-medieval, espiritualidade, experiência cotidiana, vivências variadas, diferentes contextos, redefinição e construção de planos missionários, catequização-colonizadora e múltiplas sociabilidades: tudo isto envolveu a ação e a reflexão jesuíticas ao longo do período colonial ibérico na América. Baseados em preceitos, que vinham desde os primeiros lampejos de pensamento de Inácio e

⁴⁹⁰ AZZI, Riolando. *Cristandade colonial: mito e ideologia*. p.34.

⁴⁹¹ Uma abordagem interessante acerca desse panorama da percepção do magnífico pela cultura Ocidental transferido ao Novo Mundo encontra-se em GUICCI, Guillermo. *Viajantes do maravilhoso*. O Novo Mundo.

os primeiros companheiros, os Soldados de Cristo souberam perceber, através de um *modo de proceder* próprio, a realidade que os cercava. Criavam novos “saltos” de possibilidades ao conhecimento, acrescentando perspectivas não somente sobre o mundo natural como também frente à própria relação, muitas vezes obrigatória, de alteridade.

Foram os únicos que, como nos lembra Hoornaert, conseguiram manter um certo grau de independência com relação ao Estado, fosse criando alternativas para a missão, defendendo os nativos reduzidos à catequese ou impingindo o dedo em sermões que apontavam os pecados dos colonos. Criavam, desta forma, um “modelo eclesiástico alternativo” e ao mesmo tempo em que eram “braço direito” da colonização, contrapunham-se com um certo desafio ao sistema colonial. E, mais do que isso, numa sociedade em que a educação não recebia qualquer estímulo do Estado, em que a devoção religiosa tinha propriedade sobre a educação e em que não havia imprensa, universidade livre ou livre circulação de livros, os jesuítas lograram criar uma importante rede educacional através de seminários, suas missões e aldeias. A formação do indivíduo quando relegada aos inicianos preparava os candidatos “para o ingresso na Companhia de Jesus, no clero secular e mesmo nas atividades laicas”.⁴⁹²

No processo de Ocidentalização, dotados de uma visão adaptável, por isso aberta ao pensamento mestiço, a atuação jesuítica em toda a sua multiplicidade e diversidade é sem dúvida de importância indelével para a compreensão da formação do mundo moderno. Assim, os jesuítas atuavam como “escritores dos novos acontecimentos por sua própria invenção criados”, mostrariam-se “os práticos e os teóricos da nova terra, militantes e cronistas”, buscariam as razões e achariam “o sentido e o fim de seus e dos alheios propósitos”. Desta forma, “pode-se dizer, sem receio de encarecimento, que o século XVI deve-lhes muito e muito ficou conhecido pelas suas informações”,⁴⁹³ e imersos num grande evento, entendido aqui como a Ocidentalização, os jesuítas mostraram-se capazes de adaptação aos reveses que as contingências missionárias/colonizadoras os relegaram.

⁴⁹²HOORNAERT, Eduardo. A Igreja católica no Brasil Colonial. 1998. p.566-567.

⁴⁹³RODRIGUES, José Honório. Op.cit. p.264.

R E F E R Ê N C I A S

Fontes primárias

ACOSTA, Joseph de. *Historia natural y moral de las Indias*. In: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Disponível em: <www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/124716...html> Acesso em: 2 mar. 2006.

ANCHIETA, José de. *Cartas. Informações, fragmentos históricos e sermões*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1988.

Características da Educação da Companhia de Jesus. São Paulo: Loyola, 1986.

CARDIM, Fernão. *Tratado da terra e gente do Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978.

Cartas Jesuíticas II: Cartas Avulsas (1550-1568). Belo Horizonte: Itatiaia, s.d.

CASTRO, Silvio. *A carta de Pero Vaz de Caminha*. O descobrimento do Brasil. 2.ed. Porto Alegre: L&PM, 1987.

GÂNDAVO, Pero de Magalhães. *História da Província de Santa Cruz*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1980. Versão da web: Disponível em <<http://www.cce.ufsc.br/~nupill/literatura/ganda2.html>>. Acesso em 22/12/2005.

NÓBREGA, Manuel. *Cartas jesuíticas. I. Cartas do Brasil (1549-1560)*. Publicações da Academia Brasileira.

PEIXOTO, Afrânio. In: *Cartas Jesuíticas II: Cartas Avulsas (1550-1568)*. Belo Horizonte: Itatiaia, s.d.

PIGAFETTA, Antonio. *A primeira viagem ao redor do mundo*. O diário da expedição de Fernão de Magalhães. (1519-1522). 2.ed. Porto Alegre: L&PM, 1981.

RAYNAL, Guillaume-Thomas François. (1770). *O estabelecimento dos portugueses no Brasil*. Livro nono da história filosófica e política das possessões e do comércio dos europeus nas duas Índias. Rio de Janeiro; Brasília: Arquivo Nacional; Editora da UnB, 1998.

SOARES, Francisco. *Coisas notáveis do Brasil*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro; Ministério da Educação e Cultura, 1966. Vol.1.

SOUSA, Gabriel Soares de. *Notícia do Brasil*. São Paulo: Martins, s.d.

THEVET, André. *Singularidade da França Antártica*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1978.

VASCONCELOS, Simão. *Vida do venerável padre José de Anchieta*. Porto: Lello & Irmãos Editores, 1953.

_____. *Chronica da Companhia de Jesus no estado do Brasil*. Rio de Janeiro: Typographia de João Ignacio da Silva, 1864.

VESPÚCIO, Américo. *Novo mundo: cartas de viagens e descobertas*. Porto Alegre: L&PM, 1984.

Fontes secundárias

ABRÃO, Bernadete Siqueira. (Org.). *História da Filosofia*. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

ACIOLI, Vera Lúcia Costa Acioli. *A escrita no Brasil Colônia*. 2.ed. Recife: Fundação Joaquim Nabuco; Massangana, 2003.

ALENCASTRO, Luis Felipe de. *O Trato dos Viventes*. Formação do Brasil no Atlântico Sul. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ALMEIDA, Aires. *Filosofia e ciências da natureza: alguns elementos históricos*. In: Disponível em: <http://www.criticanarede.com/filos_fileciencia.html> Acesso em: 17 set 2004.

AMADO, Janaína; FIGUEIREDO, Luiz Carlos. *O Brasil no Império português*. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 2001.

ASSUNÇÃO, Paulo de. *Negócios jesuíticos: o cotidiano da administração dos bens jesuíticos*. São Paulo: Edusp, 2004.

_____. *Os jesuítas no Brasil Colonial*. São Paulo: Atual, 2003.

AZEVEDO, Fernando de. A escola e a literatura. In: COUTINHO, Afrânio (Dir.). *A literatura no Brasil*. Introdução geral. 6.ed. São Paulo: Global, 2003. p.195-220.

AZZI, Riolando. *Cristandade colonial: mito e ideologia*. Petrópolis: Vozes, 1987.

BARBOZA FILHO, Rubem. *Tradição e artifício: iberismo e barroco na formação americana*. Belo Horizonte: Ed. UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2000.

BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas II – rua de mão única*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

BERGER, Peter. *O dossel sagrado*. Elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 1985.

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

BORTOLOTTI, Karen Fernanda da Silva. O *Ratio Studiorum* e a missão no Brasil. In: <http://www.anpuh.uepg.br/historia-hoje/vol1n2/ratio.htm>, acesso em 21/12/2004.

BURKE, Peter. *Uma história social do conhecimento: de Gutenberg a Diderot*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

_____. *História e teoria social*. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

CALMON, Pedro. *História social do Brasil*. O espírito da sociedade colonial. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

CAMENIETZKI, Carlos Ziller. O cometa, o pregador e o cientista: Antonio Vieira e Valentin Stansel observam o céu da Bahia no século XVII. In: *Revista da Sociedade Brasileira de História da Ciência*, n.14, 1995. p.37-52.

CARVALHO, Armando. A literatura jesuítica. In: COUTINHO, Afrânio (Dir.). *A literatura no Brasil*. Era Barroca. Era Neoclássica. 6.ed. São Paulo: Global, 2001. p.59-79.

CHARTIER, Roger. *A história cultural*. Entre práticas e representações. Lisboa; Rio de Janeiro: Difel; Bertrand Brasil, 1988.

COELHO, António Borges. Os argonautas portugueses e o seu velo de ouro (séculos XV-XVI). In: TENGARRINHA, José. (Org.). *História de Portugal*. 2.ed. Bauru: EDUSC; São Paulo: UNESP, 2000. p.87-105.

COLLINGWOOD, R.G. *Ideia de História*. Lisboa: Editorial Presença, s.d.

CORVISIER, André. *História Moderna*. São Paulo: Difel, 1976.

COUTINHO, Afrânio (Dir.). *A literatura no Brasil*. Introdução geral. 6.ed. São Paulo: Global, 2003.

_____. *A literatura no Brasil*. Era Barroca. Era Neoclássica. 6.ed. São Paulo: Global, 2001.

DARNTON, Robert. *O beijo de Lamourette*: cultura, mídia e revolução. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

DASTON, Lorraine. A cultura da curiosidade. In: *Scientific American*, p.08-11, 2003. ISSN 1808-2003.

DELUMEAU, Jean. *A confissão e o perdão*. A confissão católica séculos XIII a XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

_____. *História do medo no Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

DIEHL, Astor Antônio. *Cultura historiográfica*. Memória, identidade e representação. Bauru: Edusc, 2002.

DOMINGUES, Beatriz Helena. *Tradição na modernidade e modernidade na tradição*: a modernidade ibérica e a revolução copernicana. Rio de Janeiro: COPPE/UFRJ, 1996a.

_____. O aristotelismo medieval e as origens do pensamento científico moderno. In: *Locus*. Revista de História. Juiz de Fora, vol.2, n.1, 1996b. p.21-41.

DUSSEL, Enrique. História da fé cristã e transformação social na América Latina. In: *Fé cristã e transformação social na América Latina*. Encontro de El Escorial, 1972. Petrópolis: Vozes, 1977. p.62-91.

EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno*. Belo Horizonte: UFMG, 2000.

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador: formação do Estado e Civilização*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.

FALCON, F. A cultura renascentista portuguesa. In: *Revista SEMEAR: Revista da Cátedra Pe. Antônio Vieira de Estudos Portugueses*. Vol.1, n.1, 1997. p.21-59.

FAUSTO, Boris. *História concisa do Brasil*. São Paulo: Edusp, 2002.

FOULCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. 2.ed. Rio de Janeiro: Graal, 1981.

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande e Senzala*. Introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil. 43.ed. Rio de Janeiro; São Paulo: Record, 2001.

_____. *Novo Mundo nos trópicos*. 2.ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 2000.

FUNARI, Pedro Paulo; NOELLI, Francisco Silva. *Pré-história do Brasil*. São Paulo: Contexto, 2002.

FURTADO, Júnia Ferreira. *Cultura e sociedade no Brasil colônia*. São Paulo: Atual, 2000.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Linguagem, memória e história*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

GARIN, Eugénio. *Idade Média e Renascimento*. Lisboa: Editorial Estampa, 1989.

GERBI, Antonello. *O Novo Mundo*. História de uma polêmica. (1750-1900). São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

GIUCCI, Guillermo. *Viajantes do maravilhoso*. O Novo Mundo. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

GRIMBERG, Carl. *A conquista da América*. Carlos V. Santiago: Europa América; Editora Azul, s.d.

GRUZINSKI, Serge. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *A colonização do imaginário: sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol*. Séculos XVI-XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. *A passagem do século. 1480-1520*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

HANSEN, João Adolfo. História da Companhia de Jesus no Brasil. In: MOTA, Lourenço Dantas (Org.). *Introdução ao Brasil*. 2. Um banquete no trópico. São Paulo: Senac, 2001. p.25-42.

HERMANN, Jacqueline. *No reino do desejado: a construção do sebastianismo em Portugal*. Séculos XVI e XVII. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

HÖFFNER, Joseph. *Colonização e evangelho: ética e colonização espanhola no século de ouro*. 2.ed. Rio de Janeiro: Presença, 1977.

HOORNAERT, Eduardo. *Cristianismo moreno no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1990.

_____. *Formação do catolicismo brasileiro (1500-1800)*. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 1991.

_____. A Igreja católica no Brasil Colonial. In: BETHELL, Leslie (Org.). *América latina colonial*. 2.ed. São Paulo: EDUSP, 1998. Vol.1. p.553-568.

INÁCIO, Inês C.; LUCA, Tania Regina. *O pensamento medieval*. São Paulo: Ática, 1988.

KARNAL, Leandro. *Formas de representação religiosa no Brasil e no México do século XVI*. São Paulo: Hucitec, 1998.

_____. Memória infinita para glória de Deus: os jesuítas e a construção da memória. In: *Revista Tempo Brasileiro*. Rio de Janeiro, Abril – Junho, n.135, 1998.

KENNEDY, Paul. *Ascensão e queda das grandes potências: transformação econômica e conflito militar de 1500 a 2000*. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

LABURTHER-TOLRA, Philippe; WARNIER, Jean-Pierre. *Etnologia-Antropologia*. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

LACAPRA, Frederick. Repensar la historia intelectual y leer textos. In: PALTÍ, Elías José. *Giro lingüístico e historia intelectual*. Buenos Aires: Universidade Nacional de Quilmes, 1998. p.237-294.

LACOUTURE, Jean. *Os jesuítas. Os conquistadores*. Porto Alegre: L&PM, 1994.

LAFAYE, Jacques. *Quetzacóatl y Guadalupe: la formación de la conciencia nacional em México*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1992.

LAPLANTINE, François. *Apreneder Antropologia*. São Paulo: Brasiliense, 1999.

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. 14.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa/Rio de Janeiro: Portugália/Civilização Brasileira, 1938-1950. 10 Tomos.

_____. *Breve História da Companhia de Jesus no Brasil*. (1549-1760). Braga: Livraria A.I., 1993.

LEVI, Giovanni. *A herança imaterial*. Trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

LIENHARDT, Godfrey. Crença e conhecimento. In: *Antropologia social*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973. p.125-159.

LONDOÑO, Fernando Torres. Escrevendo cartas: jesuítas, escrita e missão no século XVI. In: *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v.22, n.43, 2002. p.11-32.

LUIZETTO, Flávio. *Reformas religiosas*. 4.ed. São Paulo: Contexto, 1998.

MAESTRI, Mário. *Uma história do Brasil*. Colônia. São Paulo: Contexto, 1997.

MAGALHÃES. (Coord.); MATTOSO. (Dir.). *História de Portugal: no alvorecer da modernidade (1480-1620)*. Lisboa: Estampa, s.d.

MARITAIN, Jacques. *A filosofia da natureza: ensaio crítico sobre suas fronteiras e seu objeto*. São Paulo: Loyola, 2003.

MASSIMI, M. *et al.* A vivência social de alguns jesuítas na Terra de Santa Cruz. In: _____. *Navegadores, colonos, missionários na Terra de Santa Cruz: um estudo psicológico da correspondência epistolar*. São Paulo: Loyola, 1997. p.115-137.

MELLO, Luiz Gonzaga de. Religião. In: *Antropologia cultural: iniciação, teoria e temas*. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1983. p.387-420.

MENDONZA, C.L. Ciência y Religión en el siglo XVI: fê y razón para uma mesma empresa. In: GOLDFARB, A. M.; MAIA, C. A. (Orgs.). *História da Ciência: o mapa do conhecimento*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura; São Paulo: EDUSP, 1995. p.409-425; p.491-505.

MERCIER, Paul. *História da Antropologia*. São Paulo: Editora Moraes, s.d.

MESGRAVIS, Laima; PINSKY, Carla Bassanezi. *O Brasil que os europeus encontraram*. São Paulo: Contexto, 2000.

MICELI, Paulo. *O ponto onde estamos*. Viagens e viajantes na História da Expansão e da Conquista. Portugal, séculos XV e XVI. 2.ed. Campinas: Educamp, 1997.

MILLER, R. F. *Os jesuítas: seus segredos e seu poder*. Rio de Janeiro; Porto Alegre; São Paulo: Livraria do Globo, 1946.

MORAIS, João Francisco Regis de. Ciência e perspectivas antropológicas hoje. In: CARVALHO, Maria Cecília M. de (Org.). *Metodologia científica: fundamentos e técnicas*. 12.ed. Campinas: Papirus, 2002.

MORSE, Richard M. *O espelho de próspero: cultura e idéias nas Américas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

NEVES, Luiz Felipe Baêta. *Vieira e a imaginação social jesuítica*. Maranhão e Grão-Pará no século XVII. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997.

NOVAES, Fernando. Prefácio. In: SOUZA, Laura de Mello e. *História da vida privada no Brasil*. Cotidiano e vida privada na América Portuguesa. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

OLIVEIRA, Bernardo Jefferson de. *Francis Bacon e a fundamentação da ciência como tecnologia*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2002.

O'MALLEY, John. *Los primeros jesuitas*. Ediciones Mensajero; Sal Terrae, s.d.

ORLANDI, Eni Puccinelli (Org.). *Discurso fundador: a formação do país e a construção da identidade nacional*. Campinas: Pontes, 1993.

PALACIN, Luís. *Vieira e a visão trágica do barroco*. Quatro estudos sobre a consciência possível. São Paulo: Hucitec, 1986.

PALAZZO, Carmem Lícia. Mitos e maravilhas nos olhares dos franceses sobre o Brasil (séculos XVI e XVII). Disponível em http://www.nethistoria.com/impressao_texto.php?titulo_id=243&secao_id=933.>, acesso em 19/05/2005.

PALTI, Elías José. *Giro lingüístico e historia intelectual*. Buenos Aires: Universidade Nacional de Quilmes, 1998.

PAZ, Octavio. *Sóror Juana Inés de la Cruz: armadilhas da fé*. São Paulo: Mandarim, 1998.

PÉCORA, Alcir. *Máquina de gêneros*. Novamente descoberta e aplicada a Castiglione, Della Casa, Nóbrega, Camões, Vieira, La Rochefoucauld, Gonzaga, Silva Alvarenga e Bocage. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. Fronteiras da ficção: diálogos da história com a literatura. In: *Revista de História das Ideias*. Vol.21, 2000, p.33-57.

PINHO, Leandro Garcia. *O futuro inacabado: a construção vieiriana da História do Futuro*. Campinas: Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da UNICAMP-SP, 2002.

POITIER, Jean. Teorias e escolas etnológicas. In: *História da etnologia*. São Paulo: Cultrix/Edusp, 1981. p.34-85.

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

PRATT, Mary Louise. *Os olhos do império: relatos de viagens e transculturação*. Bauru: EDUSC, 1999.

PRIORE, Mary Lucy Murray Del. Retrato da América quando jovem: imagens e representações sobre o Novo Continente entre os séculos XVI e XVIII. In: *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, vol.5, n.9, 1992. p.3-13.

QUEVEDO, Júlio. *Guerreiros e jesuítas: na utopia do Prata*. Bauru: EDUSC, 2000.

RABINOW, Paul. Antropologia. In: PALTI, Elías José. *Giro lingüístico e historia intelectual*. Buenos Aires: Universidade Nacional de Quilmes, 1998. p.171-215.

RAGO, Margareth; GIMENES, Renato Aloízio de Oliveira. (Orgs.). *Narrar o passado, repensar a história*. São Paulo: Editora da UNICAMP, 2000.

RAMA, Angel. *A cidade das letras*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

RIBEIRO, Ricardo Ferreira. *Bestiário brasílico: a nossa fauna no imaginário colonial*. Disponível em: http://www.anppas.org.br/encontro/segundo/papers/GT/GT16/gt16_ricardo_ferreira.pdf> Acesso em 07 jan. 2006.

RIVIÈRE, Claude. Antropologia religiosa. In: *Introdução à Antropologia*. Lisboa: Edições 70, 2000. p.139-164.

RODRIGUES, José Honório. *História da História do Brasil*. 1ª Parte. Historiografia colonial. 2.ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1979.

ROMEIRO, Adriana. *Um visionário na corte de D.João VI*. Revolta e milenarismo nas Minas Gerais. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

ROSSI, Paolo. *O nascimento da ciência moderna na Europa*. Bauru: Edusc, 2001.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

SAID, Eduard. *Orientalismo*. São Paulo: Cia das letras, 2001.

SARAIVA, Antonio J. *O discurso engenhoso*. Estudos sobre Vieira e outros autores barrocos. São Paulo: Perspectiva, 1980.

SAUVESTRE, Charles. *Instruções secretas dos jesuítas*. São Paulo: Madras, 2004.

SCHMITZ, Egídio. *Os jesuítas e a educação: a filosofia educacional da Companhia de Jesus*. São Leopoldo, 1994.

SCHNEIDER, Claércio Ivan. A construção da identidade brasileira através do estudo dos relatos de viagem. In: *Akrópolis*. Umuarama, v.13, n.01, jan-mar, 2005. p.49-50.

SCHWARTZ, Stuart B. *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial. 1550-1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

SCHWARTZ, Stuart B.; LOCKHART, James. *A América Latina na época colonial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, s.d.

Sítio da Companhia de Jesus de Portugal. Disponível em <<http://www.ppcj.pt/sjcronoin.htm>> Acesso em 19 abr. 2005.

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

SOUZA, Laura de Mello e. *Inferno atlântico: demonologia e colonização. Séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *O diabo e a Terra de Santa Cruz*. Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

TENGARRINHA, José. (Org.). *História de Portugal*. 2.ed. Bauru: EDUSC; Editora da UNESP, 2000.

THOMAS, Joseph. *O segredo dos jesuítas: os Exercícios Espirituais*. São Paulo: Loyola, 1990.

THOMAZ, Joaquim. *Anchieta*. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 1981.

TIRAPELLI, Percival; PFEIFFER, Wolfgang. *As mais belas Igrejas do Brasil*. São Paulo: Metalivros, 1999.

TOLMIN, Stephen. *Cosmopolis*. The hidden agenda of modernity. New York: The free press, 1990.

TUESTA, María Luisa Rivara de. *Jose de Acosta (1540-1600)*. Humanista y científico. In: Disponível em: http://www.pucp.edu.pe/ira/filosofia-peru/pdf/arti_filo_peru/inedito_acosta.pdf> Acesso em 15 fev. 2004.

TURNER, Frederick. *O espírito Ocidental contra a natureza*. Mito, história e terras selvagens. Rio de Janeiro: Campus, 1990.

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

VAZ, Henrique C. de Lima. Religião e modernidade filosófica. In: *Síntese Nova Fase*. V.18, n.53, p.147-165.

_____. *Escritos de filosofia I*. Problemas de fronteira. São Paulo: Loyola, 1986.

VEYNE, Paul. *Como se escreve a história*. Lisboa: Edições 70, 1983.

VILELA, Magno. *Uma questão de igualdade: Antônio Vieira e a escravidão negra na Bahia do século XVII*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.

VILLALTA, Luiz Carlos. O que se fala e o que se lê: língua, instrução e leitura. In: SOUZA, Laura de Mello e. *História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América Portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

VIOTTI, Hélio Abranches. *Anchieta*. O apóstolo do Brasil. São Paulo: Loyola, 1980.

WEHLING, Arno; WEHLING, Maria José C. M. *Formação do Brasil Colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

WHITE, Hayden. *Trópicos dos discursos*. Ensaio sobre a crítica da cultura. 2.ed. São Paulo: EDUSP, 2001.

WOORTMANN, Klass. *Religião e ciência no renascimento*. Brasília: Editora UnB, 1997.

YAZBEK, Mustafa. Posfácio. In: OLIVEIRA, Jô. *Hans Staden: um aventureiro no Novo Mundo*. Conrad Editora do Brasil, 2005.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)