



O padre, o filósofo e o profeta:

A América de Simão de Vasconcelos

Lenin Campos Soares

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA – MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA E ESPAÇOS
LINHA DE PESQUISA: Cultura, Poder e Representações Sociais

O padre, o filósofo e o profeta:

A América de Simão de Vasconcelos

Lenin Campos Soares

Natal - RN
2007

Lenin Campos Soares

O padre, o filósofo e o profeta:

A América de Simão de Vasconcelos

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre no Curso de Pós-Graduação em História, Área de Concentração em História e Espaços, Linha de Pesquisa Cultura, Poder e Representação Social, da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, sob a orientação da Profa. Dra. Maria Emília Monteiro Porto.

Natal - RN
2007

Soares, Lenin Campos.

O padre, o filósofo e o profeta : a América de Simão de Vasconcelos /
Lenin Campos Soares. - Natal, RN, 2007.

162 f.

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Maria Emília Monteiro Porto.

Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de Pós-graduação em História. Área de Concentração: História e Espaços. Linha de Pesquisa: Cultura, Poder e Representação Social.

1. História – Renascimento – Dissertação. 2. Espaço – Dominação ideológica – Dissertação. 3. Crônicas – Dissertação. 4. Aristóteles – Dissertação. I. Porto, Maria Emília Monteiro II. Universidade Federal do Rio Grande do Norte. III. Título.

RN/BSE-CCHLA
SNBS-CCHLA

CDU 94 “715”

Lenin Campos Soares

O padre, o filósofo e o profeta:
A América de Simão de Vasconcelos.

Natal, 31 de agosto de 2007

Dissertação aprovada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre no Curso de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, pela comissão formada pelos professores:

Prof.^a Dr.^a Maria Emília Monteiro Porto
(orientador)

Prof.^a Dr.^a Carla Mary S. Oliveira
(avaliadora externa)

Prof. Dr. Paulo César Possamai
(avaliador interno)

Agradecer.

Não é fácil, não porque eu não saiba a quem.
Eu sei. Mas é porque as palavras nem sempre vêm tão
tranquilamente. A Deus, a quem me apeguei em
momentos duros.

A minha avó, Rosália, que me mimou e acalentou.

Meus pais, Lenilson e Juraci, que me deram tudo.

Meus irmãos, Luís, Soares e Lennedy,
que instigaram meu senso crítico.

Meus mestres, Maria Emília e Roberto Airon,
que me transformaram no historiador que sou.

Meus amigos, tantos, os que iniciaram essa jornada
e encontraram outro caminho, os que juntos trilharam este
mestrado, os que me lembraram que havia vida fora do
computador, os que me lembraram que havia vida no
computador,

A todos que souberam apoiar e deixar cair.

A todos... meu muito obrigado.

*“Nenhuma outra coisa achamos na Bahia,
nem ainda nas mais capitâneas,
senão saudades e esperanças”*
Simão de Vasconcelos, 1663

A Simão.

Resumo

Para construir uma América, a América Portuguesa, após o seu “descobrimento” em 1500, os europeus se utilizaram, além da colonização física e política de uma dominação ideológica do espaço através de textos escritos, crônicas, e a partir delas imaginaram uma América que era mais européia do que americana. Uma destas crônicas foi a *Crônica da Companhia de Jesus* escrita pelo padre jesuíta Simão de Vasconcelos. Nosso objetivo é reconhecer nesta crônica os modos que este padre imaginou a América nos atendo, principalmente, a como o jesuíta utiliza as referências à Antigüidade Clássica (nos concentramos aqui em Aristóteles e os Livros de Samuel) porque como tal ação se dá durante o Renascimento (século XVII) a produção intelectual certamente acaba por envolver os *topoi* renascentistas. Para realizar isto nos basearemos nos autores ligados à História Intelectual/ Cultural como Burckhardt e Ginzburg e também autores ligados à Análise de Discurso, com Certeau e Foucault, para enfim poder entender como Simão de Vasconcelos criou o seu Brasil.

PALAVRAS-CHAVE: Espaço: Dominação ideológica, Crônicas, Renascimento, Aristóteles, Samuel

Abstract

To build an Portuguese America, after discovering at the beginning of XVI century, the Europeans used the physic, politic colonization and also a space ideological domain using write texts, chronicles, and started making a conceive America that was more European than American. One of those chronicles was the *Society of Jesus Chronicle* written by father Simão de Vasconcelos, a Jesuit. So our object is recognizing in this chronicle the ways that this father had imagined the America. We are looking to answer how the Jesuit use some references to Classic Antiquity (meanly Aristotle and Samuel) because how this action until happen in the Renascence (XVII century) the intellectual production certainly involve renascent *topoi*. To get this we used some authors that study Intellectual/ Cultural History like Burckhardt e Ginzburg and some authors from Speech Analyses like Certeau and Foucault, to, in the end, can understand how Simão de Vasconcelos created his Brazil.

KEY-WORDS: Space: Ideological colonization, Chronicles, Renascence, Aristotle, Samuel.

Sumário

Introdução	06
Simão de Vasconcelos: o mundo e as obras	28
Antiguidades Modernas	75
O padre, o filósofo e o profeta	112
Considerações Finais	142
Anexos, Fontes e Bibliografia	152

“Historiar as idéias é uma atividade em expansão dentro da oficina da história”.

Francisco Falcon

Este trabalho tem como tema a construção ideológica da América pelo mundo intelectual europeu no século XVII, sobretudo o português. Pensaremos como no nível discursivo a América é representada e traduzida para olhos europeus e, a partir daí, como se torna civilizada, passando a figurar como um espaço comparável à própria Europa. Em outras palavras, como este espaço americano é imaginado dentro da ordem que cria o próprio espaço europeu como um espaço ocidental, pensando a ocidentalização dentro do processo de autoconstrução do ocidente que ocorre ao mesmo tempo tanto no Velho Mundo como naquele recém descoberto.

Este tema liga-se imediatamente a nossas preocupações em relação às apropriações feitas desde o Renascimento até os nossos dias em relação à Antiguidade. Seja como berço da cultura cristã ocidental, um título compartilhado por uma Grécia e por um Israel inventados para este papel, seja como os primeiros passos em direção a uma civilização – título dado aos orientais Egito e Mesopotâmia – mas que só chegará ao seu ápice no Ocidente. Como explica Ernst Curtius, no seu *Literatura Européia e Idade Média Latina*, existem inúmeros discursos que se aproveitam destas apropriações para garantir autenticidade: o discurso ariano nazista que traçou uma genealogia para a Grécia Antiga ou as nações européias que fizeram com que todas as suas histórias

nacionais se iniciassem na Antigüidade ¹. Pretendemos então vincular a construção do espaço americano aos mesmos discursos que utilizam o legado antigo como argumento principal para garantir importância, autenticidade e até mesmo uma história a determinados espaços. No caso americano eles também garantiriam a ocidentalização deste espaço, pois o associaram diretamente ao “berço do Ocidente”. Em suma, discutiremos aqui um dos processos de ocidentalização da América. Um processo no qual o espaço americano, através de filtros antigos, se torna, sobretudo, civilizado.

Para explicarmos a escolha deste tema devemos retomar os anos da graduação em História que fizemos entre os anos de 1999 e 2004, quando participamos de um projeto de iniciação científica intitulado “Referências a Antigüidade no Brasil colonial: historicidade como consciência histórica” ², em que nos concentramos em examinar a presença de elementos oriundos da Antigüidade Clássica na produção intelectual sobre a América entre os quinhentos e oitocentos. A partir deste projeto passamos a pesquisar diversos componentes destas referências. Junto ao projeto, logo nos voltamos às referências feitas à mitografia grega ³. Localizamos padrões, reconhecemos formas e discutimos autores ⁴. Alguns trabalhos foram apresentados sobre este tema em congressos e a monografia de conclusão de curso também envolveu esta matéria ⁵.

¹ A história da França se inicia na Gália Romana, como a da Espanha costuma a ser contada a partir da Ibéria e a história alemã se inicia na Germânia.

² Este projeto foi financiado pelo CNPq, e foi orientado pela Prof^a Dr^a Maria Emília Monteiro Porto.

³ Preferimos este termo a mitologia. Sobre esta discussão ver: SOARES, Lenin Campos. Por uma mitografia. In: *Boletim do CPA*. Campinas: Unicamp/FFCH, 2005.

⁴ As principais referências bibliográficas deste projeto são: BARRETO, Luís Felipe, Descobrimientos e Renascimento. Formas de ser e pensar nos séc. XV e XVI, 2ªed., Lisboa, Imprensa Nacional, BUARQUE de HOLLANDA, Sérgio, Visão do Paraíso. Os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil, SP, Cia Editora Nacional, 1969. CASCUDO, Luis da Câmara, Cinco livros do povo, Introdução ao estudo da novelística no Brasil, Rio, 1953. CERTEAU, Michel de, A Escrita da História, Forense Universitária, RJ, 1982. HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, Petrópolis, Vozes. (1990) MARAVAL, J.A., Antiguos y modernos, Madrid, Alianza Editorial, 1986. GADAMER, H.G. (1993) *Verdad y Metodo*, 2vol. Salamanca, Ed. Sígueme, WEHLING, A. (1994) *A Invenção da História. Estudos sobre o historicismo*, RJ, Ed.Gama Filho/UFF.

⁵ Estes são os títulos de alguns trabalhos apresentados em eventos relacionados ao projeto, patrocinado pelo CNPq: A cidade colonial e a pólis, sobre a apropriação da idéia de polis na construção das cidades coloniais no mundo espanhol e português; Diogo Lopes Santiago: E quando Tucídides aparece?, sobre o método historiográfico do historiador da guerra de Pernambuco; Simão de Vasconcelos e a Antigüidade,

Também foi por causa deste projeto que percebemos a duplicidade da Antigüidade renascentista. Embasados em Jacob Burckhardt ⁶, abandonamos primeiro o conceito clássico de Renascimento como apenas a reapropriação de elementos arquitetônicos e artísticos da Antigüidade, para trabalhar com uma idéia de Renascimento que também envolve um tipo de sociedade e um modo de viver dos homens de um determinado período da história. Dentro desta sociedade, e deste modo de viver localizamos o que é inegável: que existem sim referências ao passado clássico como um elemento definido, contudo não apenas ao passado grego ou romano, a Antigüidade renascentista também é judia e cristã. A partir daí, então, começamos a procurar duas Antigüidades. Uma Antigüidade greco-romana e outra judaico-cristã. Isto nos fez atentar para as leituras que os escritores das crônicas com que lidávamos se voltavam ⁷. Pensamos, então, em uma história da leitura, também em uma história da educação, sobretudo a universitária portuguesa ⁸. Procurávamos entender o que os cronistas haviam lido para que em sua escritura tal Antigüidade aparecesse. Estas leituras se davam durante a sua educação, fosse ela religiosa ou “laica” (na medida em que uma educação pudesse ser laica, no sentido que entendemos hoje esta palavra, nos séculos anteriores às Luzes). Todavia, para alguns cronistas, tal intuito é impossível de ser realizado. Apesar de conhecermos sua trajetória, e como deveria ser sua educação, e que tipos de livros ele deveria ter lido, não chegou aos historiadores de nosso tempo

sobre as referências a Antigüidade clássica presentes no padre Vasconcelos e As Antigüidades nas crônicas coloniais brasileiras: historicidade como consciência histórica, que tratava das referências feitas a Antigüidade dentro do conjunto de crônicas lidas no projeto e davam-no uma conclusão.

⁶BURCKARDT, Jacob. *A cultura do Renascimento na Itália*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

⁷Um dos trabalhos que apresentamos, por ocasião do I Encontro Regional de História, da ANPUH-BA, chamava-se *E quando Tucídides aparece?*, e versava sobre como as narrativas dos cronistas estavam próximas ao do autor ateniense.

⁸Sobre a História da leitura podemos citar: CHARTIER, Roger, CAVALLO, Guglielmo. *História da Leitura no Mundo Ocidental*. São Paulo: Ática, 1998, VILLALTA, Luiz Carlos. O que se fala e o que se lê: língua, instrução e leitura. In: SOUZA, Laura de Mello e (org.). *História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa*. 7.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p. 331-385. E sobre a história da educação universitária portuguesa: *História da universidade em Portugal*. Coimbra: Universidade de Coimbra/ Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

uma lista detalhada dos livros que aquele cronista específico tivesse lido. Nosso problema então de usar os questionamentos da história da leitura é porque não podemos ter certeza acerca de que livros exatamente foram lidos, apenas podemos supor graças aos indícios que aparecem no próprio texto.

A partir destas experiências resolvemos no mestrado em História e Espaços da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, nos concentrar em como estas referências podem construir um espaço. Durante o período colonial, o conjunto mais citado de referências feitas à Antigüidade, dentro das crônicas que pesquisamos, são aquelas feitas à *mitografia*, isto é, feitas aos poetas gregos e romanos que contaram as estórias que compõe o fundo mítico, basicamente, da religião grega. Poetas como Ovídio e Virgílio são os mais citados. Já em relação à Antigüidade judaico-cristã, as referências em sua maioria são feitas ao Livro do Gênese. Como explica Ronaldo Vainfas, no *Trópico dos pecados*, estas referências se dão em meio a um processo de edenização da imagem americana para os europeus, isto é, um processo de observar a América com as qualidades do jardim do Éden. Seja uma edenização que se dá mais no mundo espanhol, por causa da falta de praticidade que os espanhóis têm, segundo Sérgio Buarque de Holanda, e que no português não existe. Ou uma edenização limitada, restrita à natureza e louvando as potencialidades da terra, mas sem esquecer os problemas que afligiam os colonos, tal como ocorria na América portuguesa, segundo Laura de Mello e Souza no seu *O diabo na Terra de Santa Cruz*.

Contudo, não trataremos aqui da mitografia e do Livro do Gênese, nos voltaremos aos “segundos lugares”: Aristóteles e o Livro de Samuel. A razão desta escolha é o fato de acreditarmos que a historiografia produzida sobre as apropriações da Antigüidade tem se inclinado muito sobre as citações aos poetas, livros como o de Félix Berrero Salgado, *La oratoria sagrada en los siglos XVI y XVII: la predicación en la*

Compañía de Jesús, explicam detalhadamente as formas como estas referências podem ser utilizadas e a obra de Ernst Curtius, *Literatura européia e Idade Média latina*, demonstra como as referências clássicas são quase que exclusivamente de origem romana. Sobre as citações ao Livro do Gênesis e a comparação do espaço americano com o Éden temos livros que propõem explicações que consideramos extremamente importantes. Livros como *O Novo Mundo: a história de uma polêmica*, de Antonello Gerbi, e *Visões do paraíso*, de Sérgio Buarque de Holanda, é claro que não encerram a questão, mas a explicam muito bem. Por isso, observamos nesta produção uma lacuna, sobretudo no que se refere à América, de como Aristóteles (um representante da cultura grega que “renasce” nos séculos modernos) e de como o Livro de Samuel, que consta entre os livros judaicos da Bíblia, é citado e apropriado pelos cronistas coloniais.

Também nos restringiremos a apenas um cronista: o padre jesuíta Simão de Vasconcelos. Concentraremos nossa análise nos primeiros setenta anos do século XVII. Simão de Vasconcelos nasceu em 1597 e morreu em 1671. Começou a publicar sua *Crônica da Companhia de Jesus* em 1658, continuando em 1662 e 1663, ampliando em cada republicação, e em 1668 publicou seu tratado, *Notícias curiosas e necessárias das cousas do Brasil*⁹. Pretendemos então, a partir desta obra, interrogar como os conceitos que existiam na época em que o padre estava vivo se refletiram e ficaram registrados em sua obra. Contudo, não sem atentar para a possibilidade da percepção individual do autor dentro de um processo que pode muitas vezes esquecer da existência de um criador para uma obra literária e fazer com que o processo (de colonização, de ocidentalização, etc.) pareça que foi concebido distante da realidade, aplicado e nunca pensado ou adaptado pelos seus executores.

⁹ LEITE, Serafim. *Introdução*. In: VASCONCELOS, Simão de. *Crônica da Companhia de Jesus*. Petrópolis: Vozes, 1977. p. 13-16.

Como categorias de análise nesta dissertação nos apropriaremos das referências teóricas que os autores ligados à análise de discurso propõem. E, apesar de reconhecermos que nos posicionamos muito mais próximos à vertente francesa da análise de discurso, que tem em Michel Foucault e em Michel Pêcheux seus exemplos mais emblemáticos, não deixaremos de utilizar categorias e métodos mais comuns a vertente inglesa a que se filiam autores como Ciro Flamarion Cardoso. Pretendemos, por exemplo, questionar a participação do autor, o padre jesuíta Simão de Vasconcelos, na construção de um discurso que pretende ocidentalizar a América, que características particulares a pena de Vasconcelos deu ao processo de dominação da América pelas vias discursivas. Contudo, também estamos atentos à participação da instituição na construção deste discurso, afinal Simão de Vasconcelos, além de padre, é um jesuíta. Então, além da Igreja Católica, trabalharemos com os limites impostos por uma de suas ordens mais rígidas, a Companhia de Jesus¹⁰.

Já para justificar exatamente a escolha do padre jesuíta Simão de Vasconcelos podemos falar que ela possui dois motivos básicos: a intimidade que tínhamos com a obra deste cronista, que inclui uma crônica (a *Crônica da Companhia de Jesus*) e um tratado (*Notícias curiosas e necessárias das cousas do Brasil*), e o fato do padre Simão de Vasconcelos ser um dos mais sofisticados intelectuais jesuítas e ter construído uma das primeiras obras a descrever o Brasil de norte a sul.

Simão de Vasconcelos foi a primeira crônica que lemos no projeto de iniciação científica ainda na graduação. Foi sobre a obra dele que lançamos nossos primeiros

¹⁰ Quando falamos de uma Companhia de Jesus rígida, falamos de uma Companhia que é rígida na formação de seus soldados, mas que ao mesmo tempo foi extremamente flexível ao encontrar a situação em que viviam os índios e os colonos na América portuguesa. Para ver mais: WHELING, Arno. O pensamento jesuítico no Brasil colonial. In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro: IHGB, 2001 (jan/mar). n° 410.p.51-66.

ensaios de análise. Foi com ele que experimentamos os métodos e os conceitos que eram propostos pela bibliografia com que tomávamos contato.

O segundo motivo para escolhermos o jesuíta Simão de Vasconcelos, como já falamos, também advém da sofisticação intelectual que ele demonstra. A riqueza das referências que o jesuíta utiliza ao descrever a América, passando desde referências a autores gregos e romanos da Antigüidade clássica e uma grande variedade de livros da Bíblia, nos demonstra a base intelectual no qual seu discurso foi formado: pôde ler, e também teve familiaridade o bastante para citá-los com tanta naturalidade ¹¹. E é com estas citações tão naturais ao Simão de Vasconcelos que seu discurso se constrói e, pensando como Sodré, que ele constrói a primeira tentativa de uma história apologética da ação dos jesuítas na América ¹².

Além disso, reconhecemo-nos aqui envoltos na produção daquilo que hoje podemos chamar de História Intelectual. Falamos hoje, porque a produção dos historiadores sobre as idéias, a produção intelectual, os textos, a literatura e as “escolas filosóficas” e tradições intelectuais, mudaram bastante desde que a ciência histórica começou a definir-se como tal, por volta de 1850 ¹³. Nesta época, segundo Francisco Falcon, a História das Idéias, como era chamada no período, era contraditória e fragmentada. Esta faz parte das grandes produções enciclopédicas sobre a *História da civilização* dentro dos capítulos reservados à cultura de uma ou outra determinada civilização, junto com a arte e a religião, figurava normalmente como uma lista de grandes filósofos e de livros que foram produzidos naqueles espaços e tempos. É por isso que Lucien Febvre, em 1914, vai criticar este tipo de história e caracterizá-la como

¹¹ No primeiro capítulo desta dissertação explicitaremos tal familiaridade e naturalidade. Também ver Anexo.

¹² SODRÉ, Nelson Werneck. *O que se deve ler para conhecer o Brasil*. 4.ed. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 1974, p. 406.

¹³ FALCON, Francisco. História das idéias. In: CARDOSO, Ciro Flamarion, VAINFAS, Ronaldo. *Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia*.

um tipo de história sem substância, que não possuía ligações com o social ou, nas palavras de Chartier:

“Contra a história intelectual da época, a crítica é, portanto, dupla: porque isola as idéias e os sistemas de pensamento das condições que permitiram a sua produção, porque os separa radicalmente das formas de vida social, essa história desencarnada institui um universo de abstrações onde o pensamento surge como não tendo limites, já que sem quaisquer dependências”¹⁴.

Logo, entre Inglaterra e Alemanha, principalmente, multiplicaram-se os livros que se especializavam nas idéias políticas, econômicas, artísticas, etc. e dois tipos de história das idéias começaram a se organizar: a Romântica e a Marxista. Esta divisão se deu principalmente por causa de diferenças epistemológicas.

Como diz Falcon, para os Românticos, “as idéias operam historicamente por intermédio da elite intelectual na qual elas predominavam”¹⁵, ou seja, segundo filósofos como Comte e Mill, as idéias definem as leis universais do progresso. Podemos então pensar que mudando a forma de pensar das pessoas, tornando-as menos supersticiosas, por exemplo, temos a possibilidade de criar um mundo melhor. Para os românticos, entender as idéias de um tempo era catalogá-las, para logo após poder se utilizar delas caso se achasse necessário. E este catálogo seria uma lista de nomes de filósofos e de suas idéias.

Ao mesmo tempo, como um movimento principalmente alemão, temos o Marxismo. “A crítica é aqui dirigida ao idealismo e à sua concepção de que as idéias possuem uma existência própria, fora do mundo real”¹⁶. Em *A ideologia alemã*, Marx e Engels perguntam diretamente: “a nenhum destes filósofos ocorreu perguntar qual era a conexão entre a filosofia alemã e a realidade alemã, a conexão entre a sua crítica e o seu

¹⁴ CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. p. 34.

¹⁵ FALCON, F. *Op.cit.* p. 101-102.

¹⁶ FALCON, F. *Op.cit.* p. 102.

próprio meio material?”¹⁷. Os Marxistas querem então produzir uma História do Espírito, *Geistesgeschichte*, que apesar de ter regras distintas do “mundo real”, tenha ligações íntimas com este. A principal questão de Marx e Engels, que está muito óbvio em *A ideologia alemã*, é como algum grupo, no caso a burguesia, pode se utilizar deste universo intelectual para controlar outro grupo, no caso o proletariado. A partir daí eles podem pensar uma história dessa ideologia.

Estas duas produções, a romântica e a marxista, conviveram até o início do século XX, com o advento da Primeira Guerra Mundial. Com a guerra, entraram em crise todos os grandes sistemas explicativos em que os filósofos, historiadores e sociólogos se apoiavam. Na França, isso se exemplifica na historiografia com as mudanças introduzidas pela *École des Annales*¹⁸. Autores como Marc Bloch, com *Os Reis Taumaturgos*, Georges Lefebvre, com seu *O grande medo de 1789*, e principalmente Lucien Febvre com livros como *A contra-Reforma e o espírito moderno* e *O problema da descrença no século XVI* introduziram na historiografia ocidental conceitos como utensilagem mental, atitudes mentais e formas de pensamento, e introduziram no arcabouço metodológico da ciência histórica métodos da lingüística, antropologia e principalmente da sociologia. Sendo assim, mais bem aparelhados, os historiadores ficaram mais aptos a produzir uma História das Idéias que se aproximava das propostas de Karl Marx, preocupando-se, contudo, não apenas com as relações de dominação presentes no Marxismo. Diz Roger Chartier que a tarefa dos historiadores do movimento intelectual, neste período, é “acima de tudo reencontrar a originalidade, irreduzível a qualquer definição *a priori*, de cada sistema de pensamento, na sua complexidade e nas suas mudanças”¹⁹. E Febvre, ainda tentando romper com toda a

¹⁷ MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã* (Feuerbach). 11.ed. Trad: José Carlos Bruni e Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Hucitec, 1999. p. 26.

¹⁸ Mais informações: BURKE, Peter. *A Escola de Annales 1929-1989*. São Paulo: Unesp, 1991.

¹⁹ CHARTIER, R. *Op.cit.* p. 33.

tradição da história intelectual que já fora produzida, chegava a afirmar que seria impossível encontrar pensamentos individuais em meio ao contexto social, rompendo com a premissa básica da História das Idéias Romântica em que o autor tinha um papel preponderante ²⁰. Ao mesmo tempo, ele também afirmava que o social não se dissolvia nas manipulações ideológicas que o Marxismo procurava.

“Sem a explicitar nem a teorizar, Febvre sugere uma leitura que postula, para uma dada época, a existência de ‘estruturas de pensamento’ (o termo não é usado por Febvre), comandadas elas próprias pelas evoluções socioeconômicas, que organizam as construções intelectuais como as produções artísticas, as práticas coletivas como os pensamentos filosóficos” ²¹.

Apoiados na Antropologia, que se tornava uma ciência cada vez mais importante, por causa dos escritos de Claude Lévy-Strauss e Lucien Lévy-Bruhl, os historiadores de *Annales* começaram a entender que “as categorias de pensamento não são de modo algum universais e, por isso, estão longe de ser redutíveis às utilizadas pelos homens do século XX” ²². Com isso, eles criticavam a produção dos historiadores das idéias que procuravam observar nos autores oriundos de outras épocas históricas as mesmas preocupações, desejos, inquietudes que o homem no século XX tinha. Criticava-se a atemporalidade que se davam às idéias. Avisava Lucien Febvre, em seu *Rabelais*, que inclusive categorias que utilizamos para pensar o mundo hoje podem simplesmente não ter existido no passado. Ateísmo, por exemplo, que ele questiona em *Rabelais*, é algo que simplesmente não existe no Medievo e, portanto, é impossível que alguém possa conceber um mundo sem Deus numa realidade incapaz de pensar o

²⁰ Febvre e vários outros autores eram contra o postulado de que havia, necessariamente, uma relação consciente e transparente entre as intenções dos autores e de suas obras; eles também eram contra a atribuição de uma criação intelectual ou estética à criatividade individual; e também eram contra a explicação de que concordâncias detectadas entre produções intelectuais e artísticas diferentes eram sem dúvida fruto de empréstimos ou de influências (CHARTIER, 1988).

²¹ Idem. p. 35.

²² Idem. p. 36.

ateísmo ²³. Para então conseguir entender como uma sociedade antiga pensava (isto mesmo: sociedade, porque para os *annalistes* não havia interesse em se concentrar em apenas um personagem ²⁴), era interessante que o historiador reencontrasse as representações que esta própria sociedade construía no período em que ela existia, sem manufaturar categorias anacrônicas, que no fim só serviam pra criar uma ilusão de continuidade entre o passado e o presente.

Porém, explica ainda Roger Chartier, em seu *A história cultural*: entre práticas e representações, que a diferença que os historiadores das idéias ligados à *Annales* encontravam entre os grupos sociais eram entendidas como “o uso mais ou menos alargado que eles fazem dos ‘utensílios’ disponíveis: os mais conhecedores aplicarão a quase totalidade das palavras e dos conceitos existentes; os mais desprovidos só utilizarão uma ínfima parte da utensilagem mental da sua época” ²⁵. Contudo, eles não chegam a explicar como alguns grupos conseguiam ter acesso a uma parte maior da utensilagem mental, enquanto outros grupos não tinham o mesmo acesso.

Enquanto na Europa, a *École des Annales* alterava as percepções sobre a História das Idéias, nos Estados Unidos, um outro movimento também modificava os padrões metodológicos da ciência histórica: a *New History* norte-americana, que se formou em torno dos intelectuais europeus que se refugiaram na América por causa do clima tenso que a Europa vivia no Entre-guerras ²⁶, via a História com o objetivo de compreender os problemas atuais do homem, para guiá-lo a um futuro melhor, e tinha como método

²³ Alguns lingüistas vão tratar este fenômeno por *isotopia*. Ver: GREIMAS, A. J. Elementos para uma teoria da interpretação da narrativa mítica. In: *Análise estrutural da narrativa*. 4.ed. Vozes: Petrópolis, 1976. p. 61-109 e também FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade: a vontade de saber*. Trad: Maria Thereza da Costa Albuquerque e J.A. Guilhon Albuquerque. 15.ed. Rio de Janeiro: Graal, 2003.

²⁴ Como explica Darnton, em seu *O beijo de Lamourette*: “A ênfase sobre os pensadores sociais também se destaca na biografia intelectual, um gênero que floresceu nos Estados Unidos enquanto recuava na Europa, particularmente na França. O que torna a biografia desinteressante para a escola dos *Annales* – o relevo dado aos indivíduos e aos acontecimentos, ao invés das mudanças de longa duração nas estruturas – é o que a faz atraente para os americanos, que têm sede de especificidade e fome de conexões entre a teoria social e o quadro institucional” (DARNTON, 1990, p. 191).

²⁵ CHARTIER, R. *Op.cit.* p. 39.

²⁶ FALCON, F. *Op.cit.*

proposto para a *Intellectual History*, como eles chamavam, uma relação com a história política, diplomática e militar que garantiria a “percepção dos anacronismos e das origens freqüentemente irracionais de nossas idéias e instituições”²⁷.

Porém, nos Estados Unidos se manteve uma maneira tradicional “de historiar as idéias” ao lado desta produção renovada, manteve-se inclusive um nome diferente para essas produções: a *Intellectual History*, para aquela que foi produzida pelo manifesto da *New History*, e uma *History of Ideas*, que se mantém, na explicação de Robert Darnton, como “o estudo do pensamento sistemático, geralmente em tratados filosóficos”²⁸, sempre se voltando a autores determinados, e muitas vezes deixando de lado o contexto histórico em que estes autores viveram. Tratando apenas das idéias.

Por isso, até a década de 1960, foi neste ambiente anglo-saxônico que se mantiveram as discussões mais acaloradas sobre como se produzir uma História Intelectual. Enquanto no universo historiográfico francês, os *annalistes* se aprofundavam cada vez mais nas séries quantitativas, na demografia histórica e nas estruturas em obras como *O Mediterrâneo* de Fernand Braudel, na Inglaterra, por exemplo, o Marxismo gerou uma grande transformação na forma de produzir História Social que logo se refletiu na forma de pensar o mundo intelectual. Segundo Dominick La Capra, a história intelectual ficou profundamente abalada por uma História Social que colocava “questões irrespondíveis pelas técnicas tradicionais de narrar ou analisar idéias”²⁹. Questões que envolviam como grandes ou pequenos grupos pensavam determinados problemas, o que Bloch vai batizar de mentalidades coletivas apesar do conceito só começar a ser mais explorado em fases posteriores dos *Annalistes*, e como surgiam ou como eram absorvidas as idéias pelos grupos sociais, ou seja, tudo se

²⁷ ROBINSON, James. The new history. p. 1-25. APUD: FALCON, F. *Op.cit.* p.110.

²⁸ DARNTON, Robert. *O beijo de Lamourette: mídia, cultura e revolução*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1990. p. 188.

²⁹ LA CAPRA, Dominick. The future of european intellectual history. APUD: DARNTON, R. *Idem.* p. 176.

resume ao *status* que os problemas sociais vão adquirir na pesquisa histórica. Diz, o próprio La Capra, mesmo sem definir precisamente o que são os problemas sociais, que estes são os únicos problemas dignos para o ofício do historiador³⁰.

Foi também na década de 1960 que a História Intelectual teve as suas maiores transformações. Segundo Falcon, é um período no qual a história das idéias se renovou e se consolidou, porque as novas tendências da historiografia ocidental passaram a atuar sobre este campo³¹. Estas novas tendências foram grandemente influenciadas pelos questionamentos que o Pós-Modernismo impôs à filosofia, à lingüística e à teoria literária. E também pelos grandes avanços da sociologia, psicologia e antropologia na sua tentativa de conhecer o homem.

Na França, ela começara a ser gestada sob a alcunha de *Histoire des Mentalités*, dentro da chamada *Nouvelle Histoire*, e deu um salto em direção às discussões que a História Social inglesa propunha. Jacques Le Goff, um importante historiador francês da *Nouvelle Histoire*, explica que aquilo que os franceses entendem por *mentalité* é aquilo que um homem, seja um grande personagem da história ou um anônimo, tem em comum com os outros de seu tempo, funcionando nas relações cotidianas e subconscientes e até mesmo impessoais do pensamento. Além disso, é principalmente aquilo que difere o homem de um tempo, em todas as suas características, de outro ser humano³². Explica ainda Roger Chartier que a História das Mentalidades por ter como objeto o coletivo, o automático e o repetitivo, pode e deve tornar-se contável, necessitando então de séries de dados com a maior extensão possível para provar que tal comportamento se repetiu por um grande período de tempo, ou seja, é uma adaptação do

³⁰ Idem.

³¹ FALCON, F. *Op.cit.*

³² LE GOFF, Jacques. As mentalidades: uma história ambígua. In: LE GOFF, Jacques, NORA, Pierre. *História: novos objetos*. 4.ed. Trad: Terezinha Marinho. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995. p.68-83.

método que os historiadores da economia e da demografia utilizavam para tratar do “terceiro nível”.

“Assim, porque transpunha percursos e problemas que eram os da história socioeconômica, o que significava uma deslocação do conjunto das questões históricas, a história das mentalidades (parte ou todo da história sociocultural) pode ocupar o primeiro plano da cena intelectual [francesa] e parecer (...) reformular – e, portanto, desqualificar – a antiga maneira de fazer a história das idéias”³³.

A principal questão, ainda citando Chartier, com a qual os historiadores das mentalidades têm que se preocupar é a das durações: “como articular, com efeito, o tempo longo das mentalidades que, na sua maioria, são pouco móveis e pouco plásticas, com o tempo curto de bruscos abandonos ou de transferências colectivas de crença e de sensibilidade?”³⁴. Em outras palavras, como reconhecer as mudanças que acontecem, os rompimentos e aquilo que ainda continua após determinadas mudanças entre diferentes tipos de mentalidades. Além disso, o contato dos historiadores da *Nouvelle Histoire* com as outras ciências humanas fez com que surgisse um outro problema: notou-se que as diferenciações sociais não se dão apenas no campo social, político ou econômico, mas que aparecem também no universo mental. Chartier cita como exemplos a partilha de competências culturais como a capacidade de ler e escrever; de bens culturais como livros e obras de arte e de práticas culturais como as próprias mentalidades e atitudes sobre a vida e a morte. Estes elementos se distribuem desigualmente no campo social e descobrir o porquê disto foi um problema que o método quantitativo não conseguiu responder.

Foi contra o método quantitativo que se colocaram as maiores críticas à História das Mentalidades. Apoiados, sobretudo, numa concepção antropológica de cultura, se propôs que aqueles livros, textos e discursos únicos, que não se repetiam em séries

³³ CHARTIER, R. *Op.cit.* p. 46.

³⁴ CHARTIER, R. *Op.cit.* p.44.

consideráveis, também podiam dizer muito sobre as idéias que eram partilhadas na sociedade. Além disso, o simples levantamento não garantia se chegar ao real significado de uma expressão, de uma idéia, na sociedade em que ela foi escrita/desenvolvida.

Enquanto isso, no mundo anglo-saxão, duas formas de produzir uma história intelectual foram propostas: uma História Social das Idéias, principalmente entre os marxistas ingleses, e uma *New Intellectual History*, nos Estados Unidos, entre os acadêmicos universitários. Na História Social das Idéias podemos citar alguns nomes que produziram a partir de 1969 como, por exemplo: Peter Gay, com *O Iluminismo: uma interpretação*, em que ele tenta fundar um estilo de fazer história das idéias que possa unir uma história filosófica altamente concentrada com as descobertas da história social. Diz Robert Darnton que, apesar de inúmeros problemas, “Gay corta caminho pelos clichês e sopra uma vida nova em figuras que tinham sido embalsamadas e postas em exposição permanente no século XIX. Seus *philosophes* não são racionalistas ressecados, profetas ingênuos do progresso ou estreitos ateístas de aldeia. São indivíduos complexos com problemas complexos”³⁵. Para Peter Gay os pensadores e suas idéias não estavam deslocados do mundo social, era necessário articular essas duas esferas para evitar a produção de uma história irreal.

Outro nome a citar é Edward Thompson, com seu *A formação da classe operária inglesa*, que com certeza é um marco na historiografia britânica. Porém, quando seu livro foi publicado, foi chamado de “culturalista” pelos marxistas por colocar ênfase nas experiências e nas idéias, no mental e no cultural, e não nas duras realidades palpáveis que seriam apenas as estruturas econômicas, sociais e políticas³⁶.

³⁵ DARNTON, R. *Op.cit.* p. 199.

³⁶ BURKE, Peter. *O que é história cultural?*. Trad: Sérgio Góes de Paula. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

Entre aqueles que começaram a produzir história intelectual no mundo anglo-saxão, filiados a *New Intellectual History* podemos citar principalmente Robert Darnton, cuja principal obra, *O beijo de Lamourette*, é exatamente uma análise sobre cinema, televisão, livros e jornais e a própria História das Idéias. Todavia, apesar do próprio Robert Darnton chamar-se de historiador das idéias, Peter Burke considera Darnton um historiador da cultura, colocando a História das Idéias como uma subárea dentro da História Cultural ³⁷, a mesma opinião que Roger Chartier manifesta em *A História Cultural* ³⁸. Esta vem sendo, desde 1990, a última tendência entre a historiografia. Pensar a História Intelectual como uma partição da História Cultural tem sido considerado a forma mais útil de pensar este campo. Suas diferenças são analisadas, sobretudo em questão de método. Todavia, as questões que ultimamente tem sido propostas são consideradas muito próximas entre os dois campos. Questões sobre cultura popular, sobre como as idéias fluem da elite para o povo, e do povo para elite, questões de como diferenciar essa massa indiferenciada que se acostumou chamar de povo, ou mesmo reconhecer culturas diferenciadas dentro da mesma elite, é o que tem unido à história intelectual a atual história cultural de Chartier e Burke.

Ainda aqui teremos uma divisão, mais ou menos clara, entre duas formas de produzir esta História: uma – utilizando a expressão de Robert Darnton – internalista e outra externalista. O primeiro grupo, o internalista, é explicado da seguinte maneira por Francisco Falcon: são as abordagens e/ou tendências que rejeitam explicitamente, ou ignoram, na prática, o pressuposto de que haja alguma relação entre o universo intelectual e a sociedade e “trabalham as idéias exclusivamente em função de seus suporte textual, como *discurso* ou *mensagem*, a partir de pressupostos lingüísticos,

³⁷ Idem.

³⁸ CHARTIER, R. *Op.cit.*

hermenêuticos ou literários”³⁹. Esta produção admite apenas uma noção extremamente vaga de universo intelectual, em que as idéias circulam sem contato com o “mundo real”. Ela se encarrega de estudar o texto em si. Seus significados e seus símbolos. Interpretando-o. Questões de como o texto foi produzido ou como foi utilizado não interessam a essa forma de análise. A maior parte desta produção é oriunda da literatura e da teoria literária, além da filosofia. Entre os autores que pesquisam a teoria literária podemos citar nomes como Roland Barthes, A.J. Greimas, Tzvetan Todorov e Umberto Eco. Todos muito próximos ao “renascimento” do Estruturalismo que se dá na década de 1970⁴⁰.

A abordagem externalista, no entanto, se preocupa exatamente com estas questões. A produção, a apropriação, a construção de significados sociais para o texto são os problemas com que estes historiadores lidam. Podemos citar pensadores como Michel Foucault, Michel de Certeau, Pierre Bourdieu e Carlo Ginzburg, que a partir da década de 1970 começaram a se preocupar com a produção e o consumo de idéias. Foucault discute principalmente em dois de seus textos a produção de idéias. Em *A arqueologia do saber* e *A ordem do discurso*, Foucault se preocupa com as condições de produção do discurso. As instituições que o controlam e a suas formas políticas de controle. Certeau, em *A invenção do cotidiano*, já se preocupa mais com os significados sociais dos textos, de como eles são apropriados por determinados grupos. Ginzburg já se aproxima muito de Certeau, pois em seu *O queijo e os vermes* demonstra como as idéias de um período (mentalidade) pode ser relida por um só indivíduo e reconstruída. É, sobretudo, por causa da influência deste historiador italiano que as questões

³⁹ FALCON, F. *Op.cit.* p.114.

⁴⁰ Para ver mais: DOSSE, François. *História do estruturalismo*. São Paulo: Edusc, 2007. Sobre como estas abordagens se configuram no Brasil, veja: BOSI, Alfredo. Caminhos entre a literatura e a história. In: Estudos Avançados. São Paulo: v. 19, n. 55, 2005. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142005000300024&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 19 Jun 2007. (Pré-publicação).

envolvendo o indivíduo entraram novamente nas questões da história intelectual. Até aqui as “classes sociais” eram os grandes sujeitos da História, sempre atrás do argumento que a História dos Grandes Personagens era algo já ultrapassado. Estas discussões aparecem também na obra de Foucault, tanto em *A ordem do discurso*, quando ele fala sobre as formas de censura a um discurso, em que o autor tem papel relevante, e no seu livro *O que é o autor?*. Mas tanto Foucault quanto Ginzburg se aproximam ao assumir capacidade criativa ao sujeito. Eles reconhecem que o sujeito como autor participa da construção dos discursos absorvendo ou abrindo mão dos elementos que a sociedade impõe, e mesmo sem sair do arcabouço imposto, ele consegue criar com relativa liberdade. Isto se funde com as idéias de Bourdieu, no seu *Economia das trocas simbólicas* que o sociólogo francês se interessa pelo consumo de idéias e ideologias entre os grupos sociais. Como cada grupo social absorve alguma idéia ou a descarta.

Pensando na tradição historiográfica brasileira, sobretudo aquela voltada ao nosso “período colonial”, falemos um pouco sobre o uso de crônicas, que sempre foi uma constante, enquanto também nos detemos nas referências metodológicas que estes historiadores utilizavam. Grandes clássicos de nossos primeiros anos de ciência histórica como Vanhagen, Capistrano de Abreu e Sérgio Buarque de Holanda usavam as crônicas como documentação. Em muitos estudos, o uso das crônicas (e dos discursos que elas contêm) é uma peça importante em suas narrativas⁴¹. Contudo, principalmente até a década de 1970, na maioria destes estudos as crônicas aparecem citadas da mesma forma que qualquer outro documento histórico, sem nenhum tratamento especial aos temas que a História das Idéias começou a propor. É sem esses questionamentos, sobretudo, que a *Crônica da Companhia de Jesus*, por exemplo, será pensada tanto

⁴¹ Entendemos aqui narrativa como Paul Veyne. Sobre isto ver: CARDOSO Jr., Hélio Rebello. *Enredos de Clio: pensar e escrever a história com Paul Veyne*. São Paulo: Unesp, 2003.

pelos homens de História quanto pelos das Letras durante os períodos definidos para a historiografia brasileira como seus períodos fundadores⁴².

Para a História, neste período, a *Crônica da Companhia de Jesus* será o lugar para retirar as informações de como os jesuítas chegaram ao Brasil, complementando assim as informações extraídas principalmente de outras crônicas. A grande exceção à regra será o livro de Sérgio Buarque de Holanda, *Visão do Paraíso*, escrito em 1959, que finalmente começa a enxergar a crônica, inclusive a obra de Simão de Vasconcelos, como bem mais que um catálogo de informações dispersas em meio a um emaranhado literário inútil. Holanda ficará atento, agora, a como as informações passaram a ser veiculadas. Demonstrando extrema habilidade em lidar com o conceito de ideologia, Sérgio Buarque de Holanda começa a vasculhar quais são as intenções dos cronistas ao afirmar ou não determinadas informações em seu texto. Porque contar algo e deixar de contar outras coisas é a pergunta que vai nortear Holanda. Ele se volta não apenas para o que foi dito, mas também para o que não foi e para como cada coisa foi dita ou não dita. Neste caso específico, o historiador paulista vai procurar entender o porquê das imagens edênicas serem utilizadas para descrever o Brasil. Em poucas palavras: por que o Brasil, exatamente, é tão parecido com o paraíso?

Já para as Letras, a crônica de Simão de Vasconcelos, especificamente, serviu de fonte, sobretudo, para a biografia de um dos primeiros nomes que uma incipiente História da Literatura Brasileira sempre exigiu para si: padre José de Anchieta. Devemos deixar claro que esta História da Literatura sempre seguiu parâmetros bem distintos da História Social da Literatura que se fazia na Alemanha desde a década de 1930 ou da que começou a se fazer na Inglaterra a partir de 1970. Nestas, o elemento social que se expressa na obra literária é sempre o elemento central da pesquisa.

⁴² FREITAS, Marcos César de. *Historiografia brasileira em perspectiva*. São Paulo: Contexto, 1998.

Contudo o que vemos nesta produção é uma forte tendência por se concentrar na obra e esquecer o meio em que ela foi gestada. É assim que a pesquisa em Literatura se dará com as crônicas, se deterá na forma, nos personagens, no enredo, em suma, na técnica para a produção do texto, sem voltar-se para o mundo que construiu aquela técnica.

Durante a década de 1970, tais padrões começam a não ser mais observados. Não é mais isto que os pesquisadores querem responder. A partir desta década a produção historiográfica brasileira começa a se ater mais aos questionamentos estimulados pelo Materialismo Histórico. Abandonou-se, por exemplo, discussões sobre cultura e vida intelectual e passou-se a concentrar esforços em questões sobre a propriedade, a terra, a exploração e a dominação da “nação brasileira”. A documentação que dava mais acesso a estas informações foi grandemente privilegiada neste período. Era com ela que se produziria uma verdadeira História. Começaram a figurar com mais destaque nas pesquisas brasileiras sobre os seiscentos, setecentos e, mais intensamente, oitocentos⁴³, documentos tais quais as cartas de doação de sesmarias e as cartas entre o governador geral ou vice-rei (dependendo do período⁴⁴) e a corte. Todavia as crônicas ainda mantiveram seu lugar garantido porque, sobretudo se tratando dos primeiros anos da colonização portuguesa, elas são uma fonte extremamente rica para o ofício do historiador e, inclusive, em alguns casos, são o único acesso a este passado tão distante.

Já a partir de 1980 a produção historiográfica brasileira começou a ser profundamente influenciada pelas discussões da Nova História francesa, através de autores como Georges Duby, Jacques Le Goff, Emanuel Ladurie, Phillipe Ariès e, de uma fase posterior, Michel de Certeau e Michel Foucault; e também passou a conhecer os frutos da História Intelectual italiana, sobretudo através da obra de Carlo Ginzburg.

⁴³ Nos arquivos brasileiros a documentação sobre os oitocentos e os novecentos são com certeza as mais abundantes que os outros períodos.

⁴⁴ Na América portuguesa, o governo alternou entre governador geral e vice-rei dependendo se o encarregado fosse nobre ou não. Se ele trouxesse algum título de nobreza, seria vice-rei, se não, seria apenas governador geral.

A abordagem sobre a documentação histórica foi a principal mudança adotada pelos historiadores brasileiros. Novos documentos começaram a ser pensados para responder a novas questões. E os antigos documentos, como as crônicas, começaram a ser abordados diferentemente. Dois exemplos de novas abordagens que começaram a ser propostas para a “documentação colonial” são livros como o coordenado pelo historiador francês Michel Foucault, *Eu, Pierre Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão*, publicado pela primeira vez no Brasil em 1977, e também o escrito pelo historiador culturalista italiano Carlo Ginzburg, *O queijo e os vermes*.

Michel Foucault, por exemplo, na apresentação do estudo que organiza, afirma que é a natureza de sua fonte que permite “manter afastados os velhos métodos acadêmicos da análise textual”⁴⁵, pois como ele trabalha com vários autores que narram o mesmo fato. A multiplicidade de discursos que se pretendem todos verdadeiros logo se faz evidente, e isto nos permite entender como ocorrem as lutas de poder dentro do ambiente discursivo, e a partir daí entender que nenhum discurso é ingênuo e gratuito e que todos esperam ser entendidos como verdade e assim absorver o poder que um discurso verdadeiro tem simplesmente “por dizer a verdade”.

Esta obra é profundamente influenciada pelo método que o pesquisador francês propôs em seu *Arqueologia do Saber*, que tem com pressuposto que todo discurso, sempre associado a um determinado momento histórico, está baseado num suporte institucional, seja a família, a Igreja, o Estado ou etc.; e que são essas instituições que garantem a verdade para os discursos através do poder que emana delas.

Já a influência do historiador italiano Carlo Ginzburg pode ser sentida no que diz respeito à intertextualidade, ou como chama o historiador brasileiro Iranilson Buriti, os discursos polifônicos. *O queijo e os vermes* de Ginzburg trata de um moleiro italiano do

⁴⁵ FOUCAULT, Michel. *Eu, Pierre Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão*. 7.ed. Trad: Denize Lezan de Almeida. Rio de Janeiro: Graal, 2003. p. XIII.

século XV, Menocchio, que lê a Bíblia (e toda a cultura cristã) de uma forma bem particular. Usando a documentação inquisitorial ⁴⁶, Ginzburg pôde ter acesso ao que o moleiro dizia e lá reconheceu além do texto bíblico, uma centena de outros discursos que se entrecruzavam – juntamente com a própria Bíblia – na fala do moleiro, produzindo então a forma única de Menocchio entender o mundo entre queijos e vermes.

Ginzburg introduziu, juntamente com Roger Chartier, a idéia de que culturas, estratos culturais de épocas anteriores, tradições, podiam permanecer por muito tempo na cultura de um período sendo relidas, re-apropriadas e re-configuradas. Que podiam funcionar dentro de sistemas discursivos que a primeira vista fossem-lhes hostis como, por exemplo, elementos pagãos na religiosidade popular católica, tal como o historiador Ronaldo Vainfas reconheceu em seu livro *Heresia dos índios*.

Quem melhor absorveu esta idéia de textos polifônicos foi a análise historiográfica, como disciplina. Os historiadores começaram, a partir de 1980, a reconhecer dentro de seus textos a presença de tradições anteriores. Mitos. Chaves de explicação. Respostas. Citações. Tudo sendo repassado com base na força da “tradição”. Na força que “citar os clássicos” tem. Para a História colonial, todavia, pouco se tem seguido nesta direção. Mesmo as fontes coloniais sendo tão ricas, dada sua natureza literária, e a presença desta polifonia textual. Em raros trabalhos esta vertente foi explorada. Podemos citar apenas os trabalhos de Ronaldo Vainfas e de Laura de Mello e Souza que chegaram do conhecimento de um público maior do que a esfera das pós-graduações, que apesar de não enfrentarem este problema de frente se aproximam deste método com extrema habilidade.

⁴⁶ Elemento que será largamente difundido nas pesquisas em história colonial no Brasil nos anos seguintes, como nos livros de Ronaldo Vainfas, *Heresia dos índios*. (Companhia das Letras, 1995) e *Trópico dos pecados* (Nova Fronteira, 1998), de Laura de Mello e Souza, *O diabo na Terra de Santa Cruz* (Companhia das Letras, 2005), e nas inúmeras pesquisas sobre sexualidade de Luiz Mott.

Para então conseguir as explicações que queremos, dividimos esta dissertação em quatro capítulos. O primeiro tratará do nosso autor e da própria crônica, seguindo a linha de pensamento proposta por Foucault e Guinzburg, mas não sem envolver as questões sobre o texto que a abordagem internalista propõe. Ambos serão apresentados com o intuito de deixar o leitor íntimo com o texto do padre jesuíta Simão de Vasconcelos. O capítulo chamar-se-á: *Simão de Vasconcelos: o mundo e as obras*.

No capítulo seguinte trataremos da grande questão que permeava o mundo intelectual europeu, por causa do Renascimento. Em *Antigüidades Modernas* trataremos da querela entre os antigos e os modernos, tão bem explicada por autores como José Antonio Maravall e Luiz Filipe Barreto, que está presente nos escritos renascentistas, e ainda tão visível na pena de Vasconcelos. Também aqui localizaremos a produção de Simão de Vasconcelos em meio às outras crônicas do período colonial, propondo alguns padrões para o modo como as referências a Antigüidade são utilizadas.

Dito isto, nos sentiremos confortáveis o bastante para poder alcançar nosso problema de frente. No capítulo *O padre, o filósofo e o profeta* falaremos sobre as referências que o padre jesuíta faz à tradição judaico-cristã. Todavia, o cerne deste capítulo serão as comparações da história de Davi, Saul e Salomão, os grandes varões da Bíblia, com os feitos dos padres jesuítas nas terras brasileiras. E também trataremos da apropriação dos escritos aristotélicos pelo jesuíta, mas não sem antes localizar estas referências em meio à apropriação que o jesuíta faz de toda a tradição clássica, entendida aqui como aquela que envolve a herança greco-romana.

Simão de Vasconcelos: o mundo e as
obras

“As naus e caravelas não apenas abasteciam a América como deixavam para os colonos uma série de objetos necessários para a recomposição das estruturas de poder na forma em que eram desenhadas na Europa”

Janice Theodoro

Tratamos aqui dos séculos XVI e XVII e de todas as mudanças que estes séculos trouxeram consigo. Consideramos útil explicar inicialmente sobre o mundo que nosso personagem, Simão de Vasconcelos ⁴⁷, viveu, para depois tratar de sua vida em si e, em seguida, da relação entre vida, obra e contexto social, assumindo uma postura típica da História Social das Idéias.

Os séculos citados são aqueles em que os Descobrimientos, o processo das conquistas portuguesas e espanholas começam a se fixar e definir e quando também se inicia o processo de colonização das regiões que haviam sido *descobertas* pelos europeus. A partir do aniversário de cinco séculos do Descobrimento da América, ocorrido na década de 1990, houve muita discussão sobre a questão do Descobrimento ⁴⁸. Na América e na Europa, questionava-se, entre historiadores, a idéia que vinha atrelada à questão do Descobrimento de que a América era um espaço virgem e vazio que os europeus encontraram e como tal, puderam se apossar: criticava-se um sentido de Descobrimento que apagava a presença ameríndia no território americano que apagava o conflito na conquista ou, pelo menos, o reduzia.

Contudo, aqui, trabalharemos com um sentido bem diverso para a expressão Descobrimento. Sentido este que tem sido admitido com mais freqüência pelos historiadores hodiernamente, principalmente por considerar se não impossível ou muito

⁴⁷ Como autor da fonte que utilizaremos para enxergar a construção e ocidentalização da América.

⁴⁸ Ver: FAUSTO, Boris. *História geral da civilização brasileira*. São Paulo: Bertrand, 2006.

improvável, conseguir arrancar do senso comum, ou mesmo da produção historiográfica especializada, o conceito de Descobrimento. Aqui, entenderemos Descobrimento unicamente como o encontro do mundo europeu com o Novo Mundo. Um mundo novo e, sobretudo, diferente daquele que era deixado para trás nas Grandes Navegações. A questão aqui se desloca da posse de uma terra sem dono, para a colonização de um novo espaço por uma outra cultura.

Pensamos como o historiador português Sebastião Silva Dias: que os Descobrimientos são obra tanto de portugueses como de espanhóis ⁴⁹. Explica ele que a ação do genovês Cristóvão Colombo, patrocinado pelos reis católicos da Espanha, foi o que convenceu a opinião pública europeia para a idéia de que seria possível outras empresas além das Índias Orientais. O descobrimento da América abriu os horizontes do mundo europeu, literalmente e figurativamente, o que permitiu aos portugueses lançarem-se em expedições ainda mais arriscadas. Cita Silva Dias como conseqüências diretas da ação de Colombo, as expedições “extraordinárias” de Vasco da Gama e de Pedro Álvares Cabral. Para Silva Dias, eles marcam a grande apoteose de uma seqüência de aventuras bem sucedidas em que o desconhecido e o ‘impossível’ foram derrotados pelos navegadores ibéricos ⁵⁰.

Estes Descobrimientos causam mudanças importantes na formação das monarquias nacionais da península ibérica. Portugal e Espanha se fortaleceram, diante dos outros impérios em expansão, graças à gravitação de suas colônias além-mar, construída em torno dos centros dos impérios: Lisboa e Madrid. A América, sobretudo para a Espanha, e a Ásia, a África e tardiamente o Brasil, para Portugal, são os locais em que a monarquia absolutista vai firmar seus pés e criar bases sólidas para seu poder. Fernando Novais, em seu *Estrutura e Dinâmica do Antigo Sistema Colonial*, explica

⁴⁹ DIAS, J.S. da Silva. *Os descobrimientos e a problemática cultural do século XVI*. 3.ed. Lisboa: Presença, 1988.

⁵⁰ Idem. p. 02.

que é na formação de um sistema colonial mercantilista que Portugal e Espanha tornam-se nações modernas como tal ⁵¹.

Para organizar este sistema colonial mercantilista era necessário colonizar. Trazer os europeus para a América, para a África e para a Ásia, e integrar todas essas regiões numa grande teia comercial ⁵². É seguindo esse raciocínio que Portugal vai deixar suas descobertas americanas quase que abandonadas nas primeiras décadas do século XVI, pois de imediato não se encontra um meio de integrar realmente a América Portuguesa à rede comercial mercantilista que a coroa portuguesa mantinha com a Ásia tendo como base as especiarias. A América espanhola, graças ao ouro e à prata que foram cedo encontrados, integrou-se mais rapidamente ao sistema colonial, e com isso atraiu mais intensamente as instituições de controle da coroa espanhola ⁵³. Contudo, como explica Ciro Flamarion Cardoso, quando ocorre a decadência do comércio com a Ásia, é à América que os portugueses se voltam.

Mudando-se para a América, como a citação de Janice Theodoro – extraída de sua tese de livre-docência, *América barroca*, com que abrimos este capítulo – deixa claro, os portugueses e espanhóis tentavam recriar os mesmos ambientes com que estavam acostumados na Europa. Instituições políticas e econômicas, e também o mesmo ambiente cultural tentarão ser reproduzidos na América para que assim se consolidasse o controle europeu sobre este espaço. Em outras palavras, concordando com Alfredo Bosi, colonizar significa reproduzir, num novo espaço, um mundo antigo, para assim controlar o mundo novo. Inclusive diz Janice Theodoro, que o colonizador

⁵¹ Novais apresenta neste livro uma análise extremamente estrutural do sistema colonial. Ele está preocupado com as partes que compõem o sistema, permitindo que ele possa funcionar. Ele entende o sistema como organismo, e suas partes como órgãos que permitem a vida do organismo (NOVAIS, Fernando. *Estrutura e dinâmica do antigo sistema colonial (séculos XVI-XVIII)*. São Paulo: Brasiliense, 1986).

⁵² O que para a América e África hoje tem se falado em “sistema atlântico”.

⁵³ Para ver mais: HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002 e GRUZINSKI, Serge. *El pensamieto mestizo*. Trad: Enrique Folch González. Buenos Aires: Paidós, 2000.

“foi levado a repetir e valorizar o passado”⁵⁴.

Pensando assim, não é difícil explicar como encontramos na América elementos que claramente se vinculam à tradição intelectual que era corrente na Europa naquele período: o Renascimento. Luis Felipe Barreto, em *Descobrimientos e Renascimento*, associa todo o Descobrimento ao Renascimento. Segundo o historiador português, as bases intelectuais do Descobrimento estão nos ideais renascentistas, que ele começa a definir da seguinte maneira:

“Renascimento é quase uma palavra mágica. Conceito de complexa riqueza vive rodeado de toda uma mitologia valorativa que vai desde o super individualismo ao absoluto prazer de viver, desde a ressuscitadora descoberta dos clássicos à prometaica conquista da realidade terrena. O Renascimento é, sem dúvida, o conceito histórico mais mitológico, todo ele imagens belas e positivas. Tão *belas* quanto *falsas* ...”⁵⁵.

Em poucas palavras, Barreto questiona o fato comum na historiografia de considerar o Renascimento como o fim de uma Era de Trevas, comumente associado como uma total oposição à Idade Média⁵⁶, oposição em que o Renascimento representa a luz contra as trevas medievais. Barreto define momentos distintos da história do conceito “Renascimento” reconhecendo assim, entre o século XIV e XVI, o correspondente à criação duma idéia global sobre *o tempo que se vivia* (uma historicidade) e sobre a consciência de uma civilização ocidental que evolui no sentido de tornar-se moderna – que serão basicamente as questões que trataremos aqui. Ele também indica um momento, a partir do século XVIII, em que o Renascimento é definido como uma época da História humana, num sentido muito mais didático do que,

⁵⁴ THEODORO, Janice. *América barroca*. : tema e variações. São Paulo: FFLCH/USP, 1991. (Tese de Livre docência). p. 16.

⁵⁵ BARRETO, Luís Felipe. *Descobrimientos e Renascimento*. Formas de ser e pensar nos séc. XV e XVI. 2ªed. Lisboa: Imprensa Nacional, [s/d]. p. 13.

⁵⁶ “A medievalidade surge como idade negativa tanto a nível social como cultural” (Idem, p. 23).

utilizando a expressão de Luís Felipe Barreto, “epocal”⁵⁷.

Barreto finalmente reconhece o Renascimento como uma revalorização em todos os níveis da Antigüidade, rejuvenescendo-a e revivendo-a, para assim criar o que é definitivamente moderno⁵⁸. Isso ocorre da seguinte forma, segundo Burckhardt, em seu ensaio *A cultura do Renascimento na Itália*, “fora da Itália, o que ocorre é uma utilização erudita e refletida de elementos isolados da Antigüidade”⁵⁹, isto é, em países como a Inglaterra e Portugal, o Renascimento ocorre se apegando a alguns elementos da Antigüidade e, sobre ele, desenvolvendo um padrão estético. Podemos ver como exemplo o uso que William Shakespeare faz dos historiadores romanos e da mitografia grega em suas peças como *Julio César*, *Romeu e Julieta* e *Sonhos de uma noite de Verão*. As três peças, em níveis diferentes, apresentam a presença deste *corpus* literário⁶⁰. Estas peças fazem eco de outros textos que se deixam ler através delas.

Já na península itálica o Renascimento “trata-se de uma objetiva tomada de partido ao mesmo tempo erudita e popular pela Antigüidade de uma forma geral, uma vez que esta constitui ali a lembrança da própria grandeza de outrora”⁶¹. O Renascimento italiano, ao contrário daquele do resto da Europa, é mais completo. Envolve mais elementos. Os Humanistas se envolvem em cada detalhe da vida das

⁵⁷ Epocal, para Barreto, tem um sentido de clima mental, instrumental, tecnológico, social e econômico característico de uma determinada época (BARRETO, 1983), podemos aproximá-lo com a definição heideggeriana de *historicidade*. Para isso ver: HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 1990 e GADAMER, H.G. *Verdad y metodo*. Salamanca: Sígueme, 1993. v.2.

⁵⁸ BARRETO, L. F. *Op.cit.*.

⁵⁹ BURCKHARDT, J. *A cultura do Renascimento na Itália*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. p. 140.

⁶⁰ Enquanto em *Julio César* a presença de Tácito, em *Anais*, Plutarco, em *Vidas Paralelas*, e Suetônio, em *A vida dos doze Césares*, lembram citações literais; em *Romeu e Julieta*, a referência é apenas a matéria da peça. O tema, duas famílias que se odeiam o que causa a morte dos amantes, faz parte do conjunto de mitos herdados da cultura grega. Em *Sonho de uma noite de verão*, a mistura entre fadas – personagens oriundos da mitografia nórdica – e um sátiro – grego – demonstra uma transferência dos valores greco-romanos também para a tradição “bárbara” que os ingleses se consideravam herdeiros. Para ver mais: BELTRÃO, Cláudia. ARAUJO, Sônia: *Apropriações da Antigüidade no Renascimento: A Reinvenção dos Valores Políticos*. João Pessoa: ANPUH, Anais, 2003.

⁶¹ BURCKHARDT, J. *Op.cit.* p. 141.

idades italianas ⁶²: política, educação, medicina são áreas de atuação tão comuns quanto a arte, ao contrário do que o senso comum costuma apresentar. Para muitos, pensar em Renascimento é ater-se a uma escola artística, todavia os Humanistas italianos são a prova de que o Renascimento alcançou outros níveis além da “superestrutura” marxista. Envolveram-se em todos os aspectos da vida da população italiana.

Para entender melhor porque o Humanismo agia desta maneira, primeiro é bom lembrar que o sentido da palavra *arte* para a Idade Média e também para o Renascimento é bem mais abrangente do que aquilo que definimos por *arte* hoje. *Arte* na Idade Média tem um sentido muito mais próximo do que hoje definimos por *técnica*. A palavra para dizer arte na Idade Média é técnica e vem da palavra grega *tekne* que diz tanto arte quanto técnica. Então pensar em um estudante de arte nas universidades medievais não é pensar numa formação exclusiva em pintura, escultura, música e literatura; devemos incluir, por exemplo, a arquitetura, a engenharia civil e militar, a metalurgia, a astronomia, a matemática e mesmo a medicina ⁶³. Além desta noção mais abrangente de *arte*, os humanistas ainda pretendiam utilizar esta *arte* para alcançar a totalidade da realidade. Era a grande meta humanista, (re)conhecer através de sua técnica/arte todo o mundo que estava a sua volta.

Podemos ainda lembrar dos questionamentos sobre o Renascimento propostos por José Antonio Maravall que se dirigem à questão do que é ser moderno e o que é ser medieval. Lembra o historiador espanhol que o Renascimento ocorre com a valorização da tradição intelectual oriunda do mundo antigo, sobretudo o mundo clássico (Grécia e Roma entre os séculos V e III a.C.), com o claro objetivo de enaltecer *o tempo em que*

⁶² Evitaremos utilizar aqui a expressão Itália porque para o período que tratamos a Itália se tratava muito mais de um conjunto de cidades-Estado do que uma nação como a expressão dá a entender.

⁶³ DUBY, Georges, ARIÈS, Philippe (org.). *História da vida privada*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1990.

se vivia. Segundo Maravall, este processo se dava da seguinte maneira: havia um reconhecimento, em seguida uma aproximação e depois um afastamento dos clássicos

64 .

Um reconhecimento porque até o século XIV, os antigos e/ou os clássicos eram, simplesmente, os grandes escritores do passado. Não importava se rigorosamente eram antigos (da Idade Antiga) ou medievais. Virgílio era o grande poeta para Dante, como deixa claro Ernst Curtius, em seu *Literatura européia e idade média latina*, mas nem por isso era um outro, de outro tempo, distanciado. Ou, nas palavras do historiador alemão Jacob Burckhardt: “A Antiguidade greco-romana (...) havia muito tempo vinha exercendo uma influência parcial sobre toda a Idade Média”⁶⁵, isto é, ela estava presente, apesar de não nomeada.

Uma aproximação porque é como um movimento voluntário no qual os homens modernos se auto-definirão como renascentistas e neste processo passarão a (re)ler, copiar e adaptar os autores clássicos de uma forma diferente do que a Idade Média fazia. Inúmeras vezes um autor que será definido como clássico a partir do Renascimento é citado durante a Idade Média, todavia “sem indicação de fonte”⁶⁶. Essa forma se modifica com a Modernidade, as citações ganham nomes, fazem referência a pessoas e livros bem específicos e assim os autores antigos são afirmados, repetidos e elogiados, tais quais os próprios autores modernos.

E, por fim, ocorre um afastamento porque para os homens modernos, apesar da qualidade indiscutível dos Antigos, estes não foram capazes de alcançar o nível de desenvolvimento que a Modernidade conseguiu. Podemos claramente dizer que sem

⁶⁴ Mas o que são os clássicos? Jacob Burckardt explica-os assim: “Infinidamente mais importantes do que os restos arquitetônicos e artísticos de um modo geral, da Antigüidade foram, naturalmente, os legados escritos, tanto em grego quanto em latim. Estes eram tidos como as fontes próprias de todo o conhecimento, no sentido mais absoluto” (BURCKARDT, J. Op.cit 1991).

⁶⁵ Idem. p. 140.

⁶⁶ CURTIUS, Ernst. *Literatura européia e idade média latina*. Trad: Paulo Rónai e Teodoro Cabral. São Paulo: Hucitec, Edusp, 1996. (Clássicos 2). p. 61.

deixar de admirar a Antigüidade, os homens modernos não deixaram de afirmar que a superaram. A origem de uma divisão entre Idade Antiga, Idade Média e Idade Moderna, que Curtius afirma que tem “motivos pedagógicos”⁶⁷, se fundamenta neste raciocínio. *Antigos* são aqueles que existem no passado, aos quais devemos louvor. Os *modernos* são aqueles que vivem no hoje, e assim são responsáveis pela construção de um futuro próspero (afinal lidamos com uma história que entende o tempo como um movimento de superação do homem por ele mesmo). E no *meio* há um espaço vazio. Em branco. Desinteressante.

Explica ainda Luís Felipe Barreto que o Renascimento português (que trataremos aqui com mais afinco) tem como seu elemento essencial o Humanismo. O Humanismo “trata-se de uma legião multiforme, exibindo ora uma ora outra face”⁶⁸. Meio antigos, medievais e modernos: “Sabiam, porém, eles próprios, bem como o sabia a época, que compunham um novo elemento da sociedade”⁶⁹. Eles são os autores deste retorno à produção intelectual clássica, seus poetas, filósofos e oradores. Autores da reapropriação moderna. Autores da construção moderna, construindo uma cultura diferente da Medievalidade, tentando repetir o modelo clássico, caindo inclusive, às vezes, na mera repetição. Mas também construindo uma matéria nova, absolutamente moderna.

A cultura renascentista portuguesa, como deixa claro Luis Felipe Barreto, se divide em três grupos: o escolástico, o humanista e os racionalistas experimentais, que segundo Francisco Falcon se equilibram desigualmente, ora os escolásticos, ora os humanistas ficam como centro daquela tradição, e normalmente relegando àqueles que Barreto define como racionalistas experimentais numa posição de extrema

⁶⁷ Idem. P. 37. Ele ainda fala mais: “Antigüidade, Idade Média e Idade Moderna são nomes que designam três épocas da história da Europa – nomes que são cientificamente despropositados, mas indispensáveis para a compreensão prática” (CURTIUS, p. 53).

⁶⁸ BURCKARDT, J. *Op.cit.* p.154.

⁶⁹ Idem.

marginalidade, apesar deste ter sido o tipo de intelectual que mais atuou durante os Descobrimientos, pois era ele o mais capacitado a lidar com a cultura em constante transformação que o contato com os novos mundos que os portugueses descobriam suscitava. Os racionalistas experimentais eram os que conseguiam traduzir a cultura renascentista para adaptá-la às vivências cotidianas que encontravam na África, Ásia e América. “Todavia, não devemos ignorar o fato de que esses três núcleos ou campos mantêm uma constante interação ao longo dessa época, não existindo assim fronteiras rígidas entre eles”⁷⁰. O que quer dizer que grupos que tinham sua base com uma grande influência de pensadores ligados à Escolástica, como os grupos religiosos; ou os Humanistas, que Luís Miguel Cardoso pensa basicamente como intelectuais não-religiosos dependentes da Coroa ou da Igreja⁷¹ como Damião de Góis, cronista real de D. Manuel I e D. João III; João de Barros, considerado o grande cronista português do século XVI, apelidado de Tito Lívio, que D. João transformou em seu cronista real; Diogo de Teive, que após estudar em Paris, retornou a convite de D. João III para formar o corpo docente do Colégio de Artes; André de Resende, o primeiro a se dedicar ao estudo do patrimônio arqueológico romano que existia em Portugal; e Duarte Pacheco Pereira, navegador e cosmógrafo que escreveu o *Esmeraldo de situ orbis*, no qual reconstrói o mundo através dos Descobrimientos portugueses. Estes intelectuais se envolveram com as universidades e colégios de Coimbra e Évora, até estas serem “tomadas” pelos jesuítas, em 1553⁷².

A partir da entrada dos jesuítas no reino, as faculdades foram invadidas por intelectuais de formação jesuítica, como a historiografia posterior ao século XVIII vai

⁷⁰ FALCON, Francisco José Calazans. A cultura renascentista portuguesa. In: *Semear*. Disponível em: http://www.lettras.puc-rio.br/Catedra/revista/1Sem_03.html, consultado em 16/11/06.

⁷¹ CARDOSO, Luís Miguel Oliveira de Barros. *Humanismo e erasmismo no Renascimento português*: Pedro Saches e a musa de Roterdão. O (dês)velado Cálamo de Pendor Erasmista. Disponível em: http://www.ipv.pt/millennium/ect8_luis1.htm, consultado em 16/11/06.

⁷² SILVA DIAS, J.S. da. *Op.cit.*

gostar de dizer por muito tempo, e os filhos da boa sociedade portuguesa passaram a freqüentar as escolas, colégios e faculdades da Companhia, política esta que garantia seus futuros fiéis, isto é, a catequização, principal função que a ordem dos soldados de Cristo admitiu para si, ao ser criada por Santo Ignácio de Loyola, durante a Reforma católica ⁷³.

Com o descobrimento da América, tendo sido a Companhia de Jesus fundada com uma direta vocação missionária, “diferenciando se de las ordenes religiosas de origen medieval porque no se proponía una vida comunitaria e monástica ni conventual” ⁷⁴, os jesuítas logo lançaram-se na aventura dos Descobrimientos em busca de fiéis. E esta tradição intelectual logo aportou na América Portuguesa, trazida pelos missionários.

Os jesuítas eram, sem sombra de dúvida, os mais renascentistas dentre as ordens religiosas da Igreja Católica. Eles mantinham laços estreitos com esta tradição através de uma educação que esmerava por um saber puramente humanista. Eram educados em faculdades e colégios que utilizavam os autores elogiados pelo Renascimento. Seus anos de estudo em arte, filosofia e teologia ⁷⁵, o *Ratio Studiorum*, eram baseados nos autores clássicos, o que garantia a qualquer jesuíta uma grande familiaridade com os autores gregos, romanos e hebreus, sendo que estes textos eram lidos em sua maioria em latim ⁷⁶.

A última versão do *Ratio Studiorum*, de 1599, autorizava os jesuítas a lidar com

⁷³ Posicionamo-nos aqui a favor das considerações de Ronaldo Vainfas, em *Trópico dos pecados*, contra a utilização da expressão Contra-Reforma. Ele argumenta que a Igreja Católica não agiu apenas contra a Reforma protestante iniciada por Lutero em 1517, ela fez reformas internas extremamente importantes.

⁷⁴ LEDEZMA, Domingo, FIGUEROA, Luis Millones. Introducción: los jesuítas e el conocimiento de la naturaleza americana. In: LEDEZMA, Domingo, FIGUEROA, Luis Millones. (org.) *El saber de los jesuítas, historias naturales y el Nuevo Mundo*. Madrid: IberoAmericana, 2005, p 09.

⁷⁵ WEHLING, Arno. *O pensamento jesuítico no Brasil colonial*. In: RIHGB. Rio de Janeiro: IHGB, 2001 (jan/mar). n° 410. p.51-66.

⁷⁶ O estudo do latim e do hebreu era comum na Idade Moderna, todavia a capacidade de ler grego só será comum a partir do século XVIII.

autores que desviavam do modelo inicial do Neoaristotelismo ⁷⁷, pois a partir desta data a Companhia se torna um pouco mais flexível nos seus pressupostos filosóficos, abrindo espaço para o Neoplatonismo ⁷⁸ e outras formas de interpretação hermenêutica mais sincréticas e esotéricas. Estas mudanças se dão diretamente por causa da influência do descobrimento da América sobre o conhecimento moderno ⁷⁹, afinal o impacto da descoberta chocou todos os modos de explicação do mundo até então existentes, nenhum deles estava preparado para explicar aquela terra e aquelas gentes, toda aquela novidade arrancou as certezas das mãos de todos os europeus, dúvidas sobre Deus, sobre o paraíso, sobre sua própria humanidade infiltravam-se em seus sonhos.

“Para los jesuítas el estudio no era un mero apéndice de la vida espiritual sino también una forma de participar em los debates intelectuales de la época y el modo de desarrollar um proyecto científico próprio, lo que se manifestó especialmente durante el siglo XVII” ⁸⁰.

Simão de Vasconcelos então, como um jesuíta, era portador de toda esta tradição intelectual. Vasconcelos nasceu na cidade do Porto, em Portugal, em 1597, e ainda jovem veio com a família para o Brasil. Aos 19 anos, começou sua educação para tornar-se um membro da Companhia de Jesus, educação que terminou em 1636, aos 39 anos, como sacerdote e mestre em Artes ⁸¹.

Esta educação consistia, como nos informa Arno Wehling ⁸², em 7 anos de

⁷⁷ Na Idade Média, Agostinho absorveu o Aristotelismo e criou o Tomismo dizendo que Deus era racional, e para se aproximar de Deus era necessário que o homem também se tornasse um ser racional (MENDES, Murilo. *Neoplatonismo e Neoaristotelismo: diferenças e semelhanças*. Disponível em: <http://www.artecritica.arq.br/estudantes/neoplatonismoeneoaristotelismo.htm>, consultado em: 16/11/06).

⁷⁸ O Neoplatonismo pode ser considerado como um grande esforço do pensamento clássico para resolver o problema filosófico que esbarrara no racionalismo grego como um obstáculo intransponível para a religiosidade cristã. Fundado por Plotino, em 204, iniciou-se como um dos últimos redutos do paganismo, mas acabou por ser absorvido pela Igreja Católica. O Neoplatonismo julga poder superar o problema entre o racionalismo e a religiosidade mediante a criação de um Deus que está em tudo, o Uno, de quem se originaria tudo, e que ao pretender conhecer tudo, estaria-se se aproximando mais de Deus (Idem).

⁷⁹ Para ver mais: LEDEZMA, Domingo, FIGUEROA, Luis Millones. *Op.cit.*

⁸⁰ Idem.

⁸¹ LEITE, Serafim. *Op.cit.*

⁸² WEHLING, Arno. *Op.cit.*

Humanidades, no qual estudavam-se 5 classes de Gramática, 1 de Humanidades (oratória, poesia e história) e 1 de Retórica. Estas aulas garantiriam “um certo rigor intelectual”⁸³ dos jesuítas. Era nestas classes que se tomava contato com os modelos clássicos, formando um modelo para o que os jesuítas pretendessem escrever no futuro⁸⁴. Após os anos de estudos de Humanidades, os religiosos passavam para as faculdades superiores: Filosofia por 3 anos e Teologia por mais 4 anos.

Os estudos de Filosofia eram baseados sobretudo em Aristóteles quando os noviços eram iniciados nos estudos de Lógica e das ciências, como cosmologia, psicologia, física e matemática, num estudo inicial. Num estudo mais aprofundado, uma segunda classe de Psicologia, uma de Metafísica e outra de Ética. Estes estudos formavam os jesuítas para as suas tarefas de guerra: engenheiros, geógrafos, cartógrafos, tradutores e etc. e no caso daqueles que não pretendessem ingressar da vida sacerdotal podiam aqui abandonar o seminário ganhando apenas o título de Mestre em Artes. Neste caso, que não ocorreu com Simão de Vasconcelos, o diploma ganho dentro dos colégios religiosos deveria ser validado por uma das universidades portuguesas (normalmente a de Coimbra ou a de Évora)⁸⁵.

Nos anos de Teologia, continuado por aqueles que pretendiam se tornar sacerdotes, estudava-se: o hebraico, o mesmo no qual a Sagrada Escritura havia sido escrita, e também a própria Bíblia. Inclusive para muitos este era o primeiro contato com o seu livro sagrado. Tinha-se uma iniciação em uma hermenêutica sagrada que se continuava com aulas de Teologia moral e Teologia escolástica.

Depois de formado e ordenado padre, em 1636, Vasconcelos voltou-se para o

⁸³ LEDEZMA, Domingo, FIGUEROA, Luis Millones. *Introducción: los jesuítas y el conocimiento de la naturaleza americana*. p. 09.

⁸⁴ Para ver mais sobre isso: SOARES, Lenin. *O jesuíta como tradutor de dois mundos*. In: MNEME: Revista de Humanidades. Caicó: CERES, 2004. nº 10, v. 5. Disponível em <http://www.seol.com.br/mneme/resumo.php?atual=080&edicao=10>, consultado em: 02/08/07.

⁸⁵ RAMOS, Luís A. de Oliveira. *A universidade portuguesa e as universidades européias (1537-1771)* In: *História da universidade em Portugal*. Coimbra: Universidade de Coimbra/ Fundação Calouste Gulbenkian, 1997. p. 361-402.

Brasil. Em Salvador atuou como vice-reitor do Colégio da Bahia, transferindo-se mais tarde para o cargo de reitor do Colégio do Rio de Janeiro. Nestes cargos envolveu-se diretamente com a coordenação do projeto de catequização que se propunha para a América pela Igreja Católica. Logo assumiu uma posição de considerável influência no Brasil de seu tempo, dentro e fora da Companhia de Jesus ⁸⁶. Isso se exemplifica em 1641, quando o vice-rei enviou uma embaixada que ficou conhecida como Embaixada da Restauração a Portugal, para participar da separação da coroa de Castela, aclamando D. João IV, Vasconcelos juntou-se ao padre Antonio Vieira e ao Marquês de Montalvão, filho do vice-rei, para tal tarefa. Recolheu-se após isso por um ano em Lisboa. Retornou ao Brasil em 1642, com o governador-geral Antônio Teles da Silva , de quem se tornou confessor.

Anos mais tarde, em 1655, tornou-se Provincial da Companhia de Jesus no Brasil, quando desobedecia, muitas vezes, as ordens que recebia da Santa Sé, como quando aceitava na Ordem mais do que doze candidatos anualmente: sua média anual, informa-nos Camenietzki, era de 26 noviços. Cinco anos depois organizou um concílio no Colégio da Bahia para discutir os problemas pelo qual a província do Brasil passava há algum tempo. Foi encaminhado, então, um documento ao padre geral que exigia basicamente quatorze demandas, mas a principal era a existência de um embaixador brasileiro em Roma, atuando junto ao embaixador português, permitindo assim uma maior autonomia da província ⁸⁷. Foram escolhidos para este cargo Simão de Vasconcelos e o jovem padre Antônio de Sá, que chegaram a Roma em 1661, e aquele foi o momento em que ficaram claros os desafetos que Vasconcelos vinha construindo dentro da Companhia. Sua nomeação foi extremamente contestada.

⁸⁶ LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa : Portugalia ; Rio de Janeiro : Instituto Nacional do Livro : Civilização Brasileira, 2005. p.173-183. v. IX.

⁸⁷ CAMENIETZKI, C. Z. . O Paraíso Proibido. A censura à Chronica de Simão de Vasconcelos em 1663. In: Luis Millones de Figueroa; Domingo Ledezma,. (Org.). El saber de los Jesuitas, historias naturales y el Nuevo Mundo. Madri: Iberoamericana, 2005, v. , p. 109-132.

Apesar de tudo, a empresa se revelou infrutífera e Vasconcelos e Antônio de Sá encaminharam-se a Lisboa no ano seguinte. O único ganho conseguido por esta embaixada foi que fosse enviado um padre italiano, e não português, como visitador ao Brasil. Giovanni Paolo Oliva, que era General da Companhia de Jesus, foi ao Brasil preocupado, sobretudo, com a divisão que os jesuítas demonstravam ter e com a admissão de indígenas nos colégios religiosos ⁸⁸.

Em 1663, com 65 anos, retornou de Lisboa com o Conde de Óbidos, e com todos os padres brasileiros que estavam em Lisboa por uma ordem do padre visitador Jacinto de Magistris, grande inimigo seu, e passou a dedicar-se com mais afinco à publicação de suas obras históricas que o padre visitador tentava não ver publicadas. Neste ano, Magistris veio ao Brasil também e apesar de ter proibido aos padres da ordem de contarem suas decisões entre a população de Salvador, elas costumavam ser sabidas por todos. Por exemplo, o visitador ficou muito mal ao defender que os naturais da terra não deviam ser aceitos na Ordem, e também castigou os noviços com "má conduta" com chibatadas, o que os igualava a escravos e índios. Por causa disto, os jesuítas depuseram o visitador considerando-o louco, e José da Costa, o provincial, enviou-o de volta a Portugal o mais rápido possível, o que ficou conhecido por *Jacintada* ⁸⁹. A morte de Simão de Vasconcelos ocorreu em 29 de setembro de 1671, aos 74 anos. Foi sepultado na Igreja dos Jesuítas, no Morro do Castelo, no Rio de Janeiro.

Com acesso a uma documentação considerável, Vasconcelos pode construir uma obra, que como diz José Honório Rodrigues,

“tem uma significação muito especial na historiografia brasileira, pois com ela aparecem algumas das principais

⁸⁸ Idem.

⁸⁹ Para ver mais: LEITE, S. *Op.cit.*, ALDEN, Dauril. *The making of an enterprise: The Society of Jesus in Portugal, its empire and beyond (1540-1750)*. Stanford University Press: California, 1996, , CAMENIETZKI, C. Z. *Op.cit.*

características do escritor brasileiro: ‘biografização’ da história, espírito comemorativo, ufanismo e exaltação de nossas virtudes”⁹⁰

A obra de Vasconcelos tem sido julgada, como atenta José Honório Rodrigues, desde Cândido Mendes até Charles Boxer, como uma fonte preciosa para o Brasil quinhentista, apesar de ela ter sido construída no século seguinte. As pesquisas feitas utilizando como base a obra de Vasconcelos, na produção brasileira, se concentraram basicamente nas informações para as biografias dos padres José de Anchieta e Manuel da Nóbrega. Uma rápida pesquisa localizará Simão de Vasconcelos normalmente na bibliografia deste tipo de pesquisa. Todavia, desde a década de 1990, os historiadores têm proposto novas questões ao texto de Simão de Vasconcelos. Podemos citar, por exemplo, Beatriz Helena Domingues, com sua produção voltada aos jesuítas, religião e relações de poder: a historiadora tem um trabalho no qual ela discute as influências das tradições intelectuais europeias sobre os escritos de Vasconcelos, resultado de seu pós-doutorado no Centro de Estudos Latinos da Universidade de Maryland ⁹¹. Outro historiador que tem proposto novidades à obra de Vasconcelos é Carlos Ziller Camenietzki. Historiador cultural e voltado, sobretudo, à história da ciência, com uma grande formação em filosofia, Camenietzki tem utilizado Vasconcelos para entender como a ciência impõe seu discurso sobre a América ⁹².

Esta obra é constituída de alguns livros biográficos como *A vida do venerável padre Joseph de Anchieta na Companhia de Jesu, taumaturgo do Novo Mundo, na Província do Brasil*, publicada em 1652, em que ele narra à vida do p. José de Anchieta,

⁹⁰ RODRIGUES, José Honório. *História da história do Brasil: historiografia colonial*. São Paulo: Editora Nacional, 1979.p.283.

⁹¹ DOMINGUES, Beatriz H. “A Filosofia e Ciência Modernas nos Escritos do Padre Simão de Vasconcelos” IN: *Numen - Revista de Estudo e Pesquisa da Religião*, Juiz de Fora: Editora da UFJF, vol.2, n.2, 1999, p.105-139.

⁹² CAMENIETZKI, C. Z. . Op.cit.

tornando-se seu principal biógrafo ⁹³. Seu segundo livro biográfico foi *A vida do P. Joam d'Almeida da Companhia de Jesu na Província do Brasil*, composta em 1655 e publicada 3 anos depois em Lisboa. Narra a vida de João d'Almeida desde seu nascimento em Londres, em 1572, até seu falecimento no Rio de Janeiro, em 1653. Este livro se completou em *Continuação das maravilhas de Deus é servido obra no Estado do Brasil, por intercessão do mui religioso e penitente servo seu o venerável P. Joam d'Almeida da Companhia de Jesu*, publicado em 1662.

Contudo, suas maiores obras não são biográficas, apesar de terem grandes momentos em que se dedicam a narrar a vida de um determinado personagem. A *Chronica da Companhia de Jesus do Estado do Brasil e do que obrarão seus filhos nesta parte do Novo Mundo*, publicada em 1653, e as *Notícias curiosas e necessárias das cousas do Brasil*, publicada pela primeira vez em 1668 e depois reunida como preâmbulo da *Chronica*, são escritas ao estilo dos tratados e histórias dos antigos romanos tendo como modelo claro os *Anais* de Tácito e a obra de Cícero. A marcação em dias da Crônica, e o formato das Notícias como um tratado de história natural faz referência à tradição romana que ele teve contato em sua formação.

Nas *Notícias*, Vasconcelos se expressa como geógrafo, etnólogo, botânico, zoólogo, em suma, humanista. Notícia o descobrimento do Novo Mundo e do Brasil, descreve-o e à sua gente e trata da bondade da terra, inclusive chega a localizar o paraíso criado por Deus, o Jardim do Éden, descrito no Gênesis, na América. Na *Crônica*, foi um historiador latino. Em ambas usou vasta informação que conseguiu nas fontes que possuía. Poucas das informações que Simão de Vasconcelos nos dá em sua obra se referem a fatos que ele presenciou, todavia ao contrário de cronistas posteriores, como frei Vicente de Salvador, Vasconcelos não sintetiza aquelas crônicas que José

⁹³ Inclusive, hoje, a maior parte da produção científica que utiliza a obra de Simão de Vasconcelos como fonte é basicamente o utilizando como biógrafo de José de Anchieta.

Honório Rodrigues chama de “crônicas menores”.

“As três obras principais de Simão de Vasconcelos constituem um todo histórico, aparentemente desconexo, na realidade homogêneo. Numa, a *Crônica*, trata-se do Brasil desde os começos até a morte do primeiro jesuíta do Brasil e da América, *Padre Manuel da Nóbrega*; noutra, retoma-se o final da *Crônica* e segue-se até à morte do discípulo de Nóbrega, *Padre José de Anchieta*; noutra, enfim, reata-se com o discípulo de Anchieta, *Padre João de Almeida*, até a morte, ocorrida em 1654. O encadeamento natural e interdependente das três vidas contém e ultrapassa a história de um século”⁹⁴.

Os dois primeiros livros têm uma preocupação biográfica muito mais clara, que também está presente na *Chronica da Companhia de Jesus*, mas não como eixo da narrativa. Nas palavras de Serafim Leite, ela “atenua-se” pela sua feição de crônica. “Por isso a *Crônica* é seu livro mais estimado, apesar de todas as deficiências que as tem realmente”⁹⁵. Capistrano de Abreu diz que seu estilo é redundante⁹⁶. José Honório Rodrigues critica a fragilidade dos argumentos que Vasconcelos utiliza para criticar os autores anteriores a ele e para localizar o paraíso na América, porque para o historiador Vasconcelos apenas fortifica e inspira todo o ufanismo dos autores anteriores⁹⁷; também Rodrigues considera a *Chronica* como uma personalização da história dos soldados de Cristo em Nóbrega, como na passagem de sua *História da História do Brasil* em que diz que Manoel da Nóbrega é o personagem natural da *Crônica*, enquanto como João de Almeida e José de Anchieta são os heróis de seus estudos anteriores e posteriores. Contudo, como pergunta Serafim Leite, não é pedir muito aos seiscentos que nos ofereça obras de História com a responsabilidade dos métodos modernos?

Como dizem Domingo Ledezma e Luis Millones Figueroa, dada a sua preparação intelectual, os missionários e intelectuais jesuítas foram historiadores e

⁹⁴ RODRIGUES, José Honório. *Op.cit.* p.283.

⁹⁵ LEITE, Serafim. *Op.cit.*.

⁹⁶ ABREU, Capistrano. *Capítulos de história colonial*. São Paulo: Itatiaia, 1988.

⁹⁷ RODRIGUES, J. H. *Op.cit.*.

intérpretes privilegiados da natureza americana ⁹⁸, por isso procurar a invenção de um espaço americano dentro de uma crônica jesuítica é um processo extremamente lógico.

“Ninguém teve, no Brasil colonial, tanta consciência histórica como os jesuítas. Não deram passo, não converteram alma, não pacificaram colonos e indígenas, não dissolveram costumes brasílicos, não venceram os medos ou pecados da terra sem deixar escrita sua obra ou ação” ⁹⁹.

Contudo, antes de partirmos para esta tarefa, achamos importante avisar aos nossos leitores o poder da palavra.

Autores como Michel Foucault, Michel de Certeau e Alfredo Bosi já deixaram claro como os discursos podem construir realidades. Espaços, coisas que consideramos naturais, imortais e atemporais, tudo é cercado de um discurso que garante a ele um lugar de existência. A obra de Michel Foucault é a que mais se debruça sobre este problema. Livros como *Isto não é um cachimbo*, *As palavras e as coisas*, *História da Loucura*, *Vigiar e punir* e *História da Sexualidade* tratam exatamente da criação de elementos que consideramos naturais através de meios discursivos em nossa sociedade, isto é, a criação de elementos que consideramos, independente da cultura, tem o mesmo significado para qualquer ser humano como o verdadeiro e/ou o real, a atração sexual, etc. Já Michel de Certeau, em *A invenção do cotidiano*, se debruça mais sobre a invenção dos espaços através de vias discursivas. Contudo, para Foucault o discurso é normalmente associado à palavra falada ou à palavra escrita, já para Certeau o discurso é bem mais que a palavra. Para o historiador jesuíta o caminhar em alguns espaços, seu uso, sua apropriação são discursos que atribuem valor e garantem a existência de determinados espaços.

Já, Bosi, em *Dialética da colonização*, se debruça sobre a colonização do Brasil através do texto. Ele nos faz atentar para a possibilidade do texto dos cronistas

⁹⁸ LEDEZMA, D., FIGUEROA, L.M. *Op.cit.*

⁹⁹ LEITE, Serafim. *Op.cit.*. p. 335.

participarem do processo de colonização tanto quanto a presença dos imigrantes oriundos de Portugal, a instalação de um sistema econômico ou o poder da coroa portuguesa sobre o território que ficou conhecido como Brasil (incluindo aqui o Estado do Brasil e o Estado do Maranhão).

Por isso nos voltamos para estes textos dos cronistas que participam da colonização por garantir a existência do Novo Mundo aos olhos europeus. Garantem a existência porque é através destes textos que os europeus começam a imaginar a existência de um continente além do Mar Tenebroso, e através deste imaginar começar a conquistá-lo. É através dos cronistas que nasce pela primeira vez, na imaginação europeia, a idéia de uma América. Mágica, saudável e paradisíaca nos primeiros cronistas, até o século XVII; depois maléfica e demoníaca, local de doenças horrendas e de escravidão, durante o século XVIII; para ser readmitida como exótica, ingênua e como local onde a ciência devia atuar, no século XIX¹⁰⁰.

Simão de Vasconcelos, com sua *Chronica da Companhia de Jesus*, se inclui no primeiro grupo. Temos que ter como pressuposto, antes de abrir a primeira página desta crônica, que ela foi produzida numa época em que a imagem da América era positiva. Os motivos desta imagem positiva, porém, costumam ser levados para um único ponto: propaganda para a empresa colonizadora. Uma forma de atrair novos colonos brancos para o Novo Mundo vendendo a imagem de uma terra sem mal, de uma terra sem pecado, pois assim esperava-se atrair novos colonos para, portanto, garantir a posse do território. No caso específico das crônicas dos jesuítas, também vale lembrar que esta produção garante que a própria Companhia escreva sua história e assim garanta para o futuro uma verdade histórica bem clara e definida, deixando apenas que fosse lembrado aquilo que participasse da sua missão. Tomamos aqui como desafio então partir para um

¹⁰⁰ Para ver mais: VAINFAS, Ronaldo. *Trópicos dos pecados*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

análise que supere este limite da historiografia brasileira em relação às crônicas que detectamos. Partiremos aqui para uma análise que vai além deste sentido propagandístico.

A *Chronica da Companhia de Jesus* começa com um tratado sobre a terra do Brasil. *Das notícias antecedentes, curiosas e necessárias das cousas do Brasil* é o título dos livros I e II da *Chronica*. Nesta parte o próprio Simão de Vasconcelos resume o primeiro livro da seguinte maneira:

“Contém este livro o descobrimento admirável do Novo Mundo; assim por parte da Nova Espanha, como por parte do Brasil. O modo com que se repartiu entre os dois Reis de Portugal, e Castela. A descrição, e demarcação geográfica de suas terras, costas, rios, portos, cabos, enseadas, e serranias fronteiras ao mar. E a resolução de algumas duvidas curiosas a saber: Quem foram os primeiros progenitores dos índios? Em que tempo entraram neste Novo Mundo? De que parte vieram? De que nação eram? Por onde, e de que maneira entraram? Como não conservaram suas cores, língua, e costumes, seus descendentes?”
101

Sobre o Descobrimento, como o próprio p. Vasconcelos avisa que vai falar, ele trata do descobrimento da América, falando que por juízo divino, Colombo resolveu propor aos reis católicos de Castela, após propor em vários outros reinos, a empresa. Estes aceitaram com reservas e em 3 de agosto de 1492 Colombo alcançou as Canárias, para em seguida encaminhar-se em direção ao poente, chegando a um novo continente em 11 de outubro. Conta Vasconcelos que Colombo retornou à corte espanhola em 3 de abril de 1493, levando índios, papagaios e frutos nunca vistos na Europa. Ele também narra o descobrimento do Brasil, dizendo que este “não foi menos maravilhoso, nem menos agradável”¹⁰². E que a Terra de Santa Cruz foi descoberta após a aventura de Vasco da Gama, pois foi tentando imitar-lhe os feitos que D. Manuel escolheu Pedro Álvares Cabral para uma empresa parecida. Vasconcelos então inicia sua trilha narrativa

¹⁰¹ VASCONCELOS, Simão de. *Noticias Antecedentes Curiosas e Necessárias das Cousas do Brasil* (NACNCB). Suma. p.50

¹⁰² Idem. § 7, p. 53.

dizendo que Cabral saiu de Lisboa em março de 1500, chegou muito calmamente às ilhas Canárias. “Porém, passadas estas, foi arrebatado de força de ventos tempestuosos, e derrotados seus navios”¹⁰³. Empurrados por esta tempestade, em 24 de abril, durante a Páscoa, encontraram terra.

“Foi incrível a alegria de toda a Armada; porque naquela altura jamais viera ao pensamento que podia haver terra. Puseram-lhe proa, e mandou Cabral ao mestre da Capitânia que entrasse no batel, e fosse investigar o sítio, e a natureza da terra: tornou alegre, e referiu-se que era terra fértil, amena, vestida de erva, e arvoredo, e cortada de rios; e que vira andar junto às praias uns homens nus, que tiravam de vermelhos, cabelo corredio, com arco, e flechas nas mãos”¹⁰⁴.

Após tratar dos descobrimentos, Vasconcelos volta-se a partilha da terra. Ele se prende às discussões que terminam com a definição do Tratado de Tordesilhas, e acaba por definir o Brasil como aquele cujo território vai da boca do Rio Amazonas até a foz do Rio da Prata. Contudo ele não deixa de ressaltar que a posse desta costa é contestada pelos espanhóis, contudo reafirma que estes já possuem muita terra, apesar de não ser na costa. A partir daí, Vasconcelos dá conta da descrição do litoral do Brasil. Descreve o Rio Amazonas como “o imperador de todos os rios do mundo”¹⁰⁵, fala das nações que vivem em torno do rio (anões, gigantes, mulheres guerreiras) e das terras férteis. Depois trata do Rio da Prata. Ele define que esses dois rios são as chaves do Brasil, defensores e balizas, que o abrem e o encerram. No desenho que Simão de Vasconcelos propõe para estes rios faz com que eles tenham suas nascentes numa grande lagoa que ficaria no centro do continente, transformando então o Brasil numa grande ilha, cercada a leste pelo mar e a oeste por dois grandiosos rios. Forma-se então o mito da “ilha Brasil”. Idéia esta que causou profunda impressão entre os cronistas e historiadores do Brasil. Nela o Brasil seria cerceado pelos rios Amazonas, sua chave de ouro, e o Rio da Prata, a

¹⁰³ Idem. § 8, p. 54.

¹⁰⁴ Idem. § 9, p. 54.

¹⁰⁵ Idem. § 23. p. 61.

chave de prata, e sendo assim este espaço seria naturalmente destinado por Deus para pertencer ao rei de Portugal. É este discurso que vai legitimar, por exemplo, as tentativas de ocupação da colônia de Sacramento e de Sete Povos das Missões.

Em seguida ele corre a “espaçosa costa”, citando as léguas que distanciam os acidentes geográficos que ele nomeia. A começar pelo riacho Vicente Pinçon, passa pelo rio Maranhão, o qual ele afirma que é habitado pelo gentio tapuia até o Rio Grande. Os tapuias, para Vasconcelos, não passam de “gente bárbara, tragadora de carne humana, amiga de guerras, e traições: e por isto tratavam com eles com cautela, nossos exploradores”¹⁰⁶. Do Rio Grande, o padre passa ao Jaguaribe e daí ao Paraíba, região habitada pela nação potiguar, que travam grandes guerras com os tapuias e que revelaram aos cosmógrafos os grandes segredos do sertão. Do rio Paraíba descreve a região até o cabo de São Roque, e daí ao cabo de Santo Agostinho, contando treze rios caudalosos. A partir do Cabo de Santo Agostinho, Vasconcelos delinea a costa até o rio São Francisco expondo-a cheia de paus preciosos, principalmente o pau-brasil, e também fala do próprio rio, dizendo: “É este rio um dos mais célebres do Brasil, o primogênito daqueles dois primeiros, e como marco terceiro do meio desta costa”¹⁰⁷. Ele também nasceria na mesma lagoa em que nascem o Amazonas (ou Grão-Pará) e o Prata, lagoa que ficaria nas serranias do Chile ou Peru. Ele dá conta das terras férteis às margens do São Francisco e também das nações indígenas que vivem nas mesmas terras: “índios marítimos” como os Tupinambás e rio acima os tapuias Tupinaéms, Amoipigiras, Ibiraiaras e Amazonas “que se ornavam com laminas de ouro”¹⁰⁸. Do Rio São Francisco ele chega à Baía de Todos os Santos.

"A Bahia de Todos os Santos, se houvéramos de descrever aqui suas grandezas, largura, e circunferência de suas águas, de suas ilhas, de seus recôncavos e dos muitos rios caudalosos, que

¹⁰⁶ Idem. § 40, p. 68.

¹⁰⁷ Idem. §44, p.69.

¹⁰⁸ Idem.

descem a pagar-lhe tributo, fora cousa mui larga. Baste dizer, que esta só parte do Brasil com seus arredores, é capaz de um reino. Está em 13 graus escassos; sua boca tem 3 léguas de largo, capaz de todas as Armadas do mundo. Aqui está hoje fundada a cidade de S. Salvador, cabeça de todo o Estado: cuja descrição me não toca por ora, que vou relatando somente o estado brutesco, e natural das cousas que viram os primeiros exploradores dos Reis"
109

Da Bahia, Vasconcelos computa os principais rios e o pau-brasil abundante de Porto Seguro. Fala até o Rio Doce, contando as léguas e das tentativas dos colonos de encontrar pedras preciosas e ouro naqueles sertões. Do Rio Doce, Vasconcelos alcança Cabo Frio, listando os tipos de madeira que são encontradas naquelas paragens e percorrendo sobre o Rio Espírito Santo até o rio Paraíba, que nasceria nas montanhas de Piratininga. Expõe o padre que este litoral é salpicado de ilhas de massapê, cobertas de arvoredo e até o cabo de São Tomé era senhoreado por três nações "de gente selvagem": Goitacamopi, Goitacaguaçu e Goitacajacoritó. Para os sertões desta terra, diz que eram habitados por tapuias intratáveis como os Tamoios, Tobaiarás e Tupinaquis, com quem o gentio Goitacá fazia guerra.

Do Cabo Frio ele calcula as léguas até Niteroi, em que na enseada está a cidade do Rio de Janeiro, e daí chega-se a barra do Rio São Vicente, onde fica a capitania doada a Martim Afonso de Sousa. Daí ele descreve a costa até o rio Cananéia e de lá até o Rio da Prata. Entre estes rios, ele considera importante dois: S. Francisco e dos Patos, além da ilha de Santa Catarina. A ilha, explica o padre, era "povoada de feras somente, e em tanta quantidade de veados, que parece contada de algum grande Rei; e se não foram os tigres que os comem, seriam infinitos" ¹¹⁰. A região toda é coberta por campinas onde o gado, caça, cavalos e porcos monteses vivem em bandos.

Após descrever a costa, Vasconcelos se volta para as cadeias de montanhas do território. Dizendo que as montanhas começam da Capitania de Ilhéus para o sul e as

¹⁰⁹ Idem. §47, p.70.

¹¹⁰ Idem. § 63, p. 76. m. §63, p.76.

compara aos Pirineus e aos Alpes europeus. Também fala das matas do sertão, cheias de "animais nocivos", mas também de riquezas. E daí entra nas questões de onde viriam os índios. Como já afirmamos, ele quer responder de onde vieram e porque os índios não são iguais aos europeus.

Primeiro, temos uma questionamento a propor: Vasconcelos trata, em sua *Chronica*, das nações indígenas na mesma parte em que fala da natureza, ou seja, considerando os índios como algo não-civilizado, contudo na mesma crônica ele se volta a explicar as diferenças entre os índios e os europeus. Se existem diferenças a serem explicadas é porque em algum nível, o jesuíta considera os índios parecidos com os europeus. Vemos então já reflexos das discussões sobre a humanidade dos indígenas que ocorria, sobretudo dentro da Igreja desde o descobrimento da América nos fins do século XV. Discussões como a Querela de Valladolid, envolvendo Bartolomeu de Las Casas, e mesmo entre os jesuítas (o que as cartas costumam revelar), já se desenrolavam há tempos.

Vasconcelos perguntava aos índios de onde eles vieram e repetiu as histórias que lhe convinha, isto é, as histórias que ele considerou mais conveniente contar. Acreditamos que esta escolha se dê principalmente dentro do projeto de construção de uma sociedade cristã em que os jesuítas estão envolvidos. Eles provavelmente não colocariam na boca dos índios histórias que atrapalhassem seu objetivo de conversão do gentio. Continuando sobre a crônica, Vasconcelos reconta a história que ouviu de alguma tribo, sem precisar, que antes da chegada deles àquelas terras houve um dilúvio, e que um único índio sobreviveu. Diz ele também sem precisar de quem ouviu aquilo, que os índios acreditavam ter vindo de outra terra, e que no passado todos tinham a pele branca, tornando a pele a ficar escura por causa da exposição ao sol, e que vieram pelo mar. Sobre sua religião, afirma Vasconcelos, que os índios acreditavam que um Sumé,

que o padre toma por São Tomé, teria ensinado-lhes os preceitos de Deus e também a plantar.

Após dar a palavra aos índios, ditas de modo "tosco e gentílico", Vasconcelos se detém em sua explicação para as perguntas que fez aos índios. Conta ele que os índios teriam chegado a América 1656 anos depois que o mundo fora criado, depois do Dilúvio. "Esta resolução é certíssima: consta da Sagrada Escritura, porque dos homens que viviam no mundo antes do Dilúvio, nenhum escapou, excetas oito almas da Arca de Noé, das quais nenhuma tinha passado a povoar a América" ¹¹¹. Relata ele então algumas teorias sobre a povoação da América, envolvendo normalmente Ofir, filho de Jectan, a quem teria sido confiada a Índia. Segundo Vasconcelos, Ofir teria controlado a Índia, e de lá chegado à América através do México e Peru (aceitando evidentemente a circularidade da Terra). Ele também dá crédito aos Troianos guiados por Enéias, os Fenícios de Cartago, ou aos atlantes de Platão.

Ele também discorda de que o calor é que teria deixado os índios negros: "se toda a causa de sua cor vermelha é a razão do clima, e calor, os portugueses que vêm a viver entre eles, no mesmo clima, e calor, e ainda dentro de seus mesmos sertões, e talvez despídos como eles, por toda sua vida; porque são sempre brancos?" ¹¹². Ele discute com Aristóteles por quatro parágrafos e acaba por concluir, mesmo sem ter nenhum autor em quem se basear, que "não é logo a causa desta cor, calor de qualquer modo; senão é necessário calor reconcentrado, e tal, que venha a ficar em natureza" ¹¹³. Em seguida ele pensa sobre a língua dos índios, como elas se multiplicaram e define que estas devem ter se multiplicado da mesma forma que o português surgiu do latim. Através da corrupção.

Em seguida ele passa a tratar dos costumes dos índios, e logo inicia citando Pero

¹¹¹ Idem. §83, p.83-84.

¹¹² Idem. §104, p. 92.

¹¹³ Idem. §107, p. 93.

de Magalhães Gandavo, apesar de não atribuir-lhe a autoria da máxima que os índios não tem nem fé, nem lei, nem Rei ("freio comum de todo o homem racional" ¹¹⁴). Ele assegura que não há razão alguma nos índios e que por isso eles não têm arte, nem polícia, não sabem contar e comem os frutos da terra. Também é por sua falta de razão que eles utilizam adornos que lhe furam a pele, moram em frágeis cabanas cobertas de palhas e são preguiçosos, mentirosos, comilões e dados a vinhos, mas essa falta de racionalidade não os impede de serem exímios caçadores e guerreiros. Contudo, é na guerra que os índios cometem "a mais refinada de suas barbarias": comer a carne humana.

Interessante é atentar aqui para que Simão de Vasconcelos não chama os índios em instante algum de canibais, ou seja, não os atribuem a carga negativa que esta palavra carrega consigo, ele preferia considerá-los vingativos. Em outras palavras, não é pela gula da carne humana, como Jean de Léry fala em sua crônica ¹¹⁵ que os índios comem a carne de seus inimigos. Para Vasconcelos é a vingança que os impulsiona, o ódio a seus inimigos. É isto que os deixa menos humanos. Como quando ele diz:

"São por extremo vingativos com crueldade desumana; não se esquecem jamais dos agravos, até tomar vingança deles, ainda que seja estando espirando. Nações há destas que em colhendo as mãos o inimigo, o atam a um pau pendurado, como se penderam uma fera, e dele as postas vão tirando, e comendo pouco a pouco, até deixar-lhe os ossos esbrugados; ou cozendo-as, ou assando-as, ou torrando-as ao sol sobre pedras; ou quando o ódio é maior, comendo-as cruas, palpitando ainda entre os dentes, correndo-lhes pelos beijos o sangue do miserável padecente, quais, tigres desumanos" ¹¹⁶.

A partir daí Vasconcelos se detem a descrever os índios (fisicamente até) e seus hábitos. Sempre os considerando "singulares", explica o padre como eles recebem os amigos, como se vestem e se adornam, o que comem e o que bebem, seus instrumentos

¹¹⁴ Idem. §116, p. 97

¹¹⁵ LERY, Jean de. Viagem a Terra do Brasil. São Paulo: Iatiaia, 2007. Ver sobre isto: CÂMARA, Patrícia Karina. *A gula dos tupinambás*. Natal: UFRN, 2002 (Monografia).

¹¹⁶ Idem. §125, p.99-100.

musicais e como escolhem seus líderes e os diferenciam dos outros membros da tribo.

Ao fim, divide os índios em apenas dois grupos: os índios mansos e os bravos. "Mansos chamamos, aos que com algum modo de república, (ainda que tosca) são mais tratáveis, e perseveráveis, entre os portugueses, deixando-se instruir, e cultivar" ¹¹⁷, que ele conta que vivem principalmente no litoral. Já os bravos são aqueles que "pelo contrário, aos que vive, sem modo algum de república, são intratáveis, e com dificuldade se deixam instruir" ¹¹⁸, que em sua maioria falam uma língua diversa dos índios do litoral. Esta separação em dois grupos é feita por muitos outros cronistas. Sua proximidade com o estado português é o critério de caracterização das tribos indígenas, independente da etnia, o que em muitos lugares da América portuguesa vai coincidir com a divisão entre Tupis e Tapuias.

No Segundo Livro, a Suma – um resumo que precede cada livro, feita pelo padre – conta que

"contém outra parte da resolução das perguntas curiosas das cousas dos índios. Se chegou a degenerar alguma de suas nações, de maneira que perdesse o ser humano? Que religião seguem? Se é certo que veio a estas partes S. Tomé, ou outro Apóstolo de Cristo? Se estando na ignorância de sua gentilidade, podiam salvar-se alguns deles? Trata da bondade da terra do Brasil. Defende esta das calúnias, que os antigos lhe impunha de Zona Tórrida, e inábitavel: e por fim mostra a bondade do clima, e duvida, se nele plantou Deus o Paraíso Terreal?" ¹¹⁹.

Nesta parte o jesuíta se concentra na questão da humanidade dos índios. Em curtas palavras ele diz que os primeiros povoadores, "não só idiotas, mas ainda letrados" ¹²⁰, consideravam que os índios não eram humanos, por causa de seus hábitos, e sendo assim eram incapazes dos Sacramentos da Igreja e sendo assim eles podiam "tomá-los para si, qualquer que os houvesse, e servir-se deles, da mesma maneira que de um

¹¹⁷ Idem. §151, p. 110.

¹¹⁸ Idem.

¹¹⁹ Idem. II, p.113.

¹²⁰ Idem. II, §4, p.114.

camelo, de um cavalo, ou de um boi, ferí-los, maltratá-los, matá-los, sem injúria alguma, restituição ou pecado" ¹²¹. Atenta Vasconcelos que isto acontecia principalmente porque interessava a algumas pessoas manter esta opinião. Graças a uma discussão que começou com o Frei Bartolomeu de Las Casas, na Nova Espanha, passou-se a condenar esta forma de tratar os índios, inclusive citando o édito papal que condenava tal prática:

“Em português quer dizer o seguinte. Paulo Papa Terceiro, a todos os fiéis Cristãos, que as presentes letras virem, saúde, e benção Apostólica. A mesma verdade, que nem pode enganar, nem ser enganada, quando mandava os Pregadores de sua Fé a exercitar este ofício, sabemos que disse: Ide, e ensinai a todas as gentes. A todas disse, indiferentemente, porque todas são capazes de receber a doutrina de nossa Fé” ¹²²

Contudo, Vasconcelos confessa que crê que o papa fez um julgamento errado. Para ele os índios não poderiam ser "verdadeiros indivíduos da espécie humana" ¹²³, e como tal não eram livres por natureza e muito menos senhores de seus bens. O principal motivo para o jesuíta era que a vida selvagem, por mais que se dê "entre cabras", não pode tornar o homem semelhante às feras, porém fez com que os índios se tornassem, sobretudo os Tapuias, "um habitador das brenhas, companheiro das feras, tragador da gente humana, armador de ciladas; um selvagem enfim cruel, desumano, e comedor de seus próprios filhos: sem Deus, sem lei, sem Rei, sem pátria, sem república, sem razão" ¹²⁴. Aqui, Vasconcelos deixa escapar os modelos de homem que o seu tempo quer construir. Um verdadeiro homem, um verdadeiro ser humano, deve acreditar em Deus – no Deus católico é claro – e se submeter às leis, a uma pátria, submeter-se à autoridade de um rei, que era considerado um pastor dos povos, eleito por Deus. Então, submeter-se à autoridade do rei era, em outras palavras, obedecer à autoridade divina. Além desse

¹²¹ Idem.

¹²² Idem. II, § 7, p. 116.

¹²³ Idem. II, §8, p. 117.

¹²⁴ Idem.

sistema extremamente intrincado, era necessário que se fosse racional, mas não racional no sentido iluminista que afasta Deus e em alguns graus a obediência às instituições, era preciso ser o racional tomista. Para quem a Razão máxima era Deus. Ser racional era estar com Deus.

Porém, ele ainda fala "em favor da causa dos índios". Continua ele dizendo que se um homem pode se tornar fera, vivendo com elas, em "uma criação agreste", também o contrário pode se dar. Por isso ele propõe que se eduquem os índios, para que assim, estes indivíduos de segunda categoria ganhem o trato político dos homens e apuram-se seus sentidos nas obras da razão, ou seja, nas obras que o aproximem de Deus, o que no fim é a obra máxima dos jesuítas.

Sobre que religião eles professam, Vasconcelos retorna a notícia que comentou no primeiro livro da passagem de São Tomé na América portuguesa. Para responder essa questão, primeiro ele pergunta se os índios são adoradores do Deus verdadeiro (como os cristãos e os judeus) ou eram idólatras tal quais os troianos, os atenienses e os africanos. Ele anota então que os índios brasileiros não adoravam expressamente deus algum, sem templos, sacerdotes e sacrifícios. E que isto é bem específico do Brasil porque os índios de outras partes da América tinham seus deuses. Contudo ele reconhece "os vestígios de uma Excelência superior, a que chama de Tupã, que quer dizer Excelência espantosa"¹²⁵, que os índios acreditavam numa vida após a morte e alguns espíritos "malignos". Também "têm grande canalha de feiticeiros, agoureiros e bruxos. Aqueles (a que chamam Pajés, ou Caraíbas) com falsas aparências os enganam"¹²⁶.

Vasconcelos também admite que os índios tenham alguma fé em Deus, e em Cristo em particular, por causa da lenda de São Tomé. Dentro da mitografia católica,

¹²⁵ Idem. II, §14, p. 120.

¹²⁶ Idem. II, §17, p.121.

São Tomé teria sido agraciado com a capacidade de falar qualquer língua pelo Espírito Santo, e por causa disso decidiu sair pelo mundo espalhando a palavra divina, enquanto a outros apóstolos outras tarefas teriam sido reservadas. Vasconcelos cita São Crisóstomo e São Tomás que afirmam que o caminho que o apóstolo tomou foi para a quarta parte do mundo: a América. Conhecendo este mitema graças à tradição aos seus estudos para tornar-se padre, o padre Simão de Vasconcelos facilmente associou Sumé (personagem civilizador, isto é, que ensina os processos civilizatórios como plantar, colher, e estabelece leis, comum a algumas tribos tupis ¹²⁷) ao santo católico. As provas de que São Tomé e Sumé são os mesmos personagens ele conta a partir do parágrafo 19 *Das Notícias*. A primeira prova são as pegadas encontradas em São Vicente, numa primeira versão, e na Bahia, na praia de Itapoã, em outra versão (que Simão de Vasconcelos diz ter visto pessoalmente) nos arrecifes, de um homem que sairia do mar. Estas pegadas "foram sempre em todo o Brasil tidas, havidas e veneradas por pegadas do Santo Apóstolo, milagrosas, entre os portugueses" ¹²⁸. Contudo, segundo Vasconcelos, a maior prova é uma fonte chamada de São Tomé que nasce "da pedra viva, qual lá a de Moisés no deserto" ¹²⁹, surgida após a passagem do santo.

Em seguida, o padre se concentra nas palavras de Aristóteles sobre o espaço americano. Afirmando que nem a América, nem o Brasil, apesar de localizar-se nos Trópicos não são tão quentes que se tornariam inabitáveis. Ele afirma que isto é uma calúnia contra o Brasil e reafirma a quantidade de arvoredos, cuja formosura, préstimo e preço eram bem conhecidas, aproveitando inclusive para contar a as espécies que existem no Brasil e sua utilidade. Ele também pondera sobre o clima ameno e sadio, com ventos suaves, puros e agradáveis, e sobre a fertilidade da terra. Também negando

¹²⁷ Este personagem civilizador aparece também entre diversas outras tribos pelo mundo. Ver: CAMPBELL, Joseph. *O herói de mil faces*. 6.ed. Trad: Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Cultrix/Pensamento, 2000.

¹²⁸ VASCONCELOS, S. *Op.cit.* II, §21, p.124.

¹²⁹ Idem. II, §22, p.124.

que o Brasil seria tórrido, conta das águas do Brasil, rios profundos, formosos e cheios de peixes que deságuam num belo e calmo mar. Em seguida, trata das aves, dos animais e bestas.

Segundo o nosso cronista, os grandiosos arvoredos, bons ares, terras férteis e excelentes águas são os quatro elementos que definem o paraíso, por isso ele encerra seu Segundo Livro afirmando que o Brasil seria o Paraíso descrito pela Bíblia. Diz ele: "poderíamos fazer comparação, ou semelhança, de alguma parte sua, com aquele paraíso da terra, em que Deus Nosso Senhor, como em jardim, pôs a nosso primeiro pai Adão" ¹³⁰. Contudo os parágrafos em que ele aprofundava estas afirmações foram completamente censurados, segundo Carlos Ziller Camenietzki, de uma forma intrigante, pois foi um procedimento interno à Companhia de Jesus, mesmo diante da aprovação da Mesa de Consciência e Ordem e do próprio Tribunal do Santo Ofício.

As censuras durante o século XVII eram de jurisdição da Mesa de Consciência e Ordem, ou da Inquisição, e as *Notícias* havia sido aprovada por ambas, a primeira em 1661 e a segunda em 1662 ¹³¹. Contudo, Jacinto de Magistir, o padre visitador da Província do Brasil, se ocupou pessoalmente de censurar o livro, escrevendo ao padre geral da Companhia, mandando o parecer de vários outros padres, como Antônio Vieira e Baltasar Teles, criticando as *Notícias*. Todos achavam perigoso todo o texto da *Chronica da Companhia de Jesus*, mas principalmente os últimos parágrafos das *Notícias*. Mas na impossibilidade de censurar todo o livro, cuja distribuição já começara, propôs-se apenas excluir os parágrafos finais. O padre general Oliva escreveu então a Simão de Vasconcelos, que respondeu que se recusava a suprimir as passagens e mandou o parecer de vários outros padres que consideravam suas opiniões inofensivas

¹³⁰ Idem. II, §104, p. 166.

¹³¹ CAMENIETZKI, C. Z. O Paraíso Proibido. A censura à *Chronica* de Simão de Vasconcelos em 1663. In: Luis Millones de Figueroa; Domingo Ledezma;. (Org.). El saber de los Jesuitas, historias naturales y el Nuevo Mundo. Madri: Iberoamericana, 2005, v. , p. 109-132.

Os sete parágrafos foram retirados pelo próprio Magistir, apesar de que ele pouco mexeu nos outros momentos em que a idéia da localização do Paraíso ficar no Brasil foi mencionada. Evitou-se um problema maior com Vasconcelos e com toda a província do Brasil, mas deixou-se um mistério. Como diz Camenietzki, o mais estranho é que dizer que o Brasil era o provável lugar do Paraíso "não era algo que pudesse ameaçar a uniformidade de doutrina da Companhia, nem que atentasse contra o ideário geralmente exposto como defensável pelos escritores jesuítas" ¹³³, o que ficava bem óbvio com a aprovação inquisitorial. Isto porque tal tema de localização terrena do Éden era algo comum. Reconhecer o Egito, a Mesopotâmia ou Israel como os lugares onde o paraíso ficava era um tema comum entre os autores cristãos do início da Cristandade. Durante a Idade Média, ilhas paradisíacas que fundiam o paraíso cristão com elementos do paganismo germânico também são comuns ¹³⁴.

Os motivos então deveriam ser outros e a historiografia especializada costuma associar aos problemas que a Cúria Romana tinha em controlar a Província do Brasil. Serafim Leite chega mesmo a propor que este edenismo na verdade mascara um nativismo nascente entre os jesuítas, o mesmo que os faziam resistir às ordens de Roma, como já falamos que o próprio Vasconcelos costumava fazer. Em outras palavras, se teme o impacto dessas idéias edenísticas na formação de uma auto-consciência americana, e mesmo na formação de uma individualidade para esta colônia portuguesa.

Apesar de as *Notícias* terem sido escritas independente da *Chronica*, é com esta última que são publicadas, formando então um preâmbulo da história que o padre jesuíta Simão de Vasconcelos gostaria de contar. O primeiro livro da *Chronica da Companhia de Jesus do Estado do Brasil* tem como súpula o seguinte:

¹³² Idem.

¹³³ Idem. p. 111.

¹³⁴ HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do Paraíso*.

"Contém a eleição, principio da vida, viagem e chegada ao Brasil do Padre Manuel da Nóbrega: os fundamentos da conversão das almas, que nele lançou por si, e por seus companheiros, desde o ano de 1549 até o de 1555, com os princípios da fundação do colégio da Bahia, S. Vicente, casas do Espírito Santo, Pernambuco, e Porto Seguro: e os fins bem-assombrados dos servos de Deus Salvador Rodrigues, Leonardo Nunes, Pedro Correa, João de Sousa, Domingos Pecorela e João Aspilcueta Navarro" ¹³⁵.

Segundo Carlos Camenietzki, essa crônica foi construída no intuito de engrandecer a imagem de Manuel da Nóbrega da mesma forma que a *Relação da Província de Malavar e das Índias Orientais*, escrita por Jacinto de Magistris em 1661, fazia com São Francisco Xavier: "ambos começam com uma descrição da geografia, do clima, das gentes e dos costumes locais; ambos foram feitos para enaltecer os trabalhos da Companhia em suas missões pelo mundo" ¹³⁶. Todos os críticos da *Chronica* dizem que a principal personagem é Manuel da Nóbrega, contudo devemos levar em consideração que acima de Nóbrega está a própria Companhia de Jesus como uma personagem que tem sua vida narrada pelo padre Vasconcelos. Chamamos atenção para isto porque as primeiras linhas desta crônica falam exatamente da Ordem. Dão notícia de sua criação em 1540, afirmando que ela tinha se mantido sempre no Velho Mundo (expressão do próprio Vasconcelos). E que os jesuítas, protegem a Europa, Ásia e África, mas como havia um mundo inteiro de almas a conquistar, eles não deveriam abster-se desta missão por mais que a região fosse remota ou desacomodada. Por fim, em 1549, com aprovação do rei Dom João III, "que desejava mais a conversão das almas, que a dilatação de seu império" ¹³⁷, os jesuítas passaram as terras da América.

Podemos lembrar ainda que é próprio da produção cristã sobre a História englobar os eventos em uma cadeia de elementos que se intercalam desde a Criação.

¹³⁵ VASCONCELOS, S. *Op.cit.* CCJ, I, p.169.

¹³⁶ CAMENIETZKI, C. Z. *Op.cit.* p.123.

¹³⁷ VASCONCELOS, S. *Op.cit.* CCJ, I, §3, p. 170.

Para toda produção cristã a História se inicia com a criação de Adão e Eva e se encaixa numa linha contínua até o presente que o narrador fala. Vasconcelos não escapa deste modelo. Também inicia sua crônica a partir da criação, e consegue manter uma linha coerente até a fundação da Companhia de Jesus e a descoberta da América.

Vasconcelos então começa a narrar as ações dos grandes varões da Companhia de Jesus. Primeiro o Padre Mestre Simão Rodrigues, que escrevera a Crônica da Companhia do Reino de Portugal e era o atual chefe da Ordem em Portugal; depois Santo Ignácio de Loyola, o patriarca da Companhia de Jesus; e em seguida, São Francisco Xavier, o "apóstolo das Índias". Ele então termina com Manuel da Nóbrega. A progressão é óbvia. E a intenção também. Ao falar desses três padres, dos quais dois foram santificados pela Igreja, de seus feitos em Portugal pela Companhia, Simão e Loyola, e nas Índias, Xavier, Vasconcelos pretende abrir caminho para poder falar dos feitos de Nóbrega na província do Brasil, comparando-as diretamente aos feitos dos outros padres em outros lugares onde a Ordem de Cristo atua. "E segundo isto, não haverá que espantar, se toda a vida, e costumes deste, que assim foi eleito para fim tão alto, saírem tais, quais necessita empresa tão grande" ¹³⁸.

Ele conta a história familiar de Nóbrega. Nascido de pais pobres e virtuosos, "primeiro fundamento dos bons", criado no santo temor e amor de Deus. Estudou na Universidade de Coimbra, depois na Universidade de Salamanca, mas terminou por graduar-se em Coimbra como bacharel em Letras, tarefa útil para ajudar seu pai que era desembargador e o tio que era chanceler. Concorreu a uma vaga na Universidade de Coimbra, mas foi recusado e depois passou a dedicar-se à Companhia de Jesus, entrando no colégio em 1544. Tornado religioso, "não se pode facilmente explicar o zelo que começou a ferver em seu peito para cousas de Deus" ¹³⁹. Segundo o padre,

¹³⁸ Idem. CCJ, I, §8, p. 173.

¹³⁹ Idem. CCJ, I, § 10, p. 174.

Nóbrega "suava, cansava, não dormia, por ajudar qualquer necessitado, no espírito ou no corpo" ¹⁴⁰ e ainda era gago.

"Não cabia em um só colégio, em uma só cidade zelo tão grade. Saía com licença dos superiores a desafogar em missões por diversas partes do Reino, ainda dos de Galiza, e Castela, à maneira de um Santo Inácio, e de um Santo Xavier. Partia de Coimbra com um bordão na mão, e Breviário pendurado no braço" ¹⁴¹. E considerando estes lugares muito numerosos, Vasconcelos se detém apenas naqueles em que surgiram provas que desafiaram o espírito do padre Manuel da Nóbrega. Por causa deste histórico foi que o padre Mestre Simão Rodrigues escolheu Nóbrega para cuidar da empresa do Brasil, o que foi aprovado pelo rei D. João e pelo governador do Brasil, Tomé de Souza. Então juntamente com os padres Leonardo Nunes, João de Aspilcueta Navarro, Antônio Pires e os dois irmãos Vicente Rodrigues e Diogo Jácome, partiram para a América, no mesmo navio em que o novo governador geral e o primeiro provedor-mor do Estado, Antônio Cardoso de Barros, além do ouvidor geral Pedro Borges, mais soldados, colonos e degredados, chegando à Bahia nos primeiros dias de abril.

Neste momento de sua *Chronica*, o padre Vasconcelos se detém falando um pouco sobre a geografia da Bahia, sobre seu descobridor, Cristovão Jacques, um francês, e seu primeiro povoador, Francisco Pereira Coutinho, até concluir dizendo: "É a Bahia a cabeça do Brasil, e é este na compostura, o modo de um gigante grande" ¹⁴². Conta ainda os casos de Diogo Álvares e seu naufrágio, a vida entre os índios e o casamento com a índia Paraguaçu; e da primeira missa que estes religiosos celebraram na América, comentando o quão raro isto costumava ser nas terras brasílicas. Ele trata, logo após, de como os padres aprenderam o idioma brasílico e que o fizeram para poder mais facilmente converter aquelas almas à fé salvadora do Cristianismo católico: "se

¹⁴⁰ Idem. CCJ, I, § 10, p.175.

¹⁴¹ Idem. CCJ, I, § 13, p. 177.

¹⁴² Idem. CCJ, I, § 32, p.190.

bem, poucos dias andados, começaram a conhecer, que a dificuldade da conversão era grande, e não menor o perigo dela; porque estava esta gente bravia, e arraigada em seus costumes bárbaros" ¹⁴³. Conta Vasconcelos que todos os dias os padres corriam as aldeias, adentrando o sertão, saudando-os, curando os doentes e os ajudando da forma que podiam. Aos poucos os índios começaram a confiar nos padres, contudo a cada passo que esses davam em relação à salvação da alma dos índios, mais festas, vinhos e carnes dos inimigos – que ele comenta que nenhuma outra carne era tão cara aos selvagens – se apresentavam aos índios. Apesar disso, afirma Vasconcelos que os jesuítas jamais desistiriam: "que faremos? Diziam: Cegar-nos-emos? Taparemos os ouvidos e bocas? Seremos como consentidores de tão enorme ofensa de Deus cada dia? Para que queremos as vidas?" ¹⁴⁴.

Fala também da fundação da cidade de São Salvador e da edificação da igreja de Nossa Senhora da Ajuda, "a primeira que no Brasil teve a Companhia" ¹⁴⁵, e das primeiras complicações entre os colonos e os jesuítas sobre a forma de lidar com os negros da terra. Afirma Vasconcelos que os portugueses não eram contra a conversão do gentio, todavia acreditavam os mesmos que o comércio e o resgate dos índios era um remédio para os problemas que eles viviam naquelas terras. A intervenção do governador geral Tomé de Souza se fez necessária para impedir que os colonos tomassem as aldeias que os padres tinham conquistado para si.

Depois de tratar da Bahia, Simão de Vasconcelos fala de quando Manuel da Nóbrega passa à capitania de São Vicente, porque "havia grande desamparo da doutrina cristã" ¹⁴⁶, mesmo tendo ela sido visitada por padres castelhanos da ordem de São

¹⁴³ Idem. CCJ, I, § 48, p. 198.

¹⁴⁴ Idem. CCJ, I, § 51, p. 200. Para ver mais sobre esta melancolia: PORTO, Maria Emilia. Fragmentos de melancolia nas cartas jesuíticas. In: *Café Filosófico*. Natal: DeFIL, 2003. Disponível em: <http://www.cafefilosofico.ufrn.br/arquivo.htm>, consultado em 02/08/07.

¹⁴⁵ Idem. CCJ, I, § 46, p. 198.

¹⁴⁶ Idem. CCJ, I, § 57, p.204.

Francisco. Neste caso, explica Vasconcelos, que os motivos temporais para conquistar este território estavam também muito atrelados aos motivos espirituais, chega nosso cronista até a dizer que uma depende "do esforço e braço dos soldados", que apesar de não serem em grande número acompanharam Nóbrega, e do "esforço e braço de Deus"¹⁴⁷. Vasconcelos então descreve a capitania, diz que seus moradores portugueses vivem como índios e conta de seu fundador Martim Afonso de Souza, que fora governador da Índia, e seu irmão Pero Lopes de Souza. Conta também que Martim Afonso de Souza tomou posse de todo o sul do atual Brasil, chegando a demarcar o Estado até o rio da Prata.

Expõe ele que para acudir estes portugueses e os índios, o padre Leonardo Nunes abriu um colégio no Brasil, e começou a receber noviços que já sabiam falar a língua dos índios ou que tinham alguma propensão para aprendê-la. Os primeiros noviços da Companhia de Jesus foram Pedro Correa e Manuel de Chaves, depois alguns europeus e mestiços, entre estes Vasconcelos destaca Leonardo do Vale e Gaspar Lourenço. E todos estes, segundo nosso cronista, tornaram-se grandes sujeitos da conversão dos índios.

Contudo, apesar de tantas ações, a casa da Companhia de Jesus continuava em grande pobreza. Reclamava o padre das roupas que eram obrigados a usar, da labuta diária que eram obrigados a enfrentar para conseguir o próprio sustento, desviando suas energias de sua verdadeira tarefa: salvar almas. Simão de Vasconcelos explica, então, que é por isso que os padres se utilizam do trabalho dos índios, todavia não sem ressaltar que este trabalho é o único que mantém o gentio livre, porque se não trabalhassem para os padres, tornar-se-ão com certeza escravos dos colonos. E que por isso levantaram um seminário na Bahia, onde criavam meninos índios e mestiços da

¹⁴⁷ Idem. CCJ, I, § 60, p.205.

terra que aprendiam a ler, escrever e contar, além das coisas da fé.

Depois disso, Vasconcelos fala da chegada dos jesuítas à Capitania de Pernambuco, descrevendo-a e dizendo que fora doada a Duarte Coelho na mesma ocasião que São Vicente passara a Martim Afonso de Souza. Diz o cronista que Duarte Coelho chegou a suas terras em março de 1530, quando abriu caminho pela mata e fincou seu povoado no lugar mais alto da região, o sítio que se tornaria a vila de Olinda. Diz ele que Nóbrega chegou à capitania em 1551, e começou primeiramente a dar lugar aos portugueses pregando o Evangelho, para só depois dedicar-se ao gentio.

"Tinha para si o Padre Nóbrega, que todo o espírito dos missionários do Brasil se devia reduzir a dois pontos, mortificação, e obediência" ¹⁴⁸. Vasconcelos ainda chega a afirmar que os índios exigiam a presença dos jesuítas, pedindo que explicassem a palavra de Deus. Contudo ele explica que não existem jesuítas o bastante para "tão grande seara" ¹⁴⁹. Ele diz que a chegada do bispo Pedro Fernandes Sardinha, que trouxe sacerdotes, cônegos e dignidades, "para formar sua Sé e igreja catedral" ¹⁵⁰, vem a ajudar nesta árdua tarefa. Simão de Vasconcelos então narra os milagres atribuídos por ele a Nóbrega, tal como a cura de uma peste que açoitava os índios batizados.

O jesuíta termina o segundo livro contando o ano de 1553, quando Nóbrega deixa Salvador e vai a São Vicente, pretendendo cuidar de toda a costa sul do Brasil. Viajou junto com o Governador-geral Tomé de Souza e chegando ao Rio de Janeiro já soube que os colonos estavam em guerra com os indígenas. Narra Vasconcelos a história de João Ramalho, "homem rico na terra, mas infame nos vícios, amancebado público, por quase quarenta anos, e de ordinário por essa causa excomungado" ¹⁵¹ e que foi somente diante de Manoel da Nóbrega que o colono sentiu alguma vergonha de seus

¹⁴⁸ Idem. CCJ, I, § 82, p.215.

¹⁴⁹ Idem. CCJ, II, § 112, p. 233.

¹⁵⁰ Idem. CCJ, II, § 114, p. 234.

¹⁵¹ Idem. CCJ, II, § 126, p. 241.

atos. Explica ainda, Vasconcelos que a presença de mestiços, filhos de índias, entre os expedicionários, aplaudida por Nóbrega, se dá porque o grande impedimento para a salvação das almas dos índios era a língua. Estes mestiços podiam comunicar com destreza o Evangelho aos seus pares. De São Vicente, a influência de Nóbrega alcançou os sertões do Paraguai, entre os Carijós, e grande número de povoações portuguesas que se levantavam, como São Paulo de Piratininga, onde foi fundador do Colégio que reunia os índios de diversas aldeias, e Santo Amaro. A fundação do Colégio, segundo Vasconcelos, teve três razões principais: primeiro, o número de portugueses que viviam ali, que facilitaria o cuidado das almas; em segundo lugar, a reunião dos índios facilitaria seu cuidado; e, em terceiro, o tamanho do Brasil fazia necessário um posto aquela altura para “acudir as necessidades daquelas partes”. Nóbrega também instituiu a Confraria do Menino Jesus, que abrangia toda capitania, abrigando os órfãos e meninos índios visando torná-los “obreiros da vinha do Senhor”.

O terceiro livro da Crônica começa com a notícia de uma peste ocorrida no ano de 1563, na Bahia, e que não teria permitido que o trabalho de evangelização que os jesuítas se propunham continuasse. Explica Vasconcelos que muitos dos convertidos pelo batismo logo morriam e, portanto, seu primeiro sacramento era logo o último. Cabia aos padres apenas ajudar o bem morrer dos índios, cuidando-lhes que a alma tivesse uma boa instância. Relata a chegada dos padres Quirício Caxa, que viria a ser o novo professor de Gramática do Colégio da Bahia, os irmãos Baltasar Álvares, Sebastião de Pina, que participariam da conversão do gentio, e Luís Carvalho, que vinha doente aproveitar os ares do Brasil. Mostra ainda em São Vicente o ataque constante dos índios Tamoios, que Nóbrega dizia ser um castigo divino porque os próprios portugueses quebraram as pazes que tinham tão duramente conquistado com os indígenas, principalmente entregando Tamoios para que seus inimigos os comessem.

Estes ataques, diz Vasconcelos, só se encerram quando José de Anchieta, “bem conhecido e respeitado já até então entre os índios”¹⁵², intervém e consegue novamente estabelecer a paz entre os cristãos e os bárbaros índios, não sem que antes ocorresse uma guerra entre os portugueses e os índios. É interessante notar que na narração desta guerra, que ele promete transformar em poesia, a participação de Deus lembra muito a dos deuses gregos durante a *Iliada*. Deus começa a guerra apoiando os índios. Contudo quando o conflito avança, Deus passa para o lado dos portugueses¹⁵³.

Depois Vasconcelos não consegue deixar de dizer que a tarefa que ele e seus companheiros fazem é a maior prova que um homem pode passar nesta terra. Ele diz o seguinte:

“Não sei, que maior prova podia fazer o Céu em uma alma muito mimosa sua, que de propósito quisesse lavar para si, que a que fez com o nosso José. Não é um espetáculo de Deus, dos Anjos, e dos homens, ver um mancebo na flor da idade, de 30 anos ainda não cabais, no mor vigor da natureza, e quando a carne, e sangue mais senhoreia, metido em terra bárbara, entre homens feras, entre mulheres nuas, ele consigo, só, sem quem pudessem notar-lhe os excessos, com combates contínuos, e quase necessários, de olhos, de ouvidos, da carne, dos homens, do diabo, e do próprio inferno? Não sei em que Ur Caldeorum podia ser mais apurado um Abraão, nem em que terra Hus um Job! Ai do só (diz o Espírito Santo) porque se cair não tem quem o levante. Aqui um cristão só, um religioso só, entre tantas ocasiões de pecado, e morte, onde quem o anime, ou comunique Sacramento algum? O certo é que a não ser José, ao apartar do companheiro se lhe apartaria o coração, e tremeria de pés, e mãos outro qualquer homem. Entregaram-se muitos às Tebaidas, aos ermos, aos desertos: nestes porém, se eram sós, não eram tão mal acompanhados: porém José fica só em deserto, e fica acompanhado de gente péssima, de sua infidelidade, de sua inconstância, e de sua crueldade. É só no meio de um povo bárbaro, e deu uma babilônia”¹⁵⁴.

Após este momento na *Chronica*, Simão de Vasconcelos se detém no problema da escravização dos índios que cortava o coração dos padres, pois frustrava o trabalho

¹⁵² Idem. CCJ, III, § 5, p. 84.

¹⁵³ Idem. CCJ, III.

¹⁵⁴ Idem. CCJ, III, §19, p. 92.

dos evangelizadores para transformar o gentio da terra em bons e verdadeiros cristãos. Mas, mesmo assim, não perdiam as esperanças os “obreiros do Senhor” e tornavam a penetrar nas matas em busca de índios fugidios e de novas tribos. Nos parágrafos posteriores ¹⁵⁵, ele começa a tratar de quando é legítima a escravização indígena e quando não é. O padre explica que os índios poderiam ser escravos, segundo a Mesa de Consciência, se o pai vendesse o próprio filho como escravo ou se o escravo vendesse a si mesmo, contudo raramente se achava um índio que vendesse a si mesmo ou vendesse um filho seu: “nem suas necessidades são tais, que se não possam remediar sem semelhante rigor de vendas, contarias a liberdade natural, tão estimada deles, e de todos os homens” ¹⁵⁶.

Outra forma que transformava os índios em escravos, e que por isso despovoava os aldeamentos que os jesuítas organizavam, foi a sentença promulgada contra os índios Caetés, que definia que todos eram escravos e toda sua descendência. Como na Bahia, a maior parte dos índios que estavam sob proteção da Igreja era caeté, “despovoavam-se as aldeias de todo”. Segundo Vasconcelos, o governador-geral, percebendo este problema, moderou a sentença e definiu que aqueles que estivessem ligados às igrejas não deveriam ser escravizados. Porém, esta limitação raramente era obedecida, o que acabou por fazer com que a lei sobre os Caetés fosse revogada.

Finalmente, no parágrafo 44, do III Livro, Vasconcelos trata da “Guerra Justa”. Segundo o padre, “el-Rei D. Filipe Segundo em 11 de novembro de 1595, revogando-se todas as leis de seus antecessores, mandou que somente fossem cativos os que fossem tomados em guerra justa, feita por real provisão assinada por ele, e de outra maneira não” ¹⁵⁷. E que o mesmo rei, em 1609, define que o gentio que fosse batizado não poderia mais ser escravizado. Apesar de muitos embargos, a lei foi posta em execução

¹⁵⁵ A partir do parágrafo 41, do III Livro.

¹⁵⁶ VASCONCELOS, S. *Op. Cit.* CCJ, III, §42, p. 103.

¹⁵⁷ Idem. CCJ, III, § 44, p. 104.

na cidade da Bahia e, não obstante inúmeras tentativas de revogá-la, em 31 de março de 1640, Filipe IV definiu que nenhum índio, fosse batizado ou infiel, poderia ser posto em cativeiro ou servidão, nem poderia ser privado de seus bens, filhos ou esposa, para tanto, estabeleceu também penas rigorosas para quem descumprisse suas determinações.

Em seguida, Vasconcelos enumera o número de soldados de Cristo que havia na província do Brasil, citando 10 padres e 15 irmãos na Bahia, 18 em São Vicente e no colégio em Piratininga, 5 em Ilhéus, 2 em Porto Seguro e o mesmo número em Pernambuco. Trata sobre a passagem de Nóbrega por Ilhéus, sua estadia no Espírito Santo e de sua participação na guerra contra os Tamoios, no Rio de Janeiro, empreendida por Estácio de Sá e por fim do trabalho de Nóbrega em São Vicente, apoiado pelo sobrinho do Governador geral, Mem de Sá. Discorre também sobre a edificação da cidade do Rio de Janeiro, por ordem de Dom Sebastião, e da participação dos padres Nóbrega e Anchieta na fundação de um colégio da Companhia nesta nova cidade, apaziguando os Tamoios.

O último livro da *Chronica da Companhia de Jesus* se inicia no ano de 1569, e conta a história do martírio de 40 membros da Companhia de Jesus, além de uma súpula da vida de Inácio de Azevedo e seus companheiros e, principalmente, a morte do padre Manuel da Nóbrega. Outro elemento de que trata Vasconcelos nesse livro, mas que ele não é citado na Suma que abre o capítulo, é sua percepção de que o povoamento da América portuguesa era uma empresa intimamente ligada ao salvamento do gentio americano realizado pelo padre Inácio de Azevedo:

“Os religiosos de nossos colégios, parecem queriam despovoá-los; os estudantes seculares, seus estudos; os oficiais suas tendas e pátrias, a fim de serem recebidos, e irem-se com ele à empresa das almas: até famílias inteiras se ofereciam a passar à sua sombra e povoar a terra: e o que mais é, que para todas estas cousas se mostrava pronto o favor, e liberdade real do sereníssimo rei D.

Sebastião, a quem foi grata sua chegada, e santos intentos”¹⁵⁸.

A partir daí, Vasconcelos se dedica a narrar a viagem feita pelo padre Azevedo a Roma e depois seu retorno a Portugal, onde o padre jesuíta se recolhe em um lugar distante da cidade e mantém-se como um ermitão, já que, como explica Vasconcelos, “a solidão foi sempre mãe de bons espíritos”¹⁵⁹. O padre também expõe como Azevedo reuniu uma congregação em torno de si, com mais de 100 homens, fundando um mosteiro no campo em que ele viveu como ermitão. Vasconcelos descreve todo o espaço em que aqueles padres e noviços viviam.

Em 1570, Azevedo abandonou “o seu Val de Rosal, que pela solidão do lugar, e largo uso de cinco meses, lhes parecia já o paraíso”¹⁶⁰ e retornou ao Brasil com o novo governador, Dom Luís de Vasconcelos, e mais 39 soldados de Cristo. Informa o cronista que estavam divididos em dois navios, 20 padres iam com o governador, e mais 20 na nau que levava órfãs para se casarem com os bons cristãos do Brasil por ordem do rei Dom Sebastião. Vasconcelos ainda explica que os padres ficaram responsáveis pela manutenção das naus, se dedicando aos ofícios da humildade e da caridade limpando e cozinhando para todos. A viagem não foi nada tranqüila, sobretudo na passagem entre as ilhas Canárias e a Guiné por causa do clima (tormentas seguidas) e dos corsários. Narra nosso cronista que no dia 15 de julho do ano que Azevedo partiu, os navios que ele e os outros padres estavam foi atacado por piratas franceses e levado a pique às margens da ilha de Palma, “cujas praias foram lavadas com ondas de sangue”. Apenas foi salvo do incidente o irmão João Sanches, que servia como cozinheiro de sua nau, e não tinha mais de 14 anos: foi feito prisioneiro pelos franceses, mas morreu no cárcere, pois lhe faltou ânimo para continuar, completando os 40 mártires, pois segundo Vasconcelos, 40 seria um número sagrado.

¹⁵⁸ Idem. CCJ, IV, § 4, p. 152-153.

¹⁵⁹ Idem. § 8, p. 154.

¹⁶⁰ Idem. § 17, p. 157.

A partir deste instante, no Livro Quatro, Vasconcelos parte para levantar a biografia do padre Inácio de Azevedo e, depois, faz o levantamento dos 40 membros da Companhia que foram lançados nas águas frias e escuras do Atlântico. Por fim, termina a crônica falando de como Manuel da Nóbrega morreu, consumido por enfermidades. E conclui o livro fazendo um elogio ao Nóbrega. Diz ele do amor ao próximo que era insigne no padre, dos lugares que ele freqüentou com um bordão e um breviário, fala dos trabalhos que o jesuíta sofreu, que perigos enfrentou, com índios e portugueses contrários, para salvar almas perdidas na lascívia dos bárbaros.

A narrativa se encaixa cada vez mais no estilo de uma epopéia em prosa, comum no século XVII¹⁶¹, pois a epopéia pode ser classificada no período como uma estória que oscilava entre o verdadeiro, característica central das Histórias, e o falso, que pertencia à gama das fábulas. Simão de Vasconcelos escreve oscilando da mesma forma: cabe dentro de sua Crônica tanto a verdade histórica, os fatos observados por ele mesmo, quanto aqueles que colheu de outros observadores, estórias que ele ouviu de terceiros, sobre fatos históricos e sobre criaturas fabulosas que viviam nas florestas que não teve acesso. Vasconcelos utiliza o método de produzir uma história que se espelhava nos historiadores clássicos e não via diferença entre o testemunho do documento, o testemunho ocular e “aquilo que se ouviu falar”. O jesuíta também balança do romance à épica, apesar de na época não poder ser classificado em nenhum desses estilos. Diz Adma Muhana que a poesia épica e o romance imitam¹⁶² uma ação ilustre, que é narrada pelo poeta, mas sem usar a música, a elocução ou um cenário, trata-se da construção de uma realidade baseada somente nas palavras e que seria feita

¹⁶¹ MUHANA, Adma. *A epopéia em prosa seiscentista: uma definição de gênero*. São Paulo: Unesp, 1997.

¹⁶² Para Aristóteles a principal função da poesia é a *mimese*, isto é, recriar a realidade, o mundo, a história, a ação através da palavra, do verso, do *logos*, quando esta imita o mundo ao descrevê-lo. Tal idéia é baseada na Poética do escritor grego que a poesia seiscentista vai, nas palavras de Muhana, não se submeter, mas não poderá abdicar do conhecimento que o filósofo grego disporá.

individualmente por cada leitor. Apesar de não nos opormos às idéias de Muhana para boa parte da produção textual do século XVII, na produção jesuíta temos um elemento a acrescentar que modifica o público que reconstruirá aquela realidade: as crônicas jesuítas faziam parte do processo civilizador em que a Companhia estava inserida, portanto lê-las fazia parte da educação pelo qual passavam os noviços.

Antiguidades Modernas

Qualquer coisa que eu tentava escrever
me saía em verso.
Ovídio

As crônicas e a retórica jesuítica têm um papel muito ativo nos Descobrimentos de novos mundos e no processo de colonização e ocupação dos espaços, ao contrário do que se pode imaginar. Elas, primeiramente, como todas as letras durante a Idade Moderna, emanavam do próprio rei ¹⁶³. Era o rei que criava o ambiente para que elas surgissem, mantendo os colégios e universidades, e também, sob sua proteção e seu selo, q eles eram divulgados. Mas, mormente, faziam parte do processo que visava fortalecer o poder real no Estado absolutista, uma vez que nenhum autor “depõe sua condição de súdito de um príncipe católico e de membro de um corpo político de um reino que a Igreja propõe como sombra de um futuro” ¹⁶⁴, afinal os reinos ibéricos herdaram a Terra.

Neste caso, o ato de (d)escrever um lugar, imitá-lo pela poesia ¹⁶⁵, é como os portugueses tomavam posse do espaço para o seu rei. Não a posse jurídica e física, claro, mas a posse imaginária daquele espaço. Pois, seguindo as idéias de Michel de Certeau, em seu *A invenção do Cotidiano*, para que determinado espaço pertença a um grupo, aquele grupo precisa formular um controle imaginário sobre ele para poder identificá-lo. Esta posse se dá então a partir do reconhecimento dos limites que aquele espaço tem, seja através de um passeio dado pelo lugar (as expedições exploratórias dos

¹⁶³ JAIME, Iuri Pereira. *Um elogio lírico: o Lampadário de Cristal de Jerônimo Baía*. Campinas: Unicamp/ Instituto de Estudos da Linguagem, 2005 (Dissertação de Mestrado). Disponível em <http://libdigi.unicamp.br/document/?code=vtls000373076>, consultado em 15/05/2007.

¹⁶⁴ Idem. p. 5.

¹⁶⁵ ARISTÓTELES, *op.cit.*

primeiros anos da colonização) ou através da descrição que alguém faz daquele espaço, descrição essa que permita imaginar a paisagem daquele espaço, sua geografia, flora, fauna e população. Uma percepção da natureza é aqui realmente distinta da forma como ela é percebida pelo Medieval. Assim, funda-se um entendimento absolutamente moderno do espaço que aparece na crônica moderna ¹⁶⁶. O homem moderno tem uma nova sensibilidade sobre o espaço, causado pelas Descobertas, e esta nova sensibilidade força uma transformação interna também na Europa, que permite que as Descobertas ocorram, ou seja, a crônica constrói o espaço americano para a Europa, e reconstrói o espaço europeu para o próprio europeu que agora aprendeu a enxergar com novos olhos: “antes da descoberta, temos a invenção daquilo que é possível descobrir” ¹⁶⁷.

A crônica, e a jesuítica em especial, funciona do seguinte modo: garante uma História para aquele território, garantindo a existência dele perante o Tempo, inventando-o perante o Tempo; e garante também uma Geografia, dando consistência física, inventando-lhe um espaço, para os sonhos ibéricos e também católicos de expansão ¹⁶⁸. Além disso, Fernando de La Flor explica que o poder simbólico sobre uma determinada região é construído através das crônicas que envolvem o espaço em torno dos símbolos da palavra escrita e ele também lembra que a palavra tem grande lugar como instrumento evangelizador dos jesuítas ¹⁶⁹.

“Acrescente-se a isso que o registro da *paisagem* simboliza, para o homem, o encontro experimental com a natureza. A forma de descrevê-la se faz com o domínio de sinais

¹⁶⁶ RODRIGUES, Antônio E. M. Saber, cultura e modernidade: um ensaio sobre a produção do conhecimento no Renascimento europeu. IN: FALCON, F. RODRIGUES, A. *Tempos modernos: ensaios de história cultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000. p. 49-126.

¹⁶⁷ RODRIGUES, Antônio E. M. O ato de descobrir ou a fundação de um ‘novo mundo’. IN: FALCON, F. RODRIGUES, A. *Tempos modernos: ensaios de história cultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000. p. 191.

¹⁶⁸ Sobre a relação entre a expansão da coroa e da Igreja, ver: LIMA, Carlos; BENTHIEN, Rafael. Prudência, incorporação e bom governo: o governo misto dos antigos e suas releituras nos impérios ibéricos (o padre Cavazzi de Montecúcolo e Angola). Disponível em, <http://people.ufpr.br/~andreadore/CarlosLima&RafaelBenthien.pdf>, consultado em 23/01/07.

¹⁶⁹ DE LA FLOR, Fernando Rodríguez. Barroco: Representación e ideología em el mundo hispánico (158-1680). Madrid: Cátedra, 2002.

que asseguram a permanência do homem no mundo, levando-o a contemplar a natureza por meio da magia, da astrologia, da lógica e da filosofia. O sentido do *natural* é estabelecido pelas conclusões do olhar que cria, por intermédio da idéia, o mundo, classificando-o para melhor compreendê-lo”¹⁷⁰.

Para criar essa geografia experimental e imaginária a experiência se associa nas crônicas seiscentistas, à fantasia, tornando possível falar do maravilhoso e do impossível como algo palpável e encontrável. Sendo um escritor do fim do Renascimento e ibérico, Simão de Vasconcelos utiliza *topoi* bem específicos do tempo com que ele se identifica e de sua própria Companhia para que suas visões e experiências possam ser compartilhadas com garantia de “ausência de erro”, como diz Antônio Rodrigues. Isto promove um aprimoramento das formas de explicação dos fenômenos observados pelos cronistas para uma forma que tornasse clara a comunicação.

Para que esta clareza textual acontecesse, explica Fernando Torres-Londoño que todos os jesuítas escreviam dentro de um mesmo padrão. Eles se submetiam à censura institucional que Foucault explica no seu *A ordem do discurso*. Para Michel Foucault a instituição é um dos grandes controladores do discurso. Ao lado do autor, ela pode definir aquilo que será dito e, principalmente, o que não será dito. As interdições e as exclusões são definidas por elas, mas também são elas que mantêm o discurso circulando na sociedade. Se o autor quer, então, ver seu discurso circulando na sociedade, precisa adequar seu ato de escrever à instituição que ele pretende que o “proteja”. E como os jesuítas têm um plano muito específico para a América, a produção de Vasconcelos deve servir também para os propósitos da Companhia.

Falando especificamente dos jesuítas, estes escreviam sempre sobre os mesmos temas e usando as mesmas técnicas discursivas, retóricas, estilísticas e oratórias: não

¹⁷⁰ RODRIGUES, Antônio E. M. *Op.cit.* p. 56.

corriam o risco de utilizar expressões que os outros padres e noviços não conseguiriam identificar. Estas expressões passavam pelo crivo do Tribunal do Santo Ofício, e apenas depois eram “aprovadas para uso coletivo”. Sendo assim não precisamos nos preocupar, no caso dos jesuítas, na inventividade de seus autores. Os jesuítas não estavam autorizados a criar expressões ou utilizar referências de uma forma que não fosse comum à toda Companhia. Pensar um jesuíta, quando falamos de retórica e produção textual, é o mesmo que pensar todos eles de uma única vez.

Além disso, eles também se submetiam à censura que seu público leitor impunha, podemos chamar assim. Jaime explica que nos séculos XVI e XVII inúmeros manuais para produção poética criticavam o uso demasiado de metáforas, por exemplo, que prejudicavam o entendimento claro e direto do texto. Para estes, prezava-se a legibilidade do poema antes que seu rebuscamento, mas não sem avisar que a inexistência dessas referências e suas funções figurativas criam um estilo desleixado e frouxo, enquanto o excesso aponta a turgidez. Com isso, reforça-se a idéia de que as referências que são utilizadas pelo padre jesuíta Simão de Vasconcelos são referências compreensíveis por qualquer um que vivesse no período em que ele viveu. Destarte entender como ele descreve os espaços nos dá acesso ao modo seiscentista de ver os espaços.

Antônio Rodrigues ainda explica que esta forma de escrever começa no século XIII, quando os homens modernos se tornam menos religiosos, mesmo na Ibéria, e as ações humanas passam a ser o centro do mundo. É através dos sentidos humanos que a realidade vai se construir a partir de então. Concebe-se, assim, um novo olhar sobre o espaço, que se vincula ao olhar tridimensional do homem, à sua perspectiva e ao seu ambiente social. “Com isso, o elo entre o homem e a natureza se simplifica numa

humanização da natureza”¹⁷¹. Desse modo, tudo vai tomar como modelo o próprio homem, tudo se assemelha, e o conhecimento assim vai se dar sempre por aproximação, e os espaços se tornaram mais ou menos parecidos com as regiões da própria Europa.

No caso, Vasconcelos utilizava referências à Antigüidade Clássica, greco-romana e também judaico-cristã, para criar este espaço que pudesse ser imaginado por seus leitores europeus. Preocupado em ser fidedigno, ele tenta, através das referências à poesia de Ovídio e Virgílio, ou à história tanto em Heródoto, como em Políbio e Plutarco, às tragédias clássicas de Eurípides e aos discursos de Quintiliano e Cícero – os quais todos faziam parte da formação de um padre jesuíta – imitar com sua pena, da melhor forma, a realidade que ele observava. Porém, atenta Iuri Jaime que no Renascimento não existe imitação dos antigos, para ele “a imitação traz consigo a idéia de ação servil, imprópria a nobres que se pretendem os melhores do reino”¹⁷², a posição dos homens modernos sobre a Antigüidade poderia ser caracterizada muito mais como uma emulação que traz uma idéia muito maior de concorrência, motivada não por uma oposição, mas pela admiração. “Quem emula observa uma matriz e trabalha sobre ela com pretensões de superá-la”¹⁷³.

Um exemplo de como isso se dá esta na *Crônica da Companhia de Jesus*, em sua Introdução, na qual Simão de Vasconcelos, afirma que:

“*Hei de escrever a heróica missão, que empreenderam os Filhos da Companhia, a fim de conquistar o poder do inferno, senhoreado por seis mil e tantos anos do vasto Império da Gentilidade Brasília. Hei de contar os feitos ilustres destes Religiosos Varões, as regiões que descobriram, as campanhas que talarão, as empresas que acometeram, as vitórias que alcançaram, as nações que sujeitaram, e a reputação que adquiriram as armas espirituais Portuguesas do Esquadrão, ou Companhia de Jesus*” (grifos nossos)¹⁷⁴.

¹⁷¹ Idem. p. 67.

¹⁷² JAIME, I. *Op.cit.* p. 09-10.

¹⁷³ Idem. p. 10.

¹⁷⁴ VASCONCELOS, S. *Cronica da Companhia de Jesus*. Introdução, p.49.

Podemos perceber, então, que os objetivos do jesuíta são os mesmos dos historiadores clássicos como Heródoto, Tucídides, Tácito, Plutarco ou Políbio, sempre tentando manter na memória daqueles que virão os fatos e feitos ilustres. Os modelos para construção de sua História são os mesmos modelos que estes historiógrafos utilizavam. Os mesmos modelos e as mesmas técnicas, pois as fontes que os jesuítas utilizam são as mesmas que os clássicos utilizavam. Vasconcelos, para escrever sua crônica, utiliza além de outras crônicas antigas, o relato oral e a observação empírica, tal qual a *História* de Heródoto ou os *Anais* de Tácito. O método de produzir História é o mesmo, apesar da grande influência medieval que nota-se no gosto pelo maravilhoso, pelas bestas e histórias fantásticas que está presente em seu texto ¹⁷⁵.

E estes são os modelos conhecidos através de uma educação humanista que se esmerava pela tradição. Os *topoi* clássicos fazem parte do repertório de todo escritor moderno porque é através da forma de fazer as referências à Antigüidade Clássica que o homem moderno se distingue de seu predecessor, o homem medieval. Antônio Rodrigues diz em um de seus ensaios que mesmo que não houvesse ocorrido um retorno à Antigüidade, a diferenciação entre o Moderno e o Medieval aconteceria, possivelmente sem a mesma universalidade, mas as caracterizações oriundas das mudanças que o próprio Renascimento traria já se mostravam verificáveis, pois desde o século XIII a forma de lidar com a natureza e com o conhecimento, o poder dos reis, a organização política das cidades que se transformariam em principados como Veneza e Gênova e a individualização do sujeito que já começavam a caracterizar um novo homem ,que não era mais aquele da Idade Média. Mas também não uma Idade Média cerceadora das potencialidades humanas por causa do poder da Igreja, e muito menos

¹⁷⁵ SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

uma Idade Média que aprisiona a grandiosa sabedoria antiga, apesar de não conseguir aprisionar-lhe todo potencial.

“O Renascimento é um produto-síntese da observação espaço-temporal das várias experiências históricas do homem na Antigüidade clássica e na Idade Média e terá, por isso, como conseqüência, a construção da tipologia qualificadora do novo homem em oposição ao homem dessas duas eras anteriores, encaminhada pela idéia de explorar, investigar e descobrir, de reencontrar o homem e sua realidade, de superar os modelos e associar a esse novo homem, pela via da comparação, aquilo que a Antigüidade clássica tinha de melhor para atingir a razão imanente, mantendo a idéia da transcendência como projeção do espírito humano”¹⁷⁶.

Muitos autores se dedicaram a este tema. Explica Falcon que o nascimento da Modernidade se dá inclusive quando os homens modernos descobrem a si mesmos como seres históricos, individualmente historicizados, num processo em que o homem sente-se numa nova “experiência de tempo”, cujo movimento é diferente daquele da Idade Média¹⁷⁷. A famosa querela entre os Antigos e Modernos é não mais do que a manifestação da formação de uma consciência história do mundo ocidental sobre si mesmo¹⁷⁸, inexistente até então. Entre os autores que se dedicaram a este tema podemos citar em especial o espanhol José Antonio Maravall, que em seu livro *Antiguos y Modernos*, explica este tema em várias esferas¹⁷⁹, e o alemão Ernst Curtius que também fala sobre esta necessidade de afirmação que os modernos possuem em seu *Literatura Européia e Idade Média Latina*.

Na literatura, Maravall explica que o homem moderno dividiu os autores que antes eram chamados de “antigos” entre os antigos, que pertenciam à Antigüidade, e os

¹⁷⁶ RODRIGUES, Antônio E. M. *Op.cit.* p. 67.

¹⁷⁷ FALCON, Francisco José C. *Moderno e modernidade*. IN: : FALCON, F. RODRIGUES, A. *Tempos modernos: ensaios de história cultural*.

¹⁷⁸ CAVALCANTE, Berenice. Antigos e Modernos: história de uma tradição. In: *Modernas tradições. Percursos da cultura ocidental do século XV ao XVII*. Rio de Janeiro: Access, 2002.

¹⁷⁹ MARAVALL, José Antonio. *Antiguos y modernos: visión de la historia e idea de progreso hasta el Renacimiento*. Madrid: Alianza, 1998. (Historia y geografía).

autores medievais. Nisto se estabeleceu uma relação de valor que enquanto engrandecia os feitos dos homens da Antiguidade, aproximando-os dos homens Modernos – que eram o ápice da História humana – transformava os “homens do meio” em apenas sombras que deveriam se apagadas e esquecidas. Segundo o historiador espanhol, este foi um processo de auto-afirmação: interessava aos homens modernos, sua autoconsciência como um novo tempo. E sendo um novo tempo, eles estavam livres das amarras do velho. Livres da pressão da Igreja Católica, graças à Reforma Protestante; livres do poder do senhor feudal, graças à formação dos Estados Nacionais ¹⁸⁰. Os Modernos, então, queriam mostrar-se diferentes para poder, assim, exigir um tratamento diferenciado daqueles que detinha o poder.

Ernst Curtius diz o mesmo que Maravall, mas acrescenta que a divisão entre Antigos e Modernos tem uma longa história na cultura europeia ocidental. Desde a Antiguidade há uma tentativa de propor uma separação entre os mais velhos e os novos, todavia sem um sentido histórico: o velho e o novo não são ligados a um padrão cronológico. Não há nenhuma consciência de separação entre o presente e o passado para os homens da Idade Antiga e da Idade Média, havia no máximo um sentido daquilo que foi feito primeiro e aquilo que aparecera por último. Segundo Curtius, estes homens viviam num infundável ontem. O Presente só surgiu separando o passado do futuro a partir do século IX, e para registrar esta idéia surge a palavra *modernus* (de *modo*, agora), durante a época de transição de Carlos Magno. Entretanto é entre os séculos XII e XIII que esta diferenciação ganha mais força, uma vez que há uma tripartição da História, que agora inclui apenas os fatos que já aconteceram ¹⁸¹, divididos em Idade

¹⁸⁰ VIANNA, Alexandre Martins. *Individualização e Estado sem modernidade*. Disponível em <http://www.urutagua.uem.br/010/10vianna.htm>, consultado em 15/05/2007.

¹⁸¹ A História na Antiguidade e Idade Média mantém uma tênue linha entre os fatos do presente e do passado. Ver: DOSSE, François. *A história de Homero a Santo Agostinho*. Trad: Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

Antiga, Média e Moderna que garantem exatamente a consciência temporal falada por Maravall, porque passa a existir um tempo com o qual se identificar.

Não obstante, quando Maria Helena Domingues pensa a modernidade para o mundo ibérico, ela não deixa de chamar atenção para o fato de que no mundo português e espanhol há ausência de uma tradição protestante forte que se opusesse ao poder medieval da Igreja Católica. Isto é o que vai permitir que os elementos mais medievais da tradição continuem com uma força inexistente na Europa do norte e caracterizem para o mundo ibérico, uma modernidade bem diferente da modernidade anglo-saxã, por exemplo ¹⁸². Inclusive, como explica Francisco Falcon, em seu ensaio *Moderno e modernidade*, isso permite a criação de alguns “tipos-padrões interpretativos” que criticam se na Ibéria há mesmo algum tipo de Modernidade. Para os críticos da modernidade ibérica o moderno precisa ser caracterizado por seis elementos: secularização (em outras palavras, separação quase ou total da Igreja Católica); crítica científica e racional; progresso; revolução; emancipação (sobretudo no que toca a liberdade de pensamento) e desenvolvimento. Contudo estes críticos não percebem que estas exigências não são realizadas em sua integridade por nenhuma outra nação europeia até a Revolução Francesa e o Século das Luzes. Os críticos à modernidade ibérica atacam as persistências medievais, como se as reminiscências feudais na França não fossem um dos motivos que instigaram a explosão da Revolução. Ou afirmam que os Descobrimentos, apesar de gerarem grandes mudanças pelo contato com o outro, “tende-se a concluir que elas foram ignoradas, marginalizadas, bloqueadas por interesses e mentalidades dominantes hostis” ¹⁸³ às mudanças. Estas mentalidades seriam a Igreja e os Reis Católicos obscurantistas, retrógrados e intolerantes. Há assim,

¹⁸² DOMINGUES, Maria Helena. *O medieval e o moderno no mundo ibérico e ibero-americano*. Disponível em <http://www.cpdoc.fgv.br/revista/arq/222.pdf>, consultado em 23/01/2007

¹⁸³ FALCON, Francisco José C. *Op.cit.*

por parte destes críticos, uma exigência anacrônica de uma postura setecentista, uma modernidade setecentista, para os quinhentos e seiscentos no mundo ibérico.

A modernidade que é construída para a Ibéria será uma modernidade que manterá estreita relação com seu passado medieval, enquanto que para a Inglaterra, Alemanha e Holanda, por exemplo, a situação será diversa. Nela a individualidade perderá espaço, mas a heterogeneidade de idéias será uma faceta importante. Diz Beatriz Domingues que as sociedades ibéricas podem perfeitamente ser consideradas como modernas no sentido de não mais se orientarem pelo “objetivismo filosófico” que havia caracterizado o pensamento antigo e medieval, e sim por uma liberdade de formulações sobre o Novo Mundo que se abria ao redor, o que caracteriza o cerne da atitude moderna, que ao invés de conduzir os ibéricos a romper com a herança medieval, orientou-os no sentido de modernizar tal legado. Em outras palavras, houve uma coexistência do subjetivismo com o objetivismo filosófico, ainda que com a preponderância do primeiro, que define seu *status* de modernidade: a força do segundo, entretanto, denuncia os fortes vínculos com as heranças grega e medieval ¹⁸⁴.

Todavia ainda será, tanto na Modernidade moderna – a que segundo Helena Domingues se caracteriza pela autoridade de qualificar ou desqualificar um outro tempo – quanto naquela chamada de Modernidade Ibérica que o homem moderno buscará sua afirmação. Primeiro como o outro homem, do outro tempo: trata-se basicamente de um conceito que vai envolver temporalidades e historicidades. Historicidade como um conceito de afirmação e reconhecimento de si mesmo como um membro atuante da história em um determinado tempo e espaço. Esta idéia está presente nos jesuítas e em todos os escritores e cronistas dos séculos dos Descobrimentos: eles têm completa certeza que seu tempo é diferenciado dos demais, que eles estão construindo história

¹⁸⁴ DOMINGUES, Beatriz Helena. Algumas considerações sobre a relação entre Modernidade, Barroco e Iluminismo no mundo ibérico. 2001. Disponível em: http://www.la.utexas.edu/paisano/paisano_three/BHDtext.html, consultado em 21/06/2007.

enquanto tentam salvar a alma dos bugres e negros da terra na América, África e Ásia, que eles são outros e, portanto devem ter um tempo só seu.

Simão de Vasconcelos participa desta reivindicação de sua modernidade. Inclui-se na tradição, e a partir daí molda a América para os outros homens modernos que ficaram na Europa. Podemos então dizer, concordando com Maria Helena Domingues¹⁸⁵, que a América já nasce Moderna. E é dentro de moldes clássicos, tal qual o leito de Procusto, usando uma referência clássica, que a moldagem da América ocorre, pois os autores recém modernos vão criar uma linguagem adequada ao novo que, apesar de incluir ainda o bestiário medieval – animais como águias, leões e abelhas, além de salamandras de fogo, unicórnios e grifos – acaba por fazer com que o homem moderno se reconheça como tal e como controlador do mundo ao seu redor.

Quem nos dá as primeiras pistas de como, quais são, e de que forma é esta nova linguagem que utiliza *topoi* antigos, contudo sem fazer referências diretas ao seu uso nas crônicas sobre a América, é Ernst Curtius. Para ele os *topoi* básicos que os homens modernos utilizam são: o Discurso, a História, a Exórdia, a Retórica. É seguindo estes modelos de escrita que os homens medievais teriam adotado uma postura moderna. Já Felix Berrera Salgado, em *La oratoria sagrada en los siglos XVI y XVII: la predicación en la Compañía de Jesús*, no qual trata sobre as pregações dos jesuítas e se atém às figuras que os soldados de Cristo utilizam com maior frequência, dentro dos modelos que Curtius levantou. Metáforas, Alegoria e Símbolos são as figuras de linguagem mais utilizadas e, diz ele, “tienen unos elementos comunes – abstracción y analogia – realizan las mismas funciones – didáctica y estética -, y solo se diferencian en la intensidad de la transposición”¹⁸⁶. Mesmo não sendo estas figuras de linguagem específicas à Companhia de Jesus e sim aos quinhentos e seiscentos como deixa claro Iuri Pereira

¹⁸⁵ DOMINGUES, Maria Helena. *Op.cit.*

¹⁸⁶ SALGADO, Félix Berrero. *La oratoria sagrada en los siglos XVI y XVII: la predicación en la Compañía de Jesús*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 2001. p. 317.

Jaime em sua dissertação de mestrado defendida em 2005 na Universidade de Campinas¹⁸⁷. Jaime ainda explica que o ato de fazer correspondências entre objetos distantes nestes séculos não podia ser pensado fora da natureza, da História ou das coisas de Deus, isto limita os locais em que os cronistas podem retirar suas referências. As comparações deverão sair da própria natureza européia (animais, árvores, frutos ou acidentes geográficos); ou daquilo que eles consideravam História no período que inclui, por exemplo, a narrativa homérica em algum instante do tempo católico; ou dos textos sagrados para o Cristianismo, que além da Bíblia podemos incluir os textos de autores como Santo Ignácio de Loyola e Santo Agostinho, os doutores da Igreja. Usando estas referências o escritor estava autorizado tecnicamente a por sua pena sobre o papel.

Primeiramente, como Burckhardt afirma, existe uma tradição renascentista que não é simplesmente greco-romana. Existe em Vasconcelos uma tradição judaico-cristã, exatamente pelo estudo do hebraico e da Sagrada Escritura. O primeiro elemento importante a citar sobre a tradição judaico-cristã presente na *Crônica da Companhia de Jesus* é a presença maciça do Antigo Testamento entre as citações, ou seria melhor falar em alusões, pois ao contrário de algumas referências à Antigüidade clássica, na tradição judaico-cristã as referências são menos diretas a autores. Existem poucas citações ao Novo Testamento: aparecem a Epístola aos Hebreus, o Evangelho de Mateus e a Epístola de Tiago. Uma explicação pode ser esboçada aqui pensando os objetivos do jesuíta. O Velho Testamento se presta bem melhor a estes objetivos – de propagação da fé e de dominação do espaço – do que o Novo Testamento, sendo assim, na *Crônica da Companhia de Jesus*, ele é privilegiado em relação àquele escrito em grego e que narra a vida e suplicio de Jesus Cristo.

¹⁸⁷ JAIME, I. *Op.cit.*

As citações da Bíblia se apresentam normalmente, usando quatro formas: primeiro, como toponímia, isto é, batizando locais com o nome de regiões citadas na Bíblia que garante uma sacralização do espaço que os jesuítas estão tomando para si durante a colonização. Muitas Cananéias (Canaã era a terra prometida do Gênesis bíblico) e cidades, vilas e aldeamentos com nomes de santos permitem que a América perca seu lado profano e se torne menos bárbara e mais civilizada, mais parecida com a Europa. Nomes como São Paulo de Piratininga e São Miguel do Guajiru fundem o mundo indígena ao mundo cristão e permitem a “salvação” deste novo espaço pela sacralidade cristã.

Também existem os *topoi* que nos apresentou Félix Salgado, na forma da símile ou comparação, isto é, quando o autor, para descrever uma paisagem ou pessoa, se utiliza de figuras já conhecidas por seu público. Um exemplo é uma alusão ao livro de Samuel:

“O lugar onde foi morto este virtuoso prelado [o bispo Sardinha], é tradição comum que nunca mais se viu em si formosura, ou ornato algum natural; porque vestindo-se antes de erva, e de arvoredo, ficou daí em diante estéril, escaldado, e seco, *quais outros* montes de Gelboé pela maldição de Davi, e morreram neles os insignes varões de Israel, Saul e Jônatas. Do castigo que houveram na terra estes insolentes selvagens, noutro lugar diremos.” (grifo nosso)¹⁸⁸

Um elemento chave para a símile é a expressão “quais outros” que nos indica uma comparação. Nesta citação, o jesuíta compara o lugar em que morrera o Bispo Sardinha ao lugar que morreram Saul e Jônatas, ambos teriam ficado estéreis após a morte de tão “insignes varões”, porque ele também compara Sardinha aos heróis bíblicos. Existem inúmeras outras citações que servem para construir uma imagem visual da América ou para explicar a bravura de um determinado personagem, sua

¹⁸⁸ VASCONCELOS, S. CCJ, II, § 18, p.20.

personalidade, ou sua piedade, Simão de Vasconcelos associa suas personagens às personagens bíblicas, como quando, por exemplo, ele se refere ao padre Francisco Xavier:

“depois de fazer nos elementos todos prodigiosas maravilhas, abalar a terra, armar o ar, refrear o fogo, e amansar o mar; depois de em todas as criaturas obrar portentosos milagres, dando vista a cegos: saúde a enfermos, vida a mortos; à vista do vasto império da China, aonde pretendia entrar, *qual outro Moisés* à vista da terra de promessa, arrebetando em puras saudades do Céu em sumo desamparo de todas as cousas humanas”¹⁸⁹

Vasconcelos também aproveita as imagens que outros textos, no caso a Bíblia, produziram para narrar a sua história: episódios nela citados são reutilizados dentro de sua narrativa, com a sobreposição de um texto sobre o outro, criando uma polifonia textual que já falamos anteriormente, como em:

“onde chegando um deles fez golpe sobre o padre com a espada nua; porém em vão, porque lançando-se o servo de Deus de joelhos, para apara-lo, ficou-lhe o braço suspenso *qual o de outro Abraão*; ou porque ficou atônito com tão rara espécie de piedade, ou porque Deus então quis evitar, para reparti-lo depois em vários tragos, que ainda restavam-lhe por padecer”¹⁹⁰.

As histórias bíblicas, como eram comuns no período, muitas vezes são utilizadas na *Crônica* como modelos de comportamento para seus personagens e, principalmente, para seus leitores. Ora, uma das funções do texto de um jesuíta também era a edificação, pois, como explica Fernando Torres-Londoño, as ações neles aparecem para exemplificar as manifestações da presença divina e, com isso, estimular a fé dos leitores, porque a espiritualidade inaciana colocava todas as obras do indivíduo a serviço de Deus. Exemplo disso aparece na história do padre Andrade, que Vasconcelos compara com Eleazar, um personagem do Gênesis, narrando que num sábado os índios que hospedavam a ele e a alguns franceses, lhe ofereceram carne.

¹⁸⁹ Idem. CCJ, I, § 123, p. 239.

¹⁹⁰ Idem. CCJ, I, § 77, p. 214.

“Porém o resoluto observante da lei da Igreja Romana, *qual outro forte Eleazar*, querendo antes morrer à fome, que ser visto consentir em seu herético abuso tomou a carne, e lançou-a logo ao mar, em presença do mesmo francês que a trouxera; tomando por descortesia o que era fineza da fé”¹⁹¹.

Contudo, a forma mais comum de utilização das referências bíblicas é a edenização. O processo de edenização consiste na comparação do espaço americano com o Jardim do Éden. Na historiografia brasileira, este processo tem sido visto sempre como uma forma de propaganda da nova terra para angariar novos colonos. Neste caso cogita-se para comparar ao Éden qualquer elogio que se faça à terra, como o “plantando tudo há” de Pero Vaz de Caminha. Aqui, no entanto, pensaremos no processo de edenização como a localização do Éden na América através de referências diretas ao Éden bíblico.

Explica Pedro Tavares¹⁹² que até o século XIX a narrativa do Gênesis sobre o paraíso nunca fora contestada. Inclusive, imaginar-se que este paraíso ainda estaria na Terra, num lugar ainda inacessível aos seres humanos, era algo bem comum. Inúmeras narrativas medievais e mapas falavam dos caminhos que levariam a um paraíso terreal que normalmente era apontado para além do Oceano, baseando-se nas Escrituras Sagradas. Com os Descobrimentos, este paraíso começou a materializar-se.

Contudo, autores como Sérgio Buarque de Holanda e Ronaldo Vainfas admitem que este procedimento se dê principalmente para a América Hispânica e Inglesa. Nos dois casos existe um processo real no qual a América é identificada com o Paraíso para a América espanhola e como o “Jardim das delícias” para a América Anglo-saxã. Para Sérgio Buarque de Holanda, já quando partiu a expedição de Colombo a crença na proximidade do Paraíso Terreal não era apenas uma sugestão metafórica ou uma

¹⁹¹ Idem. CCJ, IV, § 46, p. 172.

¹⁹² TAVARES, Pedro Vilas Boas. *Paraísos perdidos, paraísos proibidos: o Novo Mundo na Inquisição. Prefiguração emancipalistas da monarquia brasileira*. Disponível em: <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/2972.Pedro%20Tavares.pdf>, consultado em: 28/04/2007.

passageira fantasia, era uma espécie de idéia fixa, que acompanhava quase indefectivelmente a atividade dos conquistadores nas Índias de Castela. Para o mundo espanhol, o real era mediado pela poesia renascentista, pelos modelos clássicos e medievais inclusive, pois o Renascimento ibérico não abandona as referências à Idade Média, e sendo assim os motivos edênicos deveriam aparecer nas descrições do território por causa de uma convenção literária: era a forma de descrever aquele espaço novo e exótico.

Para o mundo português, no entanto, este tipo de idéia “ocupa um espaço singularmente reduzido nos escritos quinhentistas”¹⁹³ sobre o Novo Mundo. Segundo Holanda, os portugueses já haviam sido expostos a tão incontáveis maravilhas com suas descobertas que haviam se tornado menos sensíveis às maravilhas americanas, eles haviam aprendido a construir a realidade com o mínimo de fantasia possível, utilizando um “comedido bom senso”. Assim, os portugueses seriam mais racionais do que os espanhóis, e, como diz Vainfas, a retratação lusitana das terras americanas se dá em forma de desencantamento, muito “mais propagandística no elogiar, do que sonhadora no descrever”¹⁹⁴. Por conseguinte, não deveríamos encontrar muitas referências edênicas nas crônicas portuguesas coloniais. Porém, como se pode explicar Pedro Tavares citando o padre jesuíta Fernão Cardim, Ambrósio Fernandes Brandão e o frei franciscano Antônio do Rosário como alguns que se dedicaram a construir um paraíso no Brasil? E o caso de Simão de Vasconcelos, se detendo em construir uma imagem edênica para o Brasil e sendo censurado por isso? Como não imaginar que estes casos tenham algum significado dentro das crônicas portuguesas?

¹⁹³ HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. 6.ed. São Paulo: Brasiliense, 1996. p. 1.

¹⁹⁴ VAINFAS, Ronaldo. A problemática das mentalidades e a inquisição no Brasil colonial. In: *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, 1988. Disponível em: <http://www.cpdoc.fgv.br/revista/arq/33.pdf>, consultado em: 18/04/2007.

Apesar de admitirmos que a quantidade das referências seja muito menor que no mundo espanhol ou inglês, as mesmas têm uma importância idêntica. Funcionam da mesma forma e também se enquadram numa convenção literária estritamente renascentista. Este tipo de caracterização de paisagens exóticas e distantes da civilização como lugares possíveis para o paraíso faz parte da forma como os europeus renascentistas, inclusive os portugueses, mesmo até o século XVII, pensavam os espaços: enquadram-se dentro da mesma forma de pensar que permeava os séculos do Renascimento.

Laura de Mello e Souza, em seu *O diabo na Terra de Santa Cruz*, caracteriza esta edenização portuguesa a partir das descrições de uma terra exótica, fértil e saudável, sem distinguir os Campos Elísios da tradição greco-romana e pagã do Éden judaico-cristão, como é comum na historiografia brasileira. Ela define que a edenização portuguesa, que antes projetava o paraíso para a Ásia, agora existia para a América, mas apenas em relação à natureza. A obra divina na América era próxima à perfeição paradisíaca, “mas mesmo nas formulações mais róseas, embutia-se o risco, o perigo e a morte”¹⁹⁵. Citando o frei Vicente de Salvador, o frade Antonio de Santa Maria Jaboatão, os padres Fernão Cardim e Simão de Vasconcelos, Ambrósio Fernandes Brandão, Pero de Magalhães Gandavo e Rocha Pita, Laura de Mello e Souza afirma que a edenização das terras brasileiras tem duas fases: a primeira, em que há o encantamento com a terra descoberta, que é seguido por um intenso processo de detrimento da América diante das mazelas encontradas (mosquitos, animais peçonhentos, tempestades) que dificultavam a colonização do território, e a segunda fase que vai colocar nas mãos dos colonos a habilidade para tornar a América um paraíso. Aos colonos cabe a ação para vencer às dificuldades impostas e, no melhor sentido contra-

¹⁹⁵ SOUZA, Laura de Mello e. *Op.cit.* p. 30.

reformista, aproximar-se de Deus, já que durante a Reforma católica as ações humanas eram os principais elementos para demonstrar a fé. Um bom católico é aquele que demonstra sua fé lutando para construir a Cidade de Deus na Terra.

Além disso, como José Honório Rodrigues caracterizou, Simão de Vasconcelos é um edenizador, um dos maiores entusiastas da terra, segundo José Honório Rodrigues. Sendo assim, a média encontrada de referências em Simão de Vasconcelos é bem maior do que nas outras crônicas do mesmo período. 33 % das referências feitas à Bíblia se referem ao livro do Gênese, e dentro destas muitas se voltam para comparar a América portuguesa com o Paraíso. Destacando-se justamente porque não são citações discretas, mesmo após a censura inaciana. Por exemplo: “e todos concordam, e dizem cousas maravilhosas, e tão grandes, que nenhum pecado cometeriam os que dissessem que junto a este rio plantara Deus Nosso Senhor o Paraíso Terreal”¹⁹⁶, ou no *Livro Segundo das Notícias Antecedentes, Curiosas e Necessárias das Cousas do Brasil*, em que, citando o Gênese, Vasconcelos diz as qualidades que uma terra deve ter para ser boa e depois afirma que a América portuguesa as têm:

“Diz o Divino Texto no cap. 1º do Gênese: ‘Produziu a terra erva verde, que dava semente, segundo seu gênero: e juntamente árvores frutíferas, que davam semente, segundo a sua espécie, e viu Deus que era boa a terra’. Eis a primeira propriedade, e por ela julga Deus a terra por boa (...). Diz o mesmo capítulo: ‘Façam-se luminárias no Céu, e dividam a noite, e o dia; e sirvam de sinais, de tempos, de dias, e de anos: e viu Deus que era bom’. Eis a segunda propriedade, e é a do bom clima, por onde julga a terra por boa (...). Eis aqui a terceira, que produzam suas águas viventes nadadores, e seus ares viventes voadores, e por aqui julgou a terra por boa: (...). Eis a quarta propriedade, que produza a terra os animais, e bestas dela em várias espécies: e produziu, e viu Deus que era boa.

Daqui se vê, que não pode a terra deixar de ser boa, em que houver estas quatro propriedades: nem poderá deixar de ser defeituosa aquela, em que faltarem todas as quatro, ou parte delas. Pois agora irei mostrando todas estas quatro propriedades

¹⁹⁶ VASCONCELOS, S. *CCJ*. I, § 32, p. 65.

por excelência na terra do Brasil; e depois delas vistas, tiraremos então a conseqüência”¹⁹⁷.

Simão de Vasconcelos conclui este seu tratado sobre a terra do Brasil afirmando que ali era o lugar mais provável em que Deus tivesse instituído o paraíso. Tais afirmações foram retiradas da crônica após a impressão da primeira tiragem por ordem da Companhia de Jesus, mesmo após receber a aprovação do Tribunal do Santo Ofício, que dizia que a crônica não ofendia a fé. Mas isto nos permite ver como Vasconcelos encarava a terra em que ele viveu a maior parte da sua vida.

Outros livros bíblicos são citados comumente, como o Êxodo (6,6 % das referências), que faz conjunto com o Gênese, e o livro de Samuel (22,2 % das referências), Reis (8,8 %) e Crônicas (2,2 %), que também formam um conjunto, mas há também alusões aos livros de Jó, Ezequiel, e outros, que perfazem 15,5 % das referências, enquanto para o Novo Testamento reserva-se 10 %, como é possível ver no Gráfico 01, anexo a este texto.

O Êxodo (chamado *Shemot*, em hebraico) – livro que narra a fuga dos hebreus do Egito para sua terra prometida – forma um conjunto com o livro do Gênese (*Bereshit*, em hebraico). As referências normalmente estão interligadas, já que na própria Bíblia a narração entre os dois livros mantém uma linha que faz com os estudiosos imaginem que ambos os livros tenham um mesmo autor, são chamados juntos de Pentateuco. O Pentateuco inclui os livros Gênese, Êxodo, Levítico (*Va-Yikra*), Números (*Bemidbar*) e Deuteronômio (*Devarim*), sendo que os dois primeiros tratam da história anterior a vida de Moisés, durante a vida dele e depois de sua morte, e os outros, respectivamente, fixam as primeiras leis que os hebreus deveriam seguir, contam-lhe a quantidade de hebreus que seguiam o profeta e comentam as leis hebraicas. A autoria inclusive é atribuída ao próprio Moisés, apesar da crítica bíblica

¹⁹⁷ Idem.NACNCB. II, § 65-66, p. 145.

propor que as histórias “do princípio” tenham sido compiladas por volta do século VII e VI a. C., período em que a Babilônia tinha ocupado o território ocupado pelos hebreus¹⁹⁸. Desde o reino de Davi, o Pentateuco e os livros históricos (Josué, Juízes, Rute, Samuel, Reis e Crônicas) eram reconhecidos como parte da Bíblia e, portanto, inspirados por Deus, como Paulo fez questão de afirmar em Timóteo: "toda a Escritura é inspirada por Deus"¹⁹⁹.

Para o livro de Samuel, objeto de nosso estudo, e o livro dos Reis e Crônicas, também há um conjunto homogêneo, já que as personagens dos três livros são as mesmas. Juntos representam 36,6 % das referências à Bíblia no texto de Vasconcelos. Os dois livros de Samuel, Reis e Crônicas narram a saga da família de Davi a frente do reino de Israel, momento de apogeu da história hebraica. O livro de Samuel, dividido em I e II, narram a história do reino de Israel sob o governo de Saul, a chegada de Davi e a disputa entre estes pela coroa de rei dos hebreus; o livro dos Reis, também seccionado em I e II, narra a história hebraica a partir da morte de Davi até o Cativo na Babilônia e a destruição de Jerusalém, destacando-se as histórias de Salomão e Elias;

¹⁹⁸ O Cativo da Babilônia é o nome geralmente usado para designar a deportação em massa e exílio dos hebreus do Reino de Judá para a Babilônia por Nabucodonosor II. A primeira deportação teve início em 598 a.C. Quando Jerusalém é sitiada e Joaquim, rei de Judá, rendeu-se voluntariamente, o Templo de Jerusalém é parcialmente saqueado e uma grande parte da nobreza, os oficiais militares e artífices, inclusive o rei, são levados para o Exílio em Babilônia. Zedequias, tio do rei Joaquim, foi então nomeado por Nabucodonosor II como rei vassalo. Precisamente 11 anos depois, em resultado de nova revolta no reino de Judá, ocorre a segunda deportação em 587 a.C e a conseqüente destruição de Jerusalém e seu Templo. Governando os poucos judeus remanescentes na terra de Judá - os mais pobres – ficou Gedalias, nomeado por Nabucodonosor II. Dois meses depois, Gedalias é assassinado e os poucos habitantes que restavam fogem para o Egito com medo de represálias, deixando a terra de Judá efetivamente sem habitantes e suas cidades em ruínas. É certo que o período de cativo terminou no primeiro ano de reinado de Ciro II (por volta de 538 a.C), após a conquista persa da cidade de Babilônia. Em que por decreto de Ciro, os hebreus exilados foram autorizados a regressar à terra de Judá, em particular a Jerusalém, para reconstruir o Templo. De volta a Judá, os hebreus encontraram a terra ocupada pelos samaritanos, que apesar da mesma língua, seguiam uma pequena variação da mesma religião.

¹⁹⁹ II Timóteo 3:16.

em Crônicas, repetem-se tanto as histórias de Davi, quanto as de Salomão, além de alguns outros reis hebreus até o Cativoiro na Babilônia.

Já no que se refere à tradição greco-romana, esta é utilizada basicamente da mesma forma que a judaico-cristã – como elementos de referência para a descrição de ambientes e comparação de pessoas, ou seja, referências intelectuais – porém antes seria útil entender o que seria, na verdade, esta tradição greco-romana.

Se nos ativermos ao sentido do adjetivo “greco-romano”, ele pressupõe uma tradição que é ao mesmo tempo grega e romana. O adjetivo é-nos extremamente útil, porque na forma em que Simão de Vasconcelos faz as referências seria inviável rastrear de que fonte exatamente ele extraiu suas referências (gregas e romanas), sobretudo quando nos referimos aos *mitemas* greco-romanos, que representam 55, 14 % de suas referências. Os *mitemas* são as personagens dos mitos gregos e romanos que faziam parte do conjunto mítico da religião grega e romana, tanto ritual como parte daquilo que poderíamos entender hoje como cultura popular. Podemos citar como exemplo uma referência a Vulcano feita pelo padre:

“porque como entre aqueles índios nenhuma cousa havia de mais estima, que um machado, uma foice, uma cunha, e outras pessoas semelhantes, acomodados a seus trabalhos, e o irmão as fazia com perfeição, e com boa vontade a todos, único na terra; era tido deles, *qual outro* Deus Vulcano, em grande reverência: e por teste meio acabava com eles tudo quanto queria a fim de sua salvação”²⁰⁰

Neste enxerto, Vasconcelos fala no deus Vulcano, senhor da metalurgia e do fogo vulcânico na mitografia romana, que é identificado com Hefestos quando os romanos traduzem o panteão grego. Existem outras passagens semelhantes, como quando o padre se põe a falar de Colombo: “Põem-lhe a proa, e saltam em terra *aqueles Argonautas*; e era ela uma das ilhas, a que chama Luciaias, e tinha por nome particular

²⁰⁰ VASCONCELOS, S. *CCJ*. II, § 122, p.71.

Goaneami, que está entre a Flórida e Cuba”²⁰¹, cujos grandes marinheiros do Argo são comparados com os companheiros do genovês ou “uns o vinha a ter por um semicapro, outros por um *Fauno*, ou por algum daqueles monstros *antigos*, entre *poetas celebrados*”²⁰², em que um gênio das florestas grego é reencontrado nas matas brasileiras.

Estas citações “míticas” ocorrem sempre assim, destacadas de seu contexto original, se referindo apenas a nomes: dos deuses, dos heróis, dos *macrobiói* e de lugares²⁰³. Sendo assim, fica impossível reconhecer de que fonte Vasconcelos retirou cada referência. Contudo, fazendo a relação entre as referências feitas aos poetas (que representam 0,08 % das citações), historiadores (que contabilizam 12,5 %) e aos filósofos (que alcançam a marca de 23,52 %) podemos pensar um pouco em quais eram as leituras mais comuns feitas pelo jesuíta.

Esta massa de referências é utilizada de diversas formas pelo padre jesuíta. Primeiro, podemos nos referir a símile, que já foi explicada ao tratar da tradição judaico-cristã, como uma das formas mais comuns de utilização das referências à Antigüidade. Temos muitos exemplos a citar: “suas raízes estavam cercadas de uma alagoa, *qual outra Estígia*, cheia de horror e espanto, grossos vapores, e profundas águas”²⁰⁴, ou “suas campinas vêm a ser *outros Campos Elísios*, ameníssimas, fertilíssimas para toda a sorte de gado: os bosques abundantes de caça, os rios de pescaria, e a terra toda de mantimentos, e frutas brasílicas”²⁰⁵.

²⁰¹ Idem. *NACNCB*. I, § 5, p. 52.

²⁰² Idem. *NACNCB*. I, § 12, p. 55.

²⁰³ Deuses, Heróis e *Macrobiói* são as três classificações dos personagens das mitologias gregas e romanas. Deuses são criaturas idênticas aos homens porém imortais; os Heróis são homens que após a morte passam a ser considerados deuses, ou semi-deuses; e, finalmente, os *Macrobiói* são criaturas que são intermediárias entre os Deuses e Homens, desfrutando da eterna juventude divina e da mortalidade humana, seu nome é oriundo do tempo em que eles viviam (Macro- grande, bio – vida). (BRANDÃO, Junito. *Mitologia grega*. 15.ed. Petrópolis: Vozes, 2005).

²⁰⁴ Idem. *CCJ*. II, § 58, p.38-39.

²⁰⁵ Idem. *NACNCB*. I, § 46, p.70.

Estes exemplos demonstram uma das utilizações da *símile*. Através das figuras míticas que eram conhecidas pelo seu público leitor (eles conheciam a terrível lagoa, ou rio, Estige; e também as belas e verdejantes paragens dos Campos Elísios, ambos regiões do Inferno²⁰⁶ grego) era então possível que o jesuíta apresentasse o novo espaço que eles estavam encontrando, o descrevesse mais facilmente e, inclusive, o traduzisse para outros olhos. Inclusive este é um papel fundamental do jesuíta: o de tradutor. Tradutor de línguas – pois muitos faziam parte das expedições portuguesas no papel de tradutor, afinal sabiam a língua dos índios – mas também tradutor de culturas e mundos, uma vez que no esforço de converter os indígenas à religião cristã eles acabavam tendo que converter elementos cristãos para o mundo nativo (como traduzir Deus para Tupã) como também explicar ao colono o mundo dos índios para que estes, no mínimo, soubessem que plantas eram comestíveis e quais eram venenosas, e quais tinham ambas as características, como a mandioca.

Outra forma pela qual a *símile* se apresenta é a comparação entre personagens:

“depois de chamar a Inácio capitão grande, que Deus mandou à sua Igreja com singular providência para que nos tempos presentes, *qual outro Atlante*, sustentasse o mundo aos ombros de sua doutrina, e piedade”²⁰⁷.

Aqui Vasconcelos compara o esforço de Atlas (que ele chama de Atlante, demonstrando que ele conhece a narrativa platônica sobre a Atlântida), um gigante, de sustentar o céu em suas costas com o esforço de Santo Inácio, fundador da Companhia de Jesus, de “guiar” a Igreja. Ou, em outro trecho significativo, no qual os feitos dos navegadores modernos, sobretudo Colombo, são comparados por Vasconcelos com a viagem dos Argonautas, heróis de diversas cidades gregas que vagavam à procura do Velo de Ouro, o pelego de um carneiro mágico, feito de ouro:

²⁰⁶ Na religião grega, Inferno é apenas o lugar para onde vão os mortos. Não há a conotação que a Igreja católica propôs em sua história.

²⁰⁷ Idem. *CCJ*. II, § 21, p. 21.

“A 3 de agosto do ano do Senhor 1492 chegaram a Gomeira, uma das Ilhas Fortunadas, a que hoje chamam Canárias: e dali ao primeiro de setembro tomaram a derrota caminho do Poente (*quais outros Argonautas em busca do maior tesouro, que jamais descobriram os homens*)”²⁰⁸.

Outro *topoi* presente no texto do padre jesuíta é a metáfora. Uma das figuras de linguagem mais importantes no século XVII, teorizada e estudada por muitos tratadistas preocupados com a inteligibilidade poética para os escritos seiscentistas. A metáfora acontece quando as palavras perdem seu significado real, tornam-se mais fluidas, e são utilizadas como uma referência bem mais poética. A símile e a metáfora têm elementos comuns, pois realizam, na verdade, a mesma função: comparam e caracterizam dois elementos. O que as diferencia é a intensidade da transposição entre a referência e o real²⁰⁹. Um belo exemplo de metáfora é uma transformação do sentido das setas de Eros, estas que possuem um sentido de amor físico (a palavra grega *eros* significa, exatamente, amor físico) para se tornar um amor mais espiritual (cuja palavra grega é *ágape*).

“Um dos indícios do amor de Deus é quando um *coração se sente ferido da seta do divino arco de tal maneira, que se acende em labaredas amorosas* em todas as cousas da honra e glória do seu amado”²¹⁰.

Outro exemplo demonstra a proximidade entre a símile e a metáfora:

“um José de Anchieta, Luis de Grã, Leonardo Nunes, João Aspilcueta Navarro e tantos outros, quanto tem mostrado a história, e venera hoje a Província: todos esses em comparação de Nóbrega *se reputavam a si mesmo na virtude pigmeus, à vista de um gigante* assim seguiam a luz de seu exemplo”²¹¹

Aqui Pigmeus e Gigantes tem suas alturas tomadas como medidas para as virtudes dos prelados que ele fala. Seus mitos, os quais o jesuíta não tem o menor

²⁰⁸ Idem. NACNCB, I, § 4, p. 52.

²⁰⁹ SALGADO, Félix Berrero. *La oratoria sagrada en los siglos XVI y XVII: la predicación en la Compañía de Jesús*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 2001.

²¹⁰ VASCONCELOS, S. *CCJ*. IV, §119, p.195.

²¹¹ Idem. IV, § 147, p. 208.

interesse de propagar, são desconsiderados em favor de uma característica útil a linha narrativa do jesuíta.

Finalmente, podemos apresentar aqui a última forma pela qual a tradição greco-romana é utilizada na *Crônica da Companhia de Jesus*: a citação. Tomada neste caso como um uso direto (ou quase) das palavras de um autor, permitindo inclusive um diálogo com ele. Os antigos sempre aparecem nas crônicas na posição de grandes sábios, podemos ver isso através de expressões como “Platão, homem de tanta autoridade”²¹², “Aristóteles, o Príncipe dos Sábios”²¹³ ou “antigos poetas”²¹⁴ e “antigos filósofos”²¹⁵, já que no período em que Simão de Vasconcelos escreve a palavra *antigo* tem o sentido de aquilo que deve ser valorizado. A utilização destas citações costuma ter como objetivo garantir ao discurso um certo grau de autoridade para a narrativa que está sendo construída pelo padre, mas mesmo assim é sempre possível ao jesuíta discutir, criticar e até discordar dos antigos, demonstrando que não há absorção pacífica da cultura clássica no Renascimento, porque, como afirma Pierre Bourdieu, quando ocorre “imigração de idéias”, este processo raramente ocorre sem dano, pois para fazer parte de um sistema cultura, o elemento que migrou de uma cultura (no caso, greco-romano) para outra (Renascimento) precisa ser adaptado a sua nova realidade²¹⁶. Explica também Sebastião Dias e Luis Felipe Barreto que o Renascimento português é caracterizado por um experimentalismo que põe em xeque a tradição antiga de uma forma que não ocorreu em nenhuma outra parte da Europa. Explicam os historiadores portugueses que as Navegações e os Descobrimentos expuseram os portugueses a uma realidade que a tradição antiga não pôde abarcar e com isso o olhar português se tornou mais experimental e crítico que o dos outros europeus.

²¹² Idem. *NACNCB*, I, § 102, p. 91.

²¹³ Idem. *NACNCB*, II, §50, p. 137.

²¹⁴ Idem. *NACNCB*, I, § 117, p. 97.

²¹⁵ Idem. *CCJ*, I, § 31, p.190.

²¹⁶ BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. 3.ed. Trad: Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand, 2000.

No Renascimento europeu o “ouvir falar” era uma fonte tão confiável para obter conhecimento como qualquer outra. Contudo, conforme o Renascimento português avança o “ouvir falar” começa a perder espaço para o “ver com os próprios olhos” e, somente a partir daí, descrever.

As citações utilizadas por Vasconcelos aparecem nas seguintes situações: na análise lexicométrica que é possível acompanhar em nosso Anexo, vemos que os poetas mais citados são Virgílio, que escreveu a *Eneida* e *Geórgicas*, inclusive com citações sempre em latim, continuamente lembrando de registrar de que obra e de que livro daquela obra foi extraída a citação, o mesmo acontece com Ovídio, que entre outros livros, tem na *Metamorfose* um das maiores compilações de mitos gregos feita na Antigüidade, e é exatamente através desta obra que o poeta é citado por Simão de Vasconcelos. Podemos então supor que pelo menos destes livros²¹⁷, sobretudo Ovídio, pela natureza do seu mais famoso texto, sejam a base da qual Vasconcelos extrai seus *mitemas*. As compilações garantem a Vasconcelos o conhecimento sobre os mitos greco-romanos. Contudo, como os próprios autores da Antigüidade costumavam fazer, as citações acontecem como se o padre falasse de personagens que fazem parte do imaginário de toda sua sociedade, apesar de cada vez mais as referências aos mitos greco-romanos tornarem-se cada vez mais eruditas e, com isso, carregarem também (quando impregnadas desta naturalidade) um simbolismo de sabedoria que autorizava o discurso nos meios mais nobres desta sociedade renascentista, que caminhava já para a teatralidade barroca.

Ainda falando de poetas, para Homero, o suposto autor da *Iliada* e *Odisséia*, as citações a seus poemas aparecem mais diluídas, não obstante possuírem uma importância exemplar. Uma explicação para a diluição de Homero está nas críticas que

²¹⁷ Além de Diodoro Sículo do qual falaremos a seguir.

o autor recebeu quando foi traduzido para o latim pela primeira vez, por volta de 1450. Os humanistas “esperavam que a *Iliada* apresentasse as qualidades da *Eneida* em nível muito mais alto, mas as referências de Homero aos fatos comuns da vida cotidiana pareciam vulgares”²¹⁸ a seus olhos. Eles criticavam a ausência de um tema político, que em Virgílio era a construção de Roma. Também criticavam a moral dos heróis homéricos, que não eram nem cavaleirescos nem cristãos: basta pensar na vingança do grande Aquiles carregando o corpo de Heitor diante do pai choroso deste outro. Por causa disso, Homero continuava sendo citado como um grande poeta, todavia não era lido porque simplesmente não agradava o gosto pelos heróis dos romances de cavalaria que o Renascimento ainda possuía. Mas ele é citado pelo padre jesuíta, por exemplo, quando este fala sobre as batalhas enfrentadas pelos “heróicos e valentes” portugueses, Vasconcelos diz:

“Concorreu a tão insigne feito, fora do pensamento dos homens, o socorro celeste, que favorecia as armas del-Rei de Portugal; porque durante o conflito foi vista sobre o templo da nossa fortaleza, cercada de grande resplendor, uma mulher de grande majestade, que despedia raios de luz, e perturbava os olhos dos infieis; e era a Virgem Senhora nossa, que pugnava pela causa dos seus”²¹⁹.

Neste trecho, as ações da Virgem Maria são idênticas à participação dos deuses gregos durante as batalhas narradas pelo aedo cego que criou as maiores epopéias ocidentais. O modelo de ação de uma epopéia é, então, introduzido num texto em prosa, como Adma Muhana avisa que é comum para todo este século. A epopéia em prosa também se caracteriza em toda a obra de Vasconcelos na *imitação* que o jesuíta faz da poesia antiga, com base segura em Aristóteles. Segundo Muhana, “na épica os atos e as sentenças dos personagens estão subordinados à narrativa do poeta”²²⁰. Contudo, diz Aristóteles na *Poética* que um bom poeta restringe sua participação logo cedo, saindo de

²¹⁸ FINLEY, M.I. *O legado da Grécia: uma nova avaliação*. Trad: Yvette Vieira Pinto de Almeida. Brasília: UnB, 1998. p. 491.

²¹⁹ VASCONCELOS, S. *CCJ*. II, § 41, p. 30.

²²⁰ MUHANA, A. *Op.cit.* p. 66.

cena e permitindo que um eu impessoal assumia a narração, Homero seria o maior exemplo deste tipo de técnica, a qual Vasconcelos absorve e utiliza, dificilmente manifestando opiniões próprias, além de setores bem característicos em que a postura de historiador se exprime. Tal oscilação advém, é claro, da composição das leituras que moldam o modo de escrever do padre. Um exemplo desta ausência do poeta se apresenta quando Vasconcelos narra o desembarque do governador Tomé de Souza e o Padre Manoel da Nóbrega na Bahia:

“Depois do governador saíram também à terra os Religiosos da Companhia, e foram agasalhados junto ao arraial: aqui fazendo primeiro sacrificio, o mais solene que puderam em ação de graças. Mandou o Padre Nóbrega arvorar uma famosa cruz, sinal propício àqueles infieis de sua salvação e logo levantando os olhos do alto daquela eminência por todo o grande contorno da Bahia, alcançou que tudo eram estâncias de índios bárbaros, e que com mesma freqüência habitavam pelo interior do sertão, em tanta quantidade, que podia duvidar-se, quais eram mais, se eles ou as folhas das árvores?”²²¹.

Aqui, as colocações verbais nunca expressam uma opinião própria do jesuíta. “Saíram”, “foram”, “puderam”, “mandou” e “alcançou” que se associam a uma personagem específica (Nóbrega), dão ao ritmo narrativo uma distância do autor que se aproxima muito às regras poéticas propostas por Aristóteles.

Contudo, igualmente Vasconcelos oscila em sua crônica entre o papel do poeta – que por definição seiscentista é um historiador que mente, pois como cronista Vasconcelos não se limita a fatos, datas, descrições e explicações, na sua pena cabe também os índios impressionados pelos severos padres, os padres assustados com as pragas selvagens, os colonos ambiciosos sobre o sangue indígena, informações que apenas como poeta Vasconcelos é capaz de captar, registrar e imitar no dizer aristotélico

²²¹ VASCONCELOS, S. *CCJ*. I, § 43, p. 195.

– porém seu papel de historiador também é importante. Para o século XVII, o historiógrafo é o portador de uma verdade real e sólida.

Os historiadores que o jesuíta cita são significativos. Plutarco, 37,5 % das referências, é citado, por exemplo, através de suas obras, *Vidas Paralelas* e *Moralia*, conhecidas desde o Império Bizantino ²²², mas traduzida pela primeira vez na península ibérica em Aragão no século XIV ²²³, no qual narra a vida de personagens gregos e romanos como Teseu e Rômulo e em seguida compara suas vidas e dá conselhos morais aos romanos, respectivamente, baseando-se na primeira obra Vasconcelos faz uma das metáforas mais bonitas da crônica ao comparar a Companhia de Jesus a Alexandre Magno. O padre recupera de Plutarco a fala de Alexandre, dizendo que havia muitos mundos, não sendo ele senhor de um, e diz que o mesmo não se aplica à Companhia de Jesus, pois “o bojo do instituto da Companhia não se limita a região ou nação alguma, por mais remota, e desacomodada que pareça” ²²⁴; Diodoro Sículo, que aparece 18,75 % das vezes, e é citado em sua *Bibliotheca Histórica*. A partir dele Vasconcelos discute a geografia quando, por exemplo, classifica o rio Amazonas como um dos maiores do mundo, discordando de Diodoro, que dá o reinado de maior rio ao Nilo ²²⁵, ou demonstrando a localização da América no Atlântico, além das “Colunas de Hércules”, e o povoamento da América, Vasconcelos diz:

“Outros seguem a opinião de Diodoro Sículo (liv. 6, c. 7) que tem para si, que estes primeiros povoadores foram daqueles Fenícios Africanos, que em tempos antiqüíssimos, saindo a navegar fora das colunas de Hércules, e correndo a costa de África, foram levados do ímpeto de ventos a uma terra nunca vista, de notável grandeza, no meio do Oceano, que defronte de África corria à parte do Poente; e era terra ameníssima, fertilíssima, cheia de

²²² SILVA, Maria Aparecida de Oliveira. *Plutarco historiador: análise das biografias espartanas*. São Paulo: EdUSP, 2006.

²²³ FINLEY, Moses I. *Op.citi*.

²²⁴ VASCONCELOS, S. *CCJ*. I, § 2, p. 170

²²⁵ Idem. *NACNCB*. I, § 23, p. 61.

bosques, campos, rios, e fontes. E esta terra nenhuma outra podia ser na parte demarcada, senão a grande América”²²⁶;

Plínio, que tem 12,5 % das citações, aparece quando Vasconcelos resolve discutir o clima. Trata-se de Plínio, o Antigo, que escreveu *História Natural*, e não Plínio, o Novo, autor de *As Cartas*. O jesuíta afirma que Plínio, o Antigo, concorda com Aristóteles que define a região dos trópicos como “inabitável aos homens, pelos excessivos ardores causados da proximidade do sol, que anda sobre ela”²²⁷, juntamente com Virgílio, nas *Geórgicas*, e Ovídio, nas *Metamorfoses*; Heródoto tem 6,25 % das citações e aparece através de seu *História*, apesar de nunca ser citado diretamente. Um exemplo de como o pai da História aparece na pena de Vasconcelos é no Segundo Livro da Crônica da Companhia de Jesus:

“Podiam quebrar o coração estas desconfianças a outro, que o de Dom Duarte não fora: porém era este fidalgo dotado de grande prudência, experiência, e constância de ânimo: e aos que exageravam a multidão de flechas do inimigo, respondia o que lá *o outro célebre capitão*, que sendo tantas que cobrissem o sol, à sombra delas pelejaríamos mais desencalmados”²²⁸.

Neste trecho, o cronista coloca na boca de Dom Duarte as palavras atribuídas por Heródoto a Leônidas, rei espartano que enfrentou Dario I, durante as Guerras Médicas²²⁹. Estes autores têm seus textos citados, contudo vários outros tem apenas citações feitas a seu nome, como Políbio, que é referenciado 12,5 % das vezes, enquanto outros como Sêneca, que junto com o medieval Arriano, tem 6, 25 %, cada um, de referências.

Como historiador, Vasconcelos se exprime nas seguintes passagens, comuns em vários outros escritos em prosa do mesmo século²³⁰: primeiro na Introdução citada no início do capítulo, onde o padre pretende garantir que os feitos dos ilustres varões da

²²⁶ Idem. *NACNCB*. I, § 93, p. 87-88.

²²⁷ Idem. *NACNCB*. I, § 50, p. 138.

²²⁸ Idem. *CCJ*. II, § 2, p. 12. (grifo nosso).

²²⁹ As Guerras Médicas ocorreram entre os povos gregos e os medo-persas, durante o século V a.C. A guerra iniciou-se quando Dario I tentou expandir o império persa em direção ao Mediterrâneo confrontando os interesses gregos, sobretudo atenienses, em relação ao comércio marítimo.

²³⁰ MUHANA, A. *Op.cit.*

Companhia de Jesus nunca caíam no esquecimento, mas também como ele encerra as *Notícias Antecedentes, Curiosas e Necessárias das Cousas do Brasil*, apesar de que a censura explicada anteriormente corta a argumentação final do jesuíta, apelando para a opinião dos leitores: “Deixo a seu juízo consideram a vantagem que fazem algumas terras do mundo novo aos fabulosos Campos Elísios; hortos pênseis, ilha de Atlante; e a semelhança com o melhor clima da terra”²³¹ ou ao fim da *Crônica da Companhia de Jesus*, em que reaparecendo como autor, Vasconcelos diz:

“E temos visto em breve suma as cousas notáveis do servo do Senhor o Padre Manoel da Nóbrega, fundador e primeiro Apóstolo da Província do Brasil; a cujo exemplo prosseguira os que após ele trabalharam na conversão da gentildade deste Novo Mundo. (...) E nós nada mais trataremos por ora; pare a pena escrever, onde para Nóbrega a obrar”²³²

Entre os filósofos podemos citar: Aristóteles, que arrecada 37,93 % das referências, e Platão, que tem 34,48 %. 20,68 % estão reservados a filósofos como Tales de Mileto, Pitágoras e Anaxágoras, citados muito mais como personagens do que como filósofos. Platão tem sua importância porque é através de seu pensamento que o Cristianismo consegue aproxima-se da filosofia grega, cuja racionalidade excluía muitas vezes, os deuses²³³, com o misticismo e religiosidade católica. Explica Pacheco Salles que Platão consegue aproximar o Ente metafísico, criado por Parmênides, de uma idéia de Deus, ao separar o Ente da Matéria, criando o Um, que não é o Ente (um ser) nem a simples Matéria que era uma privação para a essência do Ente, que o continha e o limitava, e para harmonizar estes dois, permitindo que o Um agisse sobre a Matéria e o

²³¹ VASCONCELOS, S, *NACNCB*. II, § 105, p.166.

²³² *Idem*. *CCJ*. IV, § 147, p. 208.

²³³ Como exemplo podemos tomar as acusações feitas a Sócrates de desviar a juventude e de impiedade contra os deuses, pois como afirmou o poeta cômico Meleto: “...*Sócrates é culpado do crime de não reconhecer os deuses reconhecidos pelo Estado e de introduzir divindades novas; ele é ainda culpado de corromper a juventude. Castigo pedido: a morte*”. (Disponível em: <http://www.educ.fc.ul.pt/docentes/opombo/hfe/momentos/escola/socrates/mortedesocrates.htm#Acusa%E7%E3o%201>, consultado em 28/06/07).

Ente da melhor forma, Platão pensou o Bem ²³⁴. O Ente era para a metafísica parmênica o ser fundamental, para Platão o Um que era um nada, existindo fora da própria existência, que era este ser fundamental, contudo para os neoplatonistas que começam com Plotino, na Alexandria egípcia, no século III d.C., o Um é apenas um sinônimo para Deus. Deus então era o ser fundamental, o ser que estava em tudo, que gerava tudo, de onde advinha tudo. Deus então criou tudo, contudo esta criação “tem a índole de uma decadência progressiva”, em que as sucessivas recriações feitas pelo Um/Deus produzem sempre algo inferior àquilo que foi produzido anteriormente. E esta decadência, que leva a marca do mal é, contudo necessária à plena manifestação material de toda a realidade.

Esta divisão entre o bem e o mal, o dualismo que colocava o bem como a ação de Deus e o mal como a decadência carnal e material encaixava-se exatamente como a cosmogonia católica explica seu mundo durante o Medievo. Com esta chave de interpretação em vista, os escritores do Neoplatonismo, citadores de Platão, passaram a figurar entre os autores permitidos para os católicos, e apesar de esta ser uma atitude sobremaneira medieval para o mundo ibérico, mesmo com o advento da Modernidade, nada mudou substancialmente. O poder da Igreja Católica continuou grandioso na península e, sobretudo com a atuação dos elementos da Reforma Católica, este poder só começou a aumentar a partir do século XVI.

Sendo assim, é perfeitamente compreensível a presença de Platão nas citações de Simão de Vasconcelos. Elas aparecem nas seguintes situações: primeiro na descrição da localização da América, Simão de Vasconcelos faz referência à narrativa da Atlântida, contida em dois dos diálogos do filósofo grego, Timeu e Critias, surgidos por volta de 360 a.C.. Diz Vasconcelos:

²³⁴ SALLES, Pacheco. *A figura deste mundo*. Cap 3: Origem e sentido do Neoplatonismo. Disponível em: <http://www.permanencia.org.br/revista/filosofia/pacheco2.htm>, consultado em 28/07/07.

“Diz pois Platão e diziam aqueles gravíssimos Filósofos, que houve em tempos antiqüíssimos uma ilha prodigiosa, chamada de Atlante, que começando defronte a boca do mar Mediterrâneo, e das Colunas de Hércules, ia correndo por mar imenso, com extensão tão agigantada, que era maior que toda a África e Ásia. Porém que depois andados os séculos, toda esta terra foi subvertida, e inundada com as águas do Oceano, por ocasião de um grande terremoto, e aluvião de águas de um dia, e noite: e que ficou sendo mar navegável, a que chamamos hoje de mar Atlântico, aparecendo nele somente algumas ilhas (as da Madeira, dos Açores, do Cabo Verde, e as demais) por modo de ossos de defunto corpo que fora”²³⁵.

Além disso, o padre o cita dizendo “as palavras de Platão são as seguintes”²³⁶, e escreve em latim o que Platão deveria ter escrito. Podemos acrescentar aqui que a leitura das obras gregas em grego é uma preocupação que só surge entre os eruditos europeus no século XVIII, apesar de que Moses Finley registrar que o Concílio de Vienne, em 1312, criou cátedras de grego *koiné* (falado nas regiões dominadas pelo império bizantino) em cinco universidades, porém estas “meramente refletiam a necessidade das ordens missionárias de homens que pudessem pregar para congregações bizantinas”²³⁷, da mesma forma que o Tupi foi introduzido na formação dos padres que viriam para as terras da América portuguesa. Apenas como uma “arma de conquista”. Apesar disso, em 1417, a “geração Chrysoloras” tornou moda nas cidades italianas ter em suas bibliotecas textos em grego, mesmo que guardados anos sem sequer serem tocados. Contudo, isso resgatou para a Europa ocidental grande parte dos textos clássicos gregos, mormente em relação à filosofia e ao pensamento político.

Durante o século XV então, após a tomada de Bizâncio pelos turcos, muitos literatos leitores de gregos invadiram a Europa ocidental em busca de asilo, e com a invenção da imprensa passaram a divulgar a literatura grega em latim ou em língua vernácula, o que permitiu em 1535 que vários dos escritores clássicos importantes

²³⁵ VASCONCELOS, S. *NACNCB*. § 98, p. 89-90.

²³⁶ *Idem*.

²³⁷ FINLEY, M.I. *Op.cit.* p. 490.

pudessem ser encontrados em edições impressas. Porém, explica Moses Finley, devemos “considerar o grego e o latim em conjunto, pois os dois não estavam divididos nas mentes das pessoas”²³⁸. Finley inclusive considera uma tarefa impossível saber o que era grego e o que era romano no Renascimento, mas mesmo assim o autor inglês não deixa de frisar que para a maioria dos intelectuais europeus o grego, como língua, tinha uma importância secundária. Portanto ao nos depararmos com as cópias latinas de Platão, feitas a partir de 1482, podem entender claramente que para Vasconcelos elas bastavam-se.

Platão também aparece quando Vasconcelos pretende explicar a chegada dos índios à América, antes dos europeus. O padre afirma que alguns escritores de sua época, a partir da leitura de Platão, entendem que os “primeiros progenitores dos índios” teriam vindo da ilha da Atlântida, citando o diálogo *Timeu* do filósofo grego cuja tradução foi feita por Marcílio Ficino em 1482, pois para eles a América seria a própria Atlântida. Estes se baseavam, além do texto platônico, nos textos de Diodoro Sículo, Plutarco e mesmo Plínio. Contudo, o padre não está convencido por completo. Diz ele:

"Se hei de dizer o que sinto nesta opinião tão discutida da ilha de Atlante, confesso que faz alguma força a meu entendimento, não só o segui-la Platão, homem de tanta autoridade, chamado naqueles tempos por antonomásia o Divino, luz de toda a Filosofia, e de todos seus segredos, e tão sério em todo seu dizer: mas também o modo com que fala, quando a segue, descrevendo-a com todas suas particularidades, da grandeza da terra, fertilidade dos sítios, seus bosques, seus rios, suas fontes, suas gentes, seus costumes, suas façanhas, suas Cidades, seus suntuosos edifícios; e finalmente os Reis que nela senhoreavam, em parte dela el-Rei Atlante, e na outra parte outro seu irmão, chamado Guadiro. Tudo isto parece está metendo medo a duvidar de um homem tão sério, para se poder cuidar dele que escreveu patranhas. Alguns contudo rejeitam esta doutrina da ilha Atlântica como fabulosa: outros por incerta, ou por impossível: e por isso propus em primeiro lugar as outras

²³⁸ Idem. p. 497.

opiniões acima: cada qual siga o que lhe parecer" ²³⁹.

Vasconcelos utiliza uma técnica muito comum a toda crônica para fugir destas questões polêmicas. O padre apela para seus leitores, mostrando os argumentos favoráveis e aqueles contrários, e espera que o leitor tome suas decisões. Assim o jesuíta se exime de determinadas responsabilidades. Porém, neste momento também é interessante notar que Vasconcelos escapa um pouco das construções proibitivas de sua Companhia que não permitiam a manifestação tão clara do autor. Na Companhia de Jesus o modo de escrever normatizava um autor inexistente que se abstrai da ação, seguindo o modelo épico. O autor se funde ao narrador da história evitando manifestar sua opinião, agindo muito mais como poeta do que como historiador. No entanto, é apenas nestes momentos de polêmica (raros na *Crônica*) que é possível ouvir a voz de Simão de Vasconcelos, longe dos autores que ele cita, longe das vozes que se sobrepõem à dele. Nestas situações cuidadosas, outros exemplos estão nos parágrafos sobre o clima americano e sobre a localização do paraíso na Terra, que apesar de Vasconcelos permitir ao seu leitor uma conclusão diversa, se mostra decidido a contrariar a tradição.

Nesta citação ainda podemos destacar a forma honrosa com que os autores da Antigüidade eram reverenciados pelos escritores seiscentistas. Nela Platão é um "homem de tanta autoridade", "luz de toda a Filosofia, e de todos os seus segredos", em outros instantes da Crônica da Companhia de Jesus, Aristóteles é chamado de "príncipe dos Sábios" ²⁴⁰ e também de um dos "Autores sapientíssimos" ²⁴¹, junto com Tales de Mileto, Pitágoras, Ptolomeu e o próprio Platão, ou também são reconhecidos como os

²³⁹ VASCONCELOS, S. *NACNCB*. I, § 102, p.91-92.

²⁴⁰ Idem. *NACNCB*, II, § 50, p. 137.

²⁴¹ Idem. *NACNCB*, II, § 55, p. 140.

"gravíssimos Filósofos" ²⁴² de quem a opinião deveria sempre ser observada, mesmo que depois o conhecimento não fosse considerado correto.

Esta, segundo Luís Felipe Barreto, é a principal característica do Renascimento português: diante das experiências que homem português ganha, graças ao Descobrimento, ele pode tornar a América, Ásia e África os seus laboratórios para testar as teorias dos autores da Antiguidade e assim absorvê-la ou abandoná-las conforme sua utilidade para o processo de conquista. Apesar da reverência aos autores antigos, eles não são apresentados como verdades intocáveis. O que também é perceptível nesse trecho. O Renascimento português tende a agir com muito mais liberdade com a tradição clássica do que o Renascimento inglês, por exemplo, o que em alguns casos fez muitos historiadores crerem que o mundo ibérico não tenha vivido um Renascimento total.

Uma crítica que podemos fazer, é que ao propor que o Renascimento português não tenha passado por um desenvolvimento total do processo, o que normalmente é explicado a partir da presença da Igreja e da Inquisição que cerceavam a liberdade de pensamento e impediam o racionalismo e o individualismo, estamos amarrando o Renascimento a apenas estes elementos e apagando o novo misticismo e a nova religiosidade, por exemplo, que se pressupõem ausentes entre os humanistas do qual são exemplos a astrologia e o ressurgimento de um paganismo clássico no século XV ²⁴³. Além disso, preferimos entender a presença católica no Renascimento Moderno português apenas como uma característica, um fator problematizante do processo, não como um elemento que impediria a evolução da história humana em busca da Razão iluminista.

É inegável que durante os séculos dos Descobrimentos ocorreram modificações

²⁴² Idem. NACNCB, II, § 98, p. 189.

²⁴³ ATIENZA, Juan G. *Os santos pagãos: deuses ontem, santos hoje*. Trad: Paulo J. B. San Martim. São Paulo: Ícone, 1995.

importantes que diferenciam o Portugal medieval daquele que se constrói entre os séculos XV e XVIII, mas sem se preocupar em separar a Razão da Fé, pois este acaba sendo o único elemento a “denegrir” a imagem renascentista portuguesa. A presença da Igreja macula todo o processo, como se a própria Igreja não tivesse se tornado também renascentista durante os séculos em que esta era a “mentalidade” corrente, como se os homens que se vinculassem a Igreja conseguissem se manter distantes de seu próprio tempo.

O padre, o filósofo e o profeta

Todo homem, por natureza, quer saber.
Aristóteles

Como já repetimos, entre as citações feitas à tradição clássica renascentista, os elementos mais citados são aqueles referentes à poesia mítica greco-romana e as referências ao livro do Gênesis, primeiro livro da Bíblia. Em segundo lugar é citado o filósofo grego Aristóteles, que viveu no século IV a.C. e foi discípulo de Platão – durante vinte anos – que deixou um número considerável de obras (são-lhe atribuídas em torno de quatrocentas) sobre uma grande variedade de assuntos apesar de que pouco escreveu de seu próprio punho, pois ele se concentrava muito mais em suas aulas do que numa produção literária, construída basicamente por seus alunos ou por compiladores posteriores ²⁴⁴. E também são citados os livros do profeta Samuel (junto aos livros Crônicas e Reis, com o qual formam um conjunto narrativo), também da Bíblia, que falam sobre o reinado de Davi, na região que hoje é Israel, por volta do século X a.C.. Samuel foi o último dos juizes ²⁴⁵ e o primeiro dos profetas, e exceto pela tradição judaica e pelos livros que levam seu nome que conhecemos sua história, história essa póstuma, pois no primeiro livro o profeta já se encontra morto, mas mesmo assim assume a narrativa. Não obstante ser um personagem mais fictício do que real Samuel tem uma grande importância dentro da história judaica, porque é ele que unge o rei de

²⁴⁴ HARVEY, Paul. *Dicionário Oxford de literatura clássica grega e latina*. Trad: Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

²⁴⁵ Período da história de Israel em que líderes tribais, militares e religiosos, isolados governavam partes das tribos sem a união em torno de um rei que durou por volta de 200 anos, entre os anos de 1200 a.C. e 1000 a.C., em que Gedeão, Sansão e Ruth são outros famosos Juizes.

Israel e sacraliza a autoridade real, fudamentalizando a existência de um mediador entre o povo de Israel e seu deus, além do sacerdote.

Neste capítulo nos dedicaremos a explicar detalhadamente como o padre jesuíta Simão de Vasconcelos vai se deter nestes dois elementos, primeiramente estilisticamente, e depois as implicações que a escolha destes dois autores tem na obra do padre, permitindo assim, como diz Ginzburg, que nós entendêssemos como ele os leu, emergindo assim o crivo que Vasconcelos impôs entre ele os textos ²⁴⁶. Estilisticamente, porque como diz Peter Gay, o estilo é aquilo que, como um centauro, une coisas apartadas pela natureza: a forma e o conteúdo ²⁴⁷. Falar então em estilo em Simão de Vasconcelos, portanto, é conseguir unir a forma por meio da qual ele apresenta suas referências e que tipo de referências são essas. Ao tratar das implicações, trataremos da apropriação que o cronista faz destes conteúdos, como ele os transforma e os absorve.

Falamos de elementos greco-romanos e da Bíblia porque esta tradição clássica renascentista é tanto aquela oriunda da Grécia, mas principalmente aquela oriunda da Roma Antiga, mormente no período do Império, em que os romanos tiveram mais contato com o mundo helênico. Exatamente por isso Moses Finley faz ressalvas em separar os dois grupos, porque a própria constituição de uma tradição romana tem grandes influências gregas. Além disso, os autores renascentistas também não viam diferenças entre um elemento ou outro, e o mesmo acontece com o outro elemento desta tradição clássica, a judaico-cristã, que não se origina em um espaço, nem em um império, mas que se baseia apenas em um livro, a Bíblia, constituído entre os séculos X

²⁴⁶ GINZBURG, Carlo. . *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. Trad: Maria Betânia Amoroso. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

²⁴⁷ GAY, Peter. *O estilo na história: Gibbon, Ranke, Macaulay, Burckhardt*. Trad: Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

a.C. e III d.C., que de bases judaicas foi adotado pelo Cristianismo e tornou-se um importante elemento cultural na formação de qualquer um dentro dos seus ditames.

Sendo assim, para um autor como Vasconcelos, preso ao seu tempo e preso a sua instituição ²⁴⁸, a Igreja Católica, pois não podemos perder de vista que tratamos de um padre, e é natural para ele lidar com esta tradição quando pretende filtrar o mundo que vê. Esta é a função de uma tradição cultural: ela garante elementos para que um homem filtre, leia, entenda a realidade a sua volta e dê-lhe significado. Portanto, se um autor pertence a uma tradição cultural, o mundo para ele terá um determinado significado, que vai variar se ele é de outro tempo, espaço e, por conseguinte, tradição. Entender a tradição em que a *Crônica da Companhia de Jesus* foi gestada e, ao mesmo tempo, equilibrar isto com o modo que Simão de Vasconcelos lidou com ela – como autor individualizado ²⁴⁹ – permite entender que espaço aquele texto pretendeu construir.

Mas é bom lembrar o que Eric Hobsbawm diz sobre tradições. Segundo o historiador inglês toda tradição é inventada, “construída e formalmente institucionalizada”. Inclusive em alguns casos – como é o caso da tradição renascentista – sendo facilmente localizável a época em que a tradição foi formulada. Por uma tradição inventada, então, “entende-se um conjunto de práticas normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que

²⁴⁸ No sentido foucaultiano da expressão.

²⁴⁹ A idéia de um “autor individualizado” tem sido muito combatida pelos pensadores, sobretudo aqueles baseados em Michel Foucault. Em livros como *O que é um autor?*, o filósofo francês discutiu a existência ou não da figura do autor na produção de um discurso, para ele a influência da instituição seria tão mais poderosa que neste processo a emergência do indivíduo seria sufocada. Nós, no entanto, questionamos Foucault exatamente no poder criativo e interpretativo do autor que permite a reação, aceitação ou negação do discurso. Inclusive, ao se encaixar dentro da proteção da instituição, o autor toma uma atitude muito consciente que precisa ser lembrada na hora de analisar o discurso que a instituição promove. Não negamos o poder institucional, todavia preferimos também ater-nos as escolhas pessoais de nossos autores (quando elas são possíveis de se reconhecer).

implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado”²⁵⁰. Portanto, construir uma tradição renascentista, adotá-la e propagá-la, como fez a Companhia de Jesus, tem um alvo bem específico. Existem objetivos que a Companhia pretende atingir ao permitir que um padre escreva e é isso que diferencia a tradição de um costume, o fim intrínseco que há em cada ato para se reproduzir a tradição. Mas também existem objetivos que apenas Simão de Vasconcelos deseja, e ele utiliza esta tradição, ao qual ele se apropria, para poder recriar sua própria realidade.

Já segundo Bajonas Teixeira Júnior, dentro da tradição sempre há um espaço de diálogo entre o autor e o fundo tradicional, questões em aberto, que são a matriz a partir de onde o trabalho intelectual pode fluir, o que rejuvenesce as questões que foram exploradas por outros autores. Diz ele, inclusive, que “a tradição nunca pôde, ou nunca pôde totalmente, viver de si mesma”²⁵¹, sob pena de falta de continuidade entre a tradição, o passado ao qual ela se liga, e o presente para o qual ela tem que significar alguma coisa. Neste caso, então, o ar novo injetado pela liberdade do autor em lidar com a tradição é um elemento fundamental para a sobrevivência dessa tradição.

Porém, outro elemento importante que caracteriza a tradição, ainda segundo Hobsbawm, é a formalização e ritualização para referir-se ao passado, pois existe então um modo certo de agir para se caracterizar uma tradição, e quando falamos de Renascimento estamos tratando dos métodos estilísticos para fazer referência aos autores clássicos. Estes métodos precisam ser respeitados para que um autor se filie a uma tradição. Um autor, desse modo, precisa equilibrar-se entre sua liberdade criativa e entre métodos rígidos para conseguir dar vida a uma tradição cultural. É equilibrando-se nesta corda bamba que o nosso padre vai tratar da tradição renascentista, sendo rígido

²⁵⁰ HOBSBAWM, Eric. Introdução: A invenção das tradições. In: HOBSBAWM, Eric, RANGER, Terence (org.). *A invenção das tradições*. 2.ed. Trad: Celina Cardim Cavalcante. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997. p. 09.

²⁵¹ TEIXEIRA JUNIOR, Bajones. Os sertões e o fundamento do pensamento crítico brasileiro no século XX. In: *Revista Humanas*. Vitória: UFES/CCHN, 2005. n° 01, p. 21.

em algumas partes e completamente maleável em outras e, como um bom jesuíta, adaptável.

Por exemplo, falando em Aristóteles, este é o autor que Simão de Vasconcelos mais cita. E também o que ele faz as citações mais instigantes. Aristóteles, entretanto, chega à Idade Média europeia pela mão dos árabes. São eles que resgatam Aristóteles dos mosteiros sírios, e por volta do século X, em Bagdá, sob a corte abássida, traduzem-no basicamente do siríaco e alguns textos do grego antigo para o árabe e daí é que o filósofo será traduzido para o latim. Além disso, inúmeros comentadores do filósofo grego, helenísticos, bizantinos e sírios, também foram traduzidos para o árabe e chegam ao conhecimento europeu posteriormente. Estas traduções chegam à Europa através das regiões de contato entre os dois mundos, as regiões de fronteira entre a civilização árabe e a europeia, principalmente a Ibéria e a Sicília.

No mundo ibérico, podemos citar como importantes tradutores Domingos de Gundissálvio e João de Espanha, grandes tradutores da obra de Avicena, e Raimundo de Cremona, todos no século XII. Não obstante, até este século, Aristóteles não era lido diretamente em nenhuma região da Europa. Livros como a *Física*, *Metafísica* e *De anima* eram apenas conhecidos através de comentadores. Apenas em 1162, por exemplo, foi que Henrico Aristipo, arqui-diácono da Catânia, publicou pela primeira vez livros de Aristóteles, traduzindo-os do grego: *Meteorologi* e *De generatione et corruptione*, além de livros de Euclides, Ptolomeu e Proclus; Geraldo de Cremona, por volta de 1187, também publicou *De coelo*, *Analitica posteriora*, *Física*, *De proprietatibus* (do Pseudo-Aristóteles) e *Liber de causis* (atribuído a Aristóteles, tratando-se, porém, de uma compilação de opiniões e textos da *Elementa theologica* de Proclus, como se verificará um século depois).

Na Sicília, a *Parva Naturalia* foi traduzida primeiramente para o siciliano por Miguel Scot, enquanto os comentários sobre a *Ética a Nicomeno*, sobre a *Retórica* e sobre a *Poética* feitos por Averróis foram traduzidos por Guilherme, o Alemão, sob o reinado de Frederico II; Bartolomeu de Messina, da corte de Manfredo, traduziu por volta de 1260, a *Grande Ética*, os *Problemas*, *De mirabilibus*, *Physiognomoniae*; Alfredo de Sareshel, dito também o Inglês, pelos anos de 1215 traduziu de Aristóteles *De somno*, *De respiratione*, e ainda o tratado *Dos Vegetais*, falsamente atribuído ao filósofo grego; e em Pádua também tem-se notícia de uma tradução, anterior a 1200, da *Metafísica*.

Em Paris, no ano de 1210 se conheceu uma tradução anônima da *Metafísica* e Roberto Grosseteste traduziu ou fez traduzir, entre 1240 e 1250, as três *Éticas* de Aristóteles, permitindo assim os leitores o acesso direto ao pensamento do filósofo, e, possivelmente, também aos comentários de Eustrato e Miguel de Éfeso.

Em Corinto, o arcebispo Guilherme de Moerbecke, da ordem dominicana, traduziu várias obras aristotélicas entre 1260 e 1285, depois de passar por Roma, sob o pontificado de Clemente IV. Reconhecido como o melhor dos tradutores diretos do grego, de seus textos saiu o material para os comentários escritos por Tomás de Aquino. De Aristóteles, verteu a *Política* (1260), a *Econômica* (1267) os *Analíticos*, a *Metafísica*, a *Física*, *De anima*, os comentários de *Simplicio*, as *Categorias* e a *De coelo*. Traduziu também os comentadores de Aristóteles: Alexandre Afrodísias, João Filopono, Simplicio, Temístio. E foi quem traduziu os *Elementos teológicos* (1268) de Proclus, em que foi possível reconhecer, como parte do livro de Proclus, o *De causis*, já traduzido por Geraldo de Cremona e falsamente atribuído até então a Aristóteles²⁵².

²⁵² ESCOLÁSTICA DE OURO. Disponível em: http://www.cfh.ufsc.br/~simposio/Megahist-filos/Esc_Ouro/8171y003.html, consultado em: 16/07/2007.

Com isso, entre 1210 e 1366 inúmeros decretos foram lançados proibindo o estudo de certos trechos, certos livros ou mesmo de toda a obra de Aristóteles na Europa, sob a acusação, sobretudo, de panteísmo. Mas sob o papado de Urbano V o estudo de Aristóteles tornou-se obrigatório para qualquer um que se pretendesse mestre em Artes.

Aristóteles, contudo, ganhou especial valor quando se tornou a base do Tomismo construído por São Tomás de Aquino no século XIII, e esta doutrina foi oficializada pela Igreja Romana a partir do Concílio de Trento, realizado de 1545 a 1563. Desde o início a doutrina de São Tomás despertou inúmeras e acirradas polêmicas, pois ao cristianizar Aristóteles, tornou-se alvo de violentas críticas por parte dos defensores da tradição agostiniana, a Escolástica medieval, que insistiam na platonização do cristianismo, e dos adeptos do estagirita, estudantes do pensamento aristotélico que se organizavam em torno de escolas baseadas na interpretação árabe dos textos e que viam nas formulações tomistas uma traição às teses originais do filósofo grego.

O tema fundamental das meditações tomistas é o esclarecimento das relações entre a revelação e a filosofia, isto é, entre a fé e a razão. Segundo elas, a fé e a razão não precisam se opor, pois só entram em conflito quando a razão não é usada da forma adequada, principalmente quando se tenta racionalizar os dogmas religiosos sem a ajuda da fé. Tal idéia permite que, por exemplo, os autores renascentistas possam discutir seus mundos sem cair no dilema entre escolher o conhecimento ou a fé. Mas, principalmente, para o tomismo, Deus é princípio e fim. Sendo assim, ao tentar conhecer seu mundo, racionalizá-lo, alguns dirão científicá-lo, o homem moderno estará sempre mais próximo de Deus, porque o mundo é Deus, Deus é o que move o mundo, e ao tentar pensar as regras que regem o mundo, todos, por fim, terminaram em Deus.

Outro elemento importante do Tomismo, cuja base em Aristóteles tem um acréscimo respeitável, é a relação entre alma e matéria. Para defender a integridade do Homem (corpo e alma), São Tomás de Aquino considera a alma como forma (ato) do corpo (potência), acrescentado, contudo, que enquanto ser, a alma independe da matéria, o que a torna substância espiritual ou forma pura (enteléquia). Com isso, São Tomás garante a imortalidade da alma.

A partir de 1536 alguns livros aristotélicos específicos ganharam mais destaque, como a *Poética* que, tratada como manual, vai ser o índice de como escrever para os homens da modernidade renascentista ²⁵³. O modelo da *Poética* diz que a *mimese* (imitação) da natureza é de responsabilidade da arte. Repetí-la em versos, prosa ou nas artes plásticas é o objetivo do artista renascentista, inclusive a imitação só é inferior à realidade se, por acaso, houver uma falha na habilidade do artista. Por isso a atenção voltada para as “ciências naturais” é uma característica importante para qualquer humanista. Inclusive nos meios portugueses. É daí que se origina o interesse dos humanistas, por exemplo, pela dissecação de cadáveres, para assim poder conhecer o corpo humano plenamente e, a partir daí, imitá-lo com perfeição sobre o mármore. É daí que aparece o interesse dos cronistas em visitar os locais que pretendem descrever, é necessário ver o outro para poder imitá-lo bem.

Aristóteles é, então, um autor com quem os membros da Igreja tinham uma intimidade fundamental em sua formação como padres, monges ou frades. E é exatamente por causa desta intimidade com Aristóteles que as citações de Simão de Vasconcelos se tornam tão interessantes. Ao contrário do que muito se diz sobre a apropriação da Antigüidade no Renascimento, estas citações não aparecem, de forma alguma, estanques no texto do jesuíta. Não são modelos sagrados aos quais é ilícito

²⁵³ FINLEY, Moses I. *O legado da Grécia: uma nova avaliação*. Trad: Yvette Vieira Pinto de Almeida. Brasília: UnB, 1998.

lançar alguma dúvida ou crítica. Simão de Vasconcelos discute com Aristóteles, não lhe negando autoridade, mas questionando, empiricamente, a verdade de suas afirmações. Aproximando-a daquilo que ele observa, ou diretamente ou através dos olhos de outros cronistas que estiveram em contato com aquela natureza (e imitá-la o mais perfeitamente), ele tem a chance de aceitar a opinião aristotélica ou revogá-la em favor de uma *mimese* mais perfeita.

Podemos ilustrar esta informação apresentando dois parágrafos do *Livro Segundo das Notícias Antecedentes, Curiosas, Necessárias das Cousas do Brasil*, no qual o jesuíta falando sobre o clima no Brasil conta:

“Aristóteles, o *Príncipe dos Sábios*, no segundo livro dos seus *Meteoros*, capítulo quinto, com toda a escola de seus discípulos, foi o primeiro que *infamou a América*, apregoando dela, e de toda a mais terra à zona, a que chamava tórrida (entre os dois círculos solstícios de Cancro e Capricórnio), ser terra inútil, seca, requeimada, e incapaz de fontes, rios, pastos e arvoredo; e por conseguinte deserta para sempre, e inabitável aos homens pelos excessos ardores causados da proximidade do sol, que anda sempre sobre ele”²⁵⁴.

E em outro parágrafo então ele responde a Aristóteles, e outros autores antigos, dizendo:

“Para livrar de tantas calúnias tão fora da razão a terra do Brasil, e deste Novo Mundo, houvera mister muito tempo, se a experiência de tantas gentes, ainda das partes contrárias a olhos vistos não pregoara hoje por sonhos todas as opiniões dos antigos, não sem algum descrédito seu. E contudo, como foram as calúnias públicas, sabidas entre todas as gentes; e nem todos passam ao Brasil, nem têm notícia do desagravo delas; *antes ainda os mesmos que a têm e a vêem com seus olhos*, não sabem ordinariamente as causas; será agradável a todos responder mais em forma: assim o faremos; mas será com a brevidade possível”²⁵⁵.

²⁵⁴ VASCONCELOS, S. *NACNCB*, II § 50, p. 138-139. Grifo nosso.

²⁵⁵ Idem. *NACNCB*, II, § 54, p.139. Grifo nosso.

Vasconcelos então discorre deixando claro o “erro” do sábio grego, mas sem que isso diminua a importância do mesmo para toda a tradição a que ele mesmo se filia. A oposição à opinião aristotélica não diminui a importância deste, apenas demonstra a que a idéia de um Renascimento como mera cópia do mundo antigo é um conceito errôneo. Sobre esta idéia muito tem se falado dentro da historiografia, e muito se concorda, já que é um conceito que deve ser abolido. Todavia, quando nos voltarmos para o mundo português (às vezes, ibérico) a historiografia costuma caracterizá-lo por um “Renascimento de segundo nível” no qual não se encontram todos os elementos propícios a produção de uma Modernidade, mesmo com Francisco Falcon comentando que os Descobrimentos constituem um elemento obrigatório quando “se tenta enumerar os principais acontecimentos e transformações tidos como marcos decisivos do início dos tempos modernos”²⁵⁶. Essas críticas vinculam-se à visão iluminista, sobretudo francesa, sobre o século XV e XVI que por mais que considere importantes as transformações ocorridas, entende que elas “constituíam apenas os primeiros clarões, ou sinais percussores, de tendências e mudanças cuja afirmação ainda demoraria quase dois séculos”²⁵⁷.

Não obstante, Vasconcelos continua a discutir com Aristóteles. Agora ao tratar da explicação de porque a pele dos índios é mais escura do que os portugueses, ele encerra a discussão apontando a opinião do grego.

“Na resposta que deram atribuíram a mudança das cores ao demasiado calor que fere suas carnes. E parece falaram conforme a Filosofia, e experiência; porque os Filósofos concordam, que a cor branca procede de suma frialdade, como se vê na neve; e a negra de sumo calor, como se vê nos pés. Por isso Aristóteles atribui a brancura do cisne, à frialdade do ventre da mãe; e a negrura do corvo, ao calor do ventre da mesma. E destes dois extremos se tiram as cores entremeias, vermelha, amarela, verde,

²⁵⁶ FALCON, Francisco. Tempos modernos: a cultura humanista. In: RODRIGUES, Antônio Edmilson M., FALCON, Francisco José Calazans. *Tempos modernos: ensaios de história cultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000. p.21.

²⁵⁷ Idem. p. 24.

etc. segundo diversa intensão do calor, ou frio: quanto mais participam do calor, tanto mais se chegam ao preto; e quanto mais do frio, tanto mais ao branco: assim que foi a opinião dos índios, conforme a Filosofia. E foi também conforme a experiência; porque segundo isto, vemos, lançando os olhos por todos os climas do mundo, tanta diferença de cores nos homens e tudo nasce do temperamento diverso de que gozam. Os europeus, quanto mais chegados ao Pólo gelado tanto mais brancos são; como holandeses, flamengos e alemães. E pelo contrário os africanos, asianos, americanos, quanto mais, chegados ao tórrido da Zona, onde mais predomina o calor, tanto mais pretos são”²⁵⁸.

Precisamos chamar atenção para a diferença que o padre jesuíta faz entre a Filosofia, a tradição, os conhecimentos passados por geração em geração, e a Experiência que os portugueses têm encarado no novo mundo que se abre para eles com os Descobrimentos. Luís Felipe Barreto chama este conhecimento de experimental e diz também que ele caracteriza a Modernidade portuguesa como uma Modernidade autêntica exatamente porque representa uma das características do espírito moderno. Para Sérgio Buarque de Holanda, este já começa a surgir entre os portugueses com as primeiras navegações em torno da África, cujas viagens que, segundo o historiador paulista, exorcizam os mitos que são filtrados pela experiência. Esta posição é uma nova visão sobre a verdade que não a caracteriza mais como uma verdade revelada, imanente, autônoma, ela precisa de uma observação, uma constatação, um “ver para crer” que difere do “ouvir para crer”, suficiente para um homem medieval²⁵⁹. Como diz o próprio Simão de Vasconcelos, é natural a curiosidade do homem em procurar o saber.

Vasconcelos prossegue discutindo, propondo sua explicação e construindo sua Modernidade. Segundo Holanda, este é o método moderno de observação, o real é mediado pelas Humanidades, isto é, letras, poesia, no caso, por Aristóteles:

²⁵⁸ VASCONCELOS, S. *NACNCB*, II. § 103, p. 92. Esta discussão está presente no livro *Física* de Aristóteles, contudo não podemos afirmar com certeza que o padre Simão de Vasconcelos tenha lido o texto aristotélico, as referências podem vir através de comentadores.

²⁵⁹ Sergio Buarque de Holanda diz: “no plano ‘histórico’ não se oferece lugar para as verdades absolutas das ciências demonstrativas, mas só para os conhecimentos aproximativos. Achando-se o homem colocado em um meio termo entre os animais e as inteligências puras, é de modo mediano que ele se conhece”. (HOLANDA, S. *Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. 6.ed. São Paulo: Brasiliense, 1996. p. 02).

“Faz prova desta doutrina (que até agora não achei explicada em livros) a de Aristóteles, enquanto atribui a brancura do cisne à frialdade do ventre da mãe, e a negrura do corvo ao calor do ventre da mesma: porque em atribuí-la ao ventre, dá a entender que é natural aquela qualidade de frio, ou calor. Porém não satisfaz em tudo: porque se o grau de frio do ventre fora a causa somente deste efeito, produzira sempre branco o ventre frio, e produzira sempre preto o ventre cálido. E contudo vemos por experiência o contrário: porque a mulher branca, de branco pare branco, e de negro mulato; seja quente, ou fria a disposição do ventre. Donde se tira manifestamente, que não está somente no ventre a virtude do grau do frio, ou do calor necessário; senão na virtude seminária que depende de ambos os generantes porque se ambos têm virtude do grau frio, ou calor necessário; senão na virtude seminária, que depende de ambos os generantes porque se ambos têm virtude fria, geram branco; se ambos cálida, geram preto: e se um fria, outro cálida, geram mulato de cor entremeia, nem perfeitamente branca, nem preta”²⁶⁰.

Aristóteles, em Vasconcelos, também aparece nas discussões sobre qual o maior rio do mundo, ao qual ele dá a palma ao Indo e nas discussões sobre a esfericidade do Céu, que Vasconcelos explica que Aristóteles é contrário à sentença da Bíblia dizendo que o Céu é esférico²⁶¹ e ele ainda prova o porquê do erro do filósofo grego. Expõe o padre:

“Formam alguns este argumento em prova desta opinião; porque olhando nós para as Estrelas quando estão sobre nossa cabeça aparecem menores; e quando estão no horizonte aparecem maiores, sendo as mesmas: não por outra razão, senão porque aparecem em diversa distância, menos longe quando maiores e mais quando menores: não estão logo em Céu esférico, porque a esfera não admite lugares menos e mais distantes”²⁶².

Ele ainda proclama que outros autores “sapientíssimos” caíram na mesma “calúnia” que Aristóteles. Autores como Platão e Tales de Mileto também discorrem sobre este assunto, e não entendem que o verdadeiro motivo, que o próprio Aristóteles já havia comentado em seu *Meteoroi*, é a quantidade de vapores que há entre o Céu e a Terra. Em outras palavras, Vasconcelos complementa e corrige os autores antigos,

²⁶⁰ Idem. *NACNCB*, II. § 108, p. 94.

²⁶¹ Idem. *NACNCB*, II. § 52, p. 139.

²⁶² Idem.

entendendo que estes tiveram limitações que ele, como um homem moderno, já superou, graças a sua fé e a seu tempo.

Outro momento em que notamos as opiniões aristotélicas é quando aparecem dispersas no discurso pró-escravidão feita por Simão de Vasconcelos, apesar de as decisões da Companhia de Jesus serem contrárias a essa prática. Vasconcelos apóia a escravidão no segundo livro das *Notícias Antecedentes, Curiosas, Necessárias das Cousas do Brasil* por acreditar que os índios não são humanos ou, se são, são humanos de uma segunda categoria ²⁶³, que estariam fisicamente mais aptos ao trabalho árduo ²⁶⁴, e sendo assim, poderiam ser escravizados principalmente quando apreendidos na guerra ²⁶⁵. Afirma Giuseppe Tossi que “Aristóteles é um dos primeiros filósofos que põe explicitamente o problema da legitimidade da escravidão, que pondera as opiniões contrárias e desenvolve uma série de argumentos que permanecerão como pontos de referência para todo o debate posterior” ²⁶⁶. O filósofo não escreveu nenhum tratado sobre o tema, porém nos deixou significativas passagens em várias de suas obras. A discussão principal acontece no livro I da *Política*, enquanto outras anotações se encontram na *Ética a Nicômacos* e na *Ética Eudémia* ²⁶⁷.

Também dispersa, e aparecendo diretamente em apenas uma citação, a filosofia aristotélica, no seu sentido mais estrito, fazendo referências a *Metafísica*, ao *Analíticos* e ao *Categorias*, também tem seu lugar. Apesar de uma única citação direta aparecer, o caso de Vasconcelos a fazer permite que saibamos que o padre teve acesso a esta

²⁶³ Aristóteles diz na *Política*: “o superior deve governar e ser senhor” (Livro I, capítulo 6, § 22, p. 152).

²⁶⁴ Aristóteles novamente na *Política*: “A natureza distinguiu os corpos do escravo e do senhor, fazendo o primeiro forte para o trabalho servil e o segundo esguio e, se bem que inútil para o trabalho físico, útil para a vida política e para as artes, tanto na guerra quanto na paz” (Livro I, capítulo 5, § 19, p. 151).

²⁶⁵ Aristóteles não concorda porque na guerra participam os homens livres, mas ele diz que outros concordam acreditando “que a escravidão, na guerra, contém em si, um elemento de direito” (Livro I, capítulo 6, § 23, p. 152) afinal o mais forte deve governar o mais fraco.

²⁶⁶ TOSSI, Giuseppe. Aristóteles e a escravidão natural. In: *Boletim do CPA*, Campinas: CPA, nº 15, jan./jun. 2003. (Disponível em <http://www.puc-rio.br/parcerias/sbp/pdf/11-giuseppe.pdf>, consultado em 16/07/2007).

²⁶⁷ Idem.

discussão, como já era possível supor dada sua formação. Esta é a prova. No parágrafo 66 das *Notícias*, Vasconcelos discute o Ser em Aristóteles. Diz ele:

“Negara uns o ser a esta terra; outros lhe negaram as propriedades: com os que negaram o ser, não temos que cansar-nos: em terra do Brasil estamos, nela escrevemos, nossos olhos a vêem, e nossos pés a pisam. Vemos nela cidades populosas, muitas vilas, muitos lugares: não há quem negue já esta verdade; porque assim foi servido o Autor do universo que esta obra sua viesse a ser manifesta aos olhos dos homens, e desenganasse ela mesma a sabedoria do mundo. Confesso que andando correndo esta terra, e considerando perfeição de sua formosura, me ria comigo algumas vezes, lembrando dos ditos dos antigos, e do engano em que viveram tantos séculos: e baste isto para os que negaram o ser a esta terra; e outros dirão que não mereciam, nem ainda esta resposta. Os que negaram as propriedades, vinham ao mesmo que negar o ser; porque, segundo Aristóteles, as propriedades são as mostras do ser. E é certo, que a mesma experiência que nos mostrou o ser do Brasil, nos mostra juntamente a perfeição das propriedades dele: e são estas tais, que parecerão incríveis aos que as não viram”²⁶⁸.

Para Aristóteles o ser (*ousia*, “aquele que existe por si mesmo”) é aquilo que há de mais importante numa substância, num objeto, numa pessoa, não podendo ser tirado desta sem que o ser se perca de si mesmo²⁶⁹. Negar o ser para o Brasil, como diz o jesuíta, é negar-lhe a própria existência no real. É colocar o Brasil como uma terra imaginária, existente apenas nas fantasias mais espetaculares dos marinheiros. No entanto, Vasconcelos garante sua existência graças à sua pena, ao seu texto e ao seu testemunho, e promete garantir a existência ao prometer, a partir de agora, descrever as características do ser e, assim, demonstrar-lhe existente.

É na *Metafísica* que Aristóteles propõe um método para poder demonstrar o ser. Aristóteles afirma que a individualidade do ser é igual em número as suas figuras de predicação, ou seja, alguns predicados indicam o que é no sujeito, caracterizam a sua substância, a qual se divide em matéria e forma. Estes predicados podem ser expressos

²⁶⁸ VASCONCELOS, S. *NACNCB*, II. § 64, p. 144.

²⁶⁹ DUCLÓS, Miguel. *Metafísica de Aristóteles*: o ser se diz de vários modos. (Disponível em http://www.consciencia.org/aristoteles_metafisica.shtml, consultado em 17/07/07)

nas categorias de qualidade, quantidade, relação, atividade, passividade, lugar e tempo. Categorias estas que são mais bem explicadas no *Analíticos* e nas *Categorias* ²⁷⁰. Vasconcelos define então o ser do Brasil, fundindo com seu espírito cristão as categorias de análise que o filósofo criou para o Ser, opinando e discordando de seus mestres: Vasconcelos cria um conhecimento puramente moderno. Novo e autêntico. Construindo em bases antigas, mas agindo a partir do novo mundo que apenas os modernos puderam construir. Eles superaram seus mestres:

“Em toda a boa filosofia, da bondade das propriedades se colhe a bondade do ser. Quatro propriedades são necessárias para que por elas uma terra tenha nome de boa. A primeira é: Que se vista de verde: a saber, de erva, pastos, e arvoredos de vários gêneros. A segunda: Que goze de bom clima, de boas influências do Céu, do sol, lua, e estrelas. Terceira: que sejam suas águas abundantes de peixes, e seus ares abundantes de aves. Quarta: que produza todos os gêneros de animais, e bestas da terra. Consta tudo no Divino texto da criação da terra: e por estas quatro propriedades a aprovou por boa o autor dela” ²⁷¹.

Usando estas referências, então, Simão de Vasconcelos começa a construir uma imagem da América. Contudo, antes de nos prendermos à América de Vasconcelos lida sob uma lente aristotélica, achamos importante explicar algumas referências metodológicas que nos fizeram chegar a estas conclusões, até porque para alguns elas se apresentam com traços extremamente contraditórios. Para Michel Foucault a Instituição é o elemento definidor da produção do discurso, apesar do poder também existir nas mãos do autor – ele tem direito, podemos dizer, a fazer determinadas seleções -, a Instituição tem mais poder que ele. Em nosso caso, ao colocar o Tomismo como sua doutrina oficial, a Igreja Católica (a Instituição) impõe a visão aristotélica de mundo para todos os seus membros, a todos àqueles autorizados a falar sob sua proteção. Contudo, a teoria de Carlo Ginzburg diz que a partir do discurso da Instituição, o autor tem toda liberdade para seguir as instruções, abandoná-las ou reinterpretá-las.

²⁷⁰ Idem.

²⁷¹ VASCONCELOS, S. *NACNCB*, II. § 65, p. 144.

Usando nosso material como um exemplo mais claro, Vasconcelos teria a liberdade, ao absorver o Tomismo, de lidar com ele como quisesse. Apresentadas assim, as teorias de Foucault e de Ginzburg demonstram-se realmente como excludentes, todavia não entendemos assim: é possível que os dois processos ocorram concomitantemente. O mesmo autor pode aceitar as regras da instituição, vender seu discurso e aproveitar sua proteção, e também romper com ela, romper com seu pensamento e manter-se dentro da Instituição. Um exemplo irônico é a própria vida de Michel Foucault, que pregando contra a propagação do discurso promovido pela Instituição, fala de dentro da Universidade de Paris, que é contra quem ele difere golpes e é quem o protege permitindo que suas palavras circulem socialmente. Vasconcelos também é um bom exemplo, afinal a América que ele constrói é anti-aristotélica, anti-tomista, entretantes o jesuíta não deixa de participar do discurso institucional católico que tenta proteger o mundo da expansão protestante.

Vasconcelos gasta tanto tempo defendendo a América portuguesa das calúnias aristotélicas, que acaba por produzir um não-Tomismo americano que explica o novo continente. Primeiro Simão de Vasconcelos garante um ser que o Tomismo negava à América. Ele levanta as características daquele espaço em um tratado geográfico, apenas para garantir um Ser que tivesse um lugar diante do mundo intelectual/explicativo que o Tomismo representava. A terra cheia de variados arvoredos, de céu coberto de papagaios, abundante em águas e com matas recheadas de bestas e mosquitos, mas que, apesar disso, não deixa de se assemelhar ao Paraíso, tem agora um lugar no imaginário europeu. E que a partir daí, esse mundo não-existente passaria a figurar sobre a proteção católica. O Brasil é agora mais do que um nome cravado num mapa quatrocentista, é um espaço que existe no imaginário coletivo europeu, com índios antropófagos, amazonas guerreiras e rios de ouro e prata: um espaço a ser

conquistado. Aberto aos corajosos e aos católicos. Porque ao contrário da infâmia apregoada pelo sábio Aristóteles, aquela terra é habitável e de ares saudáveis, que ela é fértil e rica em rios, perfeita para que os colonos portugueses aventurem-se e lá construam a Nova Lusitânia, que em si, nunca realmente se configurou²⁷².

Não é exagero dizer que Aristóteles se apresenta no texto do padre jesuíta como o antagonista que tem que ser destruído. Dialogando, é contra os argumentos de Aristóteles que todos os outros autores são colocados. É quase uma tentativa de tentar desestabilizar o pensamento do filósofo grego, o que lançaria uma dúvida sobre Simão de Vasconcelos: seria este jesuíta um escolástico? Afinal, quando trata de Platão, a base da Escolástica, ele costuma concordar muito mais do que quando se volta a Aristóteles. Inclusive no parágrafo 68, do Livro I das *Notícias*, deixa entender que Platão é a fonte de conhecimento mais confiável. Reforçamos que nesta época o Tomismo é a tradição intelectual oficial da Igreja Católica, ou seja, apesar de Simão de Vasconcelos participar do discurso da reforma católica e estar abrindo as portas “de ouro e prata da América” para a entrada dos missionários que deveriam conquistar aquela terra em nome de “Nosso Senhor Jesus Cristo”, ele não é um divulgador passivo do discurso que a Igreja assume como oficial. Não obstante se manter dentro das limitações, principalmente estilísticas e temáticas, que a Igreja impõe, o padre tem liberdade interpretativa para lidar com o filósofo o qual leu diretamente (podemos dizer isso porque ele o cita diretamente, como vimos).

E Simão de Vasconcelos faz isso. Rompe com Aristóteles ao dizer que os rios brasileiros, o Amazonas e o rio da Prata, são os “imperadores do mundo” e não se

²⁷² Interessante notar que no projeto português para a América a tentativa de construir uma Nova Lusitânia, isto é, construir um espaço americano que fosse idêntico a Europa não existe de fato até o período pombalino, no século XVIII, apesar de algumas tentativas acontecerem em Pernambuco, Pará e Rio Grande do Sul, em momentos distintos da história. As políticas portuguesas mantinham uma certa “individualidade” da colônia como um outro, um não-Portugal, e não uma continuação além-mar das terras lusitanas. Portugal e Brasil são espaços construídos por suas heterogeneidades, “o que não há aqui e há lá”.

comparam aos cinquenta estádios italianos que o grego dá ao Indo ²⁷³ e que eles devem ser inclusive os rios que contornam o paraíso. As chaves de ouro e prata que fecham o Brasil é a expressão que ele utiliza. Ele rompe, mas também aceita as categorias do Tomismo para definir aquela terra como um Ser. Um Ser paradisíaco, por sinal. Ele levanta, então, os pontos aristotélico-tomistas para definir uma terra como real. Lembrando que as categorias aristotélicas são condicionadas à visão cristã, então não é de surpreender o fato de que os elementos para construir um espaço como real se originem na Bíblia, o questionamento aristotélico é respondido através das quatro categorias para construir o real que Deus seguiu ao “montar” o Paraíso: “Primeira resolução. É a terra do Brasil por excelência sempre verde, cheia de ervas, e arvoredos, de vários gêneros, entre todas as mais terras do mundo, na conformidade do Texto de sua primeira criação. Nesta proposição só poderá duvidar, quem não esteve no Brasil, nem teve notícia dele” ²⁷⁴; “Segunda resolução. O clima do Brasil é por excelência bom entre todas as mais terras do mundo. É a segunda propriedade que requer o Texto Sagrado na bondade da terra” ²⁷⁵ e que também possui o equilíbrio certo dos quatro humores (o calor, o frio, a secura, a umidade ²⁷⁶) o que impede a presença do pecado, pois a pureza do ar deixa aqueles que o respiram também mais puros; “Terceira resolução. Produzem as águas do Brasil (a modo de falar da Sagrada Escritura) viventes nadadores; e seus ares viventes voadores, por excelência bons entre todas as terras do mundo. É a terceira propriedade requerida pela Sagrada Escritura” ²⁷⁷; e “Quarta resolução. Produz a terra do Brasil os animais e bestas dela, em várias espécies, por

²⁷³ VASCONCELOS, S. *NACNCB*, I. § 23, p. 61.

²⁷⁴ Idem. *NACNCB*, II. § 67, p. 145.

²⁷⁵ Idem. *NACNCB*, II. § 90, p. 157.

²⁷⁶ ARISTÓTELES. *Los Meteorológicos*.

²⁷⁷ VASCONCELOS, S. *NACNCB*, II. § 97, p. 161.

excelência boas, para seus usos entre todas as terras do mundo, na conformidade da quarta propriedade da terra boa”²⁷⁸.

Ao mesmo tempo em que as referências a Aristóteles ocupam este lugar. Há um lugar também para as referências feitas aos livros do profeta Samuel, e aos livros dos Reis e as Crônicas que o complementam narrando na Bíblia, a história da construção de um estado israelita monárquico. Os Livros de Samuel foram escritos originalmente como um único volume entre 931 a.C. e 722 a.C. e foram separados em dois na Septuaginta Grega, organizada no século III a.C. em Alexandria. Seu autor não se nomeia no livro, além do título, já que no estilo de escritura hebraica a palavra é sagrada e vem diretamente de Deus, portanto o autor que registra as palavras nas placas de argila, no papiro, no pergaminho, é considerado um mero copista e como tal não assina o seu trabalho, e por isso apenas supõe-se que seja o profeta Samuel, no entanto o livro prossegue após sua morte. Os estudiosos do texto bíblico presumem então que o livro tenha sido assumido por um dos sacerdotes do Templo, já que no livro das Crônicas fala-se nas Crônicas de Samuel, nas Crônicas de Natan e nas Crônicas de Gade²⁷⁹ como um único conjunto que narra a vida de Davi. O cálculo de sua data advém das referências à cidade de Siceleg²⁸⁰ e outras referências feitas aos Estados de Judá e Israel como dois povos independentes, o que indica que o livro é posterior a divisão em 931 a.C. e ele também não cita a queda de Samaria, em 722 a.C.. Portanto deve ser datado como escrito até antes deste evento. Apesar destas datas, o primeiro livro de Samuel narra um período diferente, ele conta o nascimento de Samuel, calculado por volta de 1150 a.C., até a morte de Saul, por volta de 1010 a.C. O primeiro livro abrange a vida de quatro líderes de Israel e sua organização como uma monarquia em que o rei era o

²⁷⁸ Idem. *NACNCB*, II. § 100, p. 163.

²⁷⁹ “Os feitos do rei Davi, dos primeiros aos últimos, estão relatados no livro de Samuel, o vidente, no livro do profeta Natan, e no livro de Gad, o vidente, com todo o seu reino e todos os seus feitos, e as vicissitudes pelas quais passou, assim como Israel e todos os reinos das terras vizinhas” (I Cr, 29:29-30).

²⁸⁰ “Por isso Siceleg ficou pertencendo aos reis de Judá até o presente” (I Sam, 27:6.)

representante de Deus na Terra: Eli, o sumo sacerdote; Samuel, o profeta; Saul, o primeiro rei; e, em parte, Davi, que foi ungido para ser o próximo rei, nesta ordem. O segundo livro narra os quarenta anos do reinado de Davi, até a rebelião liderada por seu filho Absalão e sua restituição no trono, sob as bênçãos divinas.

A continuação da história do reino de Israel se dá nos livros dos Reis e em Crônicas. Reis também se divide em dois livros que inicialmente eram apenas um e foram divididos pelos leitores alexandrinos do século III d.C. Sua autoria é atribuída pelo Talmude judeu ao profeta Jeremias e seu título vem da Vulgata Latina de São Jerônimo. Imagina-se que o texto tenha sido escrito – ou que pelo menos sua forma final tenha ficado pronta – entre 560 e 538 a.C., o que nesta última opção excluiria a autoria única de Jeremias e apóia o testemunho de Flávio Josefo, autor romanizado da *História dos Hebreus*, que diz que a autoria vem de profetas no plural. De qualquer forma, *Reis* narra desde o fim do reino de Davi e a ascensão do sábio Salomão até a libertação do povo judeu e de seu rei Joaquim do cativo na Babilônia pelos persas, que ocorre exatamente em 538 a.C.. Em *Crônicas* é o profeta Esdras que ganha a provável autoria porque o estilo do livro que tem o seu nome (vocabulário, estilo e conteúdo) e o estilo das *Crônicas* é parecido. Este é um livro de exilados, escrito durante o período do cativo na Babilônia por volta de 538 a.C. e terminando com o decreto de Ciro, rei da Pérsia, libertando os judeus para retornarem a Judá. Apesar disso, até a oitava geração do rei Joaquim é citada, ao fim da Crônica, o que podemos dizer que a versão final do livro é provavelmente organizada entre 425 a.C. e 400 a.C..

Já quando falamos de uma relação entre estes textos e Portugal podemos associar à edificação de um estado monárquico cuja situação é a mesma que Portugal vive no século XVII, após a separação ainda recente da União Ibérica. Apesar de que este processo ter se iniciado realmente com os Descobrimentos que graças às guerras

que gera, o comércio e os impostos, funda o Estado Moderno Absolutista, como diz Maria Fernanda Bicalho ²⁸¹. Este Estado Monárquico é diferenciado daquele que os portugueses conheceram quando se uniram ao mundo espanhol. Para o mundo português, até a União, se conhecia apenas o *dominium*, enquanto os espanhóis conheciam o *imperium* – o direito de propriedade sobre as terras conquistadas e a tutela dos povos conquistados – quando o governo português retornou às mãos portuguesas com a Restauração, em 1640, o processo de construção de um Estado português se reinicia nos mesmos moldes espanhóis ²⁸².

Este Estado que se quer construir entre os portugueses se produz numa sociedade que se liga aos modelos do Antigo Regime, isso quer dizer que este Estado a ser construído tem um modelo bem específico no qual irá ser moldado e se inicia com um poder absolutista, cujo governante age como estância máxima, com políticas econômicas mercantilistas que nesse momento se voltam, gradativamente, mais para a América diante do decréscimo contínuo dos lucros asiáticos – apesar de Luis Felipe de Alencastro comentar em seus *Trato dos Viventes* que a expansão mercantil não conduz necessariamente a um reforço do poder monárquico já que nos períodos iniciais da colonização pouco do excedente produzido é captado pelas coroas ibéricas – e uma sociedade estamental cuja mobilidade social praticamente inexistente. A exceção se dá, sobretudo, com os portugueses que enriquecem em terras americanas chamados de *brasileiros*, e que retornam para Portugal ²⁸³.

“De maneira que o domínio ultramarino nem sempre desemboca na exploração colonial, como também não instaura de imediato a obediência do colonato e dos

²⁸¹ BICALHO, Maria Fernanda. As Câmaras Municipais no Império Português: O Exemplo do Rio de Janeiro. In: *Revista Brasileira de História*. São Paulo: ANPUH, 1998. p. 252-580. v.18, nº 36.

²⁸² ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *Trato dos Viventes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

²⁸³ Diz Charles Boxer (BOXER, C. *O império marítimo português*. Trad: Anna Olga de Barros Barreto. São Paulo: Companhia das Letras, [s/d].) que esta era o sonho de boa parte da população que emigrava para o Brasil.

negociantes ao poder metropolitano”²⁸⁴, podemos começar a pensar que como Simão de Vasconcelos é um servo de Vossa Majestade – um servo cuja instituição é financiada pelo rei através do padroado – também cabe a ele também ajudar a construir este Estado monárquico e este império. Garantir sua existência. Fortalecer sua presença. Afiançar sob sua pena, principalmente, que a figura de El-Rey possa assumir todo o poder que um governante absolutista precisa representar para controlar um império multi-continental. Não é só um processo meramente político-econômico que vai produzir um império português, não é só a exploração que cria o domínio, o elemento ideológico é extremamente necessário e poderoso para que o império nasça.

Lembremos que esta produção de um império divino começa com as bulas papais que definem os portugueses e espanhóis como herdeiros da América. A partir daí cabe à Igreja manter este poder crescente, através de suas missões que Alencastro chama de “unidades de ocupação” e através da Reforma Católica e da Inquisição que controla ideologicamente os colonos enviados à América portuguesa.

“Por meio da força oblíqua da Inquisição ou do zelo do clero, a Igreja ibérica desempenha um duplo papel. Ajuda a consolidar o *dominium* ao fixar o povoamento colonial nas regiões ultramarinas e fortalece o *imperium*, na medida em que suscita a vassalagem dos povos além-mar ao Reino”²⁸⁵.

Diz François Moureau, inclusive, que este processo utilizado por Portugal para construir seu império será imitado por todas as nações da Europa do mesmo período²⁸⁶. Se o rei português assume a imagem de “rei ungido” tal qual a casa de Davi representada em Samuel, Reis e Crônicas. A imagem do rei, então, legitima-se através de uma imagem quase divina que se superpõe à dele e isso se dá ao comparar as ações do rei de Portugal construindo um império e a construção de um império divino na

²⁸⁴ ALENCASTRO, L. *Op.cit.* p.12.

²⁸⁵ Idem. p. 27.

²⁸⁶ MOUREAU, François. O Brasil das luzes francesas. Trad: Jean Briant. In: *Estudos Avançados*. São Paulo: USP, 1999. p.165-181. n. 36, v. 13.

Terra feita pelo rei Davi, do qual descende o messias, Jesus Cristo. Este império português começa na África, com o Tratado de Alcáçovas, em 1479, que encerra as guerras entre portugueses e espanhóis e garante que o monarca português é o único soberano da ilha da Madeira, Açores, Fez, Cabo Verde e Guiné; na América, em 1500, com a descoberta do Brasil; na Ásia, a partir de 1510, quando Afonso de Albuquerque toma Goa, na Índia, dos árabes; e em 1557, quando o governo chinês deu autorização para os portugueses estabelecerem um entreposto comercial em Macau. É possível podemos observar dois impérios funcionando separadamente e tendo uma vida própria: as Índias portuguesas com o comércio de especiarias; e a produção agrícola e mineira americana associada ao comércio escravista africano, cada vez mais entendida pela historiografia como um Império Atlântico, e foi este império que fortaleceu Portugal de um modo que o comércio asiático nunca conseguiu.

Em outras palavras, Vasconcelos ao vincular as ações e personagens da criação do “reino dourado de Israel” com a constituição do império português, garante uma ligação direta entre Davi, depois Jesus Cristo, e por fim, o rei de Portugal. Inclusive Simão de Vasconcelos escreve a *Crônica da Companhia de Jesus* e a oferece a Dom Afonso VI dizendo:

“A Magestade do muito alto, e poderoso rei de Portugal, D. Afonso VI, nosso senhor, a Chronica de hum novo mundo por tantos annos esperada, em nenhum tempo podia sahir a luz com mais felicidade, no quem em que sohe a reinar um Príncipe de tantas venturas. Este he Vossa Magestade oh poderoso Rei; porque sendo parte essencial da décima sexta geração do primeiro rei D. Affonso Henriques, tão esperada dos portugueses, consequentemente em Vossa Magestade hão de ter cumprimento os Oráculos de suas esperanças e hão de apparecer em o mundo as felicidades dos tempos dourados, que qual outro César Augusto, aguardão por Vossa Magestade”²⁸⁷.

²⁸⁷ VASCONCELOS, S. *Crônica da Companhia de Jesus*.

Ou seja, cria-se uma genealogia direta e com isso a monarquia portuguesa absorve um poder quase teocrático. Trata-se de uma genealogia que liga o império português ao reino de delícias que o messias deveria criar na Terra se fosse aceito como filho do Senhor, na tradição judaica.

As referências a este conjunto bíblico aparecem como aparecem para a tradição greco-romana: são os mesmo métodos para utilizar as tradições diversas, o que Félix Salgado propõe acontecer porque para o jesuíta os dois elementos não são dissociados, fazem parte do mesmo conjunto em que ele foi formado e que permitiria a beleza, um elegante estilo. Devemos ainda acrescentar que estas referências ainda fazem o papel de manter a erudição entre os autores, o que separa os homens de profundo conhecimento das letras humanas e divinas dos eruditos de segunda mão ²⁸⁸. Os recursos retóricos em que o jesuíta utiliza a tradição judaico-cristã são como comparações ou símiles ao se confrontar o ouro e prata da América com a riqueza dos Reis narrados pelo profeta Samuel: “Digam-no hoje os Chiles, as Maldivas, os Potocis, os Perus, e os mais lugares donde se tem desentranhado mais quantidade de ouro, e prata, do que jamais puderam ajuntar as potências de um *Davi*, e de um *Salomão*” ²⁸⁹.

Essas referências aparecem também com personagens de histórias tomadas como reais, que servem para explicar determinados fatos ou para engrandecimento moral e espiritual, como quando o jesuíta explica que os primeiros povoadores da América podem fazer parte das tribos de Israel perdidas, e que teriam se perdido pelo oceano e chegado a América:

“Com esta mesma opinião vêm a conceder outros, que dizem que Ofir, era em outra parte diversa, ou fosse a Mina, ou Angola, ou a Índia, segundo diversos pareceres: mas que levadas aquelas naus de *Salomão* pelas forças de ventos, desgarraram às praias da

²⁸⁸ SALGADO, F. *La oratoria sagrada em los siglos XVI y XVII: la predicación en la Compañía de Jesús*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 2001.

²⁸⁹ VASCONCELOS, S. *NACNCB*, I. § 37, p. 67.

América, e ficando-se nela alguns navegantes, povoaram a terra. E neste modo não parece há impossibilidade alguma”²⁹⁰;

Ou como analogias, que são a grande maioria das referências à história de Saul Davi e Salomão, os grandes homens da história bíblica, os grandes conquistadores da Terra Santa, e que, portanto deveriam ser identificados com os grandes homens da história da conquista da América, comparando os homens e a conquista de Israel com a conquista da América, as mesmas lutas pelo espaço, vistas lá, se repetiram aos olhos do jesuíta aqui também:

“Era homem galhardo, e valente, prezava-se muito de seus bigodes, que trazia crescidos, e autorizados: por estes pretendeu o inimigo de nosso bem prendê-lo, *qual outro Absalão* dos cabelos, com tanta força, que foi o mor impedimento que lhe opunha, e vencendo facilmente os outros, este perseverava; porque naqueles seus cabelos cuidava que consistia o sinal da generosidade do homem”²⁹¹

Aqui o guerreiro que luta contra os inimigos do império português é um guerreiro tão poderoso e tão vaidoso quanto Absalão, filho de Davi, personagem do Livro de Samuel e também do Livro dos Reis. Em outro exemplo Vasconcelos, contando a empresa de Santo Inácio para a criação da Companhia de Jesus, compara o santo a Gedeão, um dos juízes de Israel citados no livro de Samuel: “Aqui fez resenha este bom capitão, e se foi provando em primeiro lugar, *qual outro Gedeão*, os soldados que na empresa seriam de efeito”²⁹². Tão sábio quando Gedeão é Santo Inácio, outro exemplo é quando o padre faz referência a Elias, o profeta, personagem de Reis:

“Deste grande amor de Deus, e do próximo lhe nascia a este servo do Senhor, um zelo constante, e severo, *qual o* do Profeta *Elias*, em todas as cousas que pertencia à honra de Deus, e bem do próximo”²⁹³.

²⁹⁰ Idem. *NACNCB*, I, § 89, p. 86.

²⁹¹ Idem. *CCJ*, IV, § 86, p. 186.

²⁹² Idem. *CCJ*, IV, § 7, p. 154.

²⁹³ Idem. *CCJ*, IV, § 128, p. 199.

A presença das expressões *qual outro* e *qual o* indicam, contudo, um grau da abstração entre o objeto comparado e o personagem citado menor do que quando o autor não a usa, é a diferença entre a analogia e a metáfora que “realizan unas mismas funciones – didáctica y estética –, e solo se diferencian em la intesidade de la transposición”²⁹⁴. Como no exemplo abaixo, em que o padre fala das grandes qualidades do Irmão José, que andava perdido em meio a índios enquanto esperava o retorno de Manoel da Nóbrega de São Vicente:

“lavrara aqui um homem raro, um santo único, um exemplar de varões ilustres, composto de perfeição de muitos: um José na castidade, um Abraão na obediência, um Moisés nos segredos do Céu, um Jó na paciência, *um Elias no zelo, e um Davi na humildade*”²⁹⁵

Ou quando o padre Leonardo Nunes se torna o próprio Elias:

“Não faltaram a este insigne varão casos maravilhosos, com que o Céu mostrou provar seu espírito. Não foi milagroso aquele caso, quando a modo de desencaixados os elementos, vingaram indignados a lançadas de raios, as indecências do culto divino, e o desprezo do servo do senhor? Que mais fez em favor *de Elias?*”²⁹⁶

A partir destas comparações o Estado português é construído. Através de homens e das ações destes homens, tão grandiosas quanto as ações daqueles homens que foram santificados pela Sagrada Escritura. Mas também um espaço é construído na comparação entre Israel e o Brasil. Há uma ligação imediata entre um e outro, com comparações de espaços muitas vezes diretas. Estas comparações são uma tentativa de reafirmar a organização do império português como um império sagrado. Um império com homens santos e com um território sagrado. Todavia este processo se dá principalmente na construção de uma identificação paradisíaca com o império português. Então estes livros aparecem também sendo utilizados para garantir a

²⁹⁴ SALGADO, F. *Op.cit.* p. 317.

²⁹⁵ VASCONCELOS, S. *CCJ*, III, § 20, p. 92.

²⁹⁶ Idem. *CCJ*, IV, §143, p. 207.

edenização do território. Edenizar inclusive significava, de certa forma, estabelecer com aquele novo território uma quota de cumplicidade, dando a ele a capacidade de manifestar-se através de uma releitura do antigo, em uma visão de mundo ditada pelo arcabouço mental de todo cristão europeu, a qual foi forjada desde tempos medievais, possibilitando que se visse o Éden naquele novo território como já o tinham concebido há muitos séculos: a possível corporeidade do Paraíso e de seus encantos edênicos ²⁹⁷.

Um exemplo desta configuração espacial é:

“E na verdade, os fundamentos que trazem por si estes Autores fazem a cousa muito verossímil; porque ninguém pode negar que o grande sábio *Salomão* com sua alta sabedoria teve conhecimento da disposição de todas as terras do mundo, como dele diz (...). Pois se tinha conhecimento do mundo, e sabia conseqüentemente, os tesouros das riquezas da América, especialmente de Maldivia, Peru, Chile, e as da terra do Brasil, e tinha tão grande desejo de ajuntá-las para a obra do Templo de Deus, que trazia entre mãos; porque não mandaria em busca delas às partes sobreditas?” ²⁹⁸.

O ouro americano só poderia ser comparado à riqueza das minas de Salomão tal qual a terra rica em arvoredos só poderia ser comparada ao Jardim do Éden. A natureza era local de intervenção divina e isso se harmonizava com a forma do cristianismo barroco enxergar o mundo: dividindo-o entre os lugares para as ações de Deus (a natureza) e os lugares para as ações do demônio (os índios) ²⁹⁹. Como explicam Davis Alvim e Ricardo da Costa existia uma ambivalência do homem perante o sagrado e suas manifestações terrenas que por um lado procuravam assegurar a sacralidade e aumentar seu território através da conquista, a qual era a missão de todos os padres que vieram à colônia, aumentar o espaço sagrado que era constantemente ameaçado pelo profano,

²⁹⁷ CHAIN, Iza. *O diabo nos porões das caravelas: Mentalidades, colonialismo e reflexos na constituição da religiosidade brasileira nos séculos XVI e XVII*. Juiz de Fora: UFMG, 1998 (Dissertação de Mestrado)

²⁹⁸ VASCONCELOS, S. *NACNCB*. I, § 87, p. 85.

²⁹⁹ ALVIM, Davis M., COSTA, Ricardo da. Anchieta e as metamorfoses do imaginário medieval na América Portuguesa. In: *Revista Ágora*. Vitória: UFES/PPGHIS, 2005. v.1, p. 1-19.

uma condição que deveria ser ultrapassada, mas nunca abandonada, pois como explica Mircea Eliade é este outro que garante significado ao elemento sacro³⁰⁰.

É assim que a América então se cobre de espaços sagrados:

“O lugar onde foi morto este virtuoso prelado [Sardinha], é tradição comum que nunca mais se viu em si formosura, ou ornato algum natural; porque vestindo-se antes de erva, e de arvoredos, ficou daí em diante estéril, escaldado e seco, *quais outros montes de Gelboé* pela maldição de *Davi*, e morreram neles *os insignes varões de Israel, Saul e Jônatas*. Do castigo que houveram na terra estes insolentes selvagens, noutra lugar diremos”³⁰¹.

Os espaços americanos são recobertos de um significado santo, sacro, mágico. Símbolos e hieróglifos recobrem o Novo Mundo. E, como diz Sérgio Buarque de Holanda, “isso concordaria melhor com a idéia, então geralmente admitida, de que a natureza se acha impregnada de mistérios e significações encobertas” e que durante o Renascimento até o século XVII a tendência é se procurarem exatamente esses significados ocultos. “Esse modo de pensar só começara a ser completamente liquidado a partir do século XVIII, quando o mundo principia a ser interpretado, de preferência, segundo os critérios fornecidos pelas ciências físicas e matemáticas”³⁰².

Encontramos aqui uma diferença entre Aristóteles e Samuel em seus usos: Aristóteles aparece mormente no tratado escrito pelo padre Vasconcelos, *Notícias Antecedentes, Necessárias e Curiosas das Cousas do Brasil* – que é exatamente no momento que ele trata mais da configuração espacial da América portuguesa do que durante a *Crônica da Companhia de Jesus* – em que ele trata mais dos homens e de suas ações para construir a América. O oposto, contudo, ocorre com as referências aos Livros de Samuel, Reis e Crônicas, que aparecem principalmente na *Crônica*, em que os homens aparecem, em despeito das configurações espaciais. Nenhuma das referências a

³⁰⁰ ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

³⁰¹ VASCONCELOS, S. *CCJ*, II. § 18, p. 20.

³⁰² HOLANDA, S. *Op.cit.* p. 224.

Aristóteles aparecem durante a *Crônica*, todas estão associadas ao tratado, enquanto isso, as referências aos profetas aparecem nas duas obras do jesuíta, sendo 45,4% nas *Notícias* e 54,6% na *Crônica*.

Com esses dados podemos concluir um fim diferente para cada uma destas tradições intelectuais. Vasconcelos não os afirma, mas nos permite presentí-los. Com Aristóteles é lícito ao jesuíta escrever sobre o espaço e a natureza, sobre a obra divina e a manifestação física do bem na Terra. A construção, invenção e descoberta podem ter a luz das palavras do “Príncipe dos Sábios” sobre seu caminho. Mas ações humanas, que para um jesuíta se configuram como a práxis da fé. Para um jesuíta a fé é demonstrada nas ações do dia-a-dia, em que indivíduo deveria sempre colocar suas ações em nome de Deus. Por conseguinte, estas ações só poderiam ser relacionadas com as ações bíblicas. Em outras palavras: construir a América era uma aventura tão sagrada quanto Abraão sacrificando seu filho, Moisés guiando os hebreus pelo deserto egípcio ou, como é o caso, Davi lutando contra os filisteus.

Existe um uso específico para a tradição greco-romana, outro para a tradição judaico-cristã. Enquanto a primeira garante autenticidade, veracidade, autoridade, se utilizando do conhecimento dos sábios antigos para reforçar as afirmações do próprio autor, dando vida a tradição como Hobsbawm propõe; a segunda garante misticismo, porém uma mística com propósitos bem peculiares como assegurar propriedade sobre a terra, obediência pelos colonos, posse sobre os índios. Agora resta-nos perguntar se este uso é exclusivo a Vasconcelos ou se faz parte dos cerceamentos institucionais aos quais um autor jesuíta está exposto, todavia tal pergunta só pode ser respondida cruzando as informações obtidas na *Crônica da Companhia de Jesus* com as de outros autores jesuítas ou, para saber qual o procedimento da Igreja Católica, com as informações de

autores de outras ordens religiosas, como franciscanos e dominicanos, que também atuaram na América Portuguesa.

Considerações Finais

Porque quem sabe não existe resposta para todas as perguntas e as respostas se transformam automaticamente numa nova pergunta.

Mayra Dias Gomes

O objetivo deste trabalho sempre foi entender como o espaço americano foi imaginado dentro de um processo muito maior. Nunca se pensou que a construção da América fosse um processo isolado. Esta construção de uma América estava ligada ao Renascimento, à identificação moderna com seu próprio tempo, que Gadamer e Heidegger chamam de Historicidade e que consta como um elemento constitutivo da noção de modernidade do século XVI e XVII, mas ele também se liga à noção de ocidentalização. Todavia, trata-se de uma ocidentalização que se aproxima e ao mesmo tempo nega o sentido que Gruzinski estabelece em seu *El pensamiento mestizo*, construindo um outro conceito menos ligado à idéia de mestiçagem e mais próximo à idéia de aculturação.

Quando Vasconcelos cria sua América ele imediatamente passa sobre ela um apagador e lhe retira todas as características que faziam da América americana, se apaga o que tinha de diferente, uma outra realidade que não a Europa, ou o mundo conhecido, e a partir desta tábula rasa, desta folha em branco, o jesuíta começa a moldar, através de seus conceitos – renascentistas, greco-romanos, judaico-cristãos, ocidentais –, uma nova América que sempre, sempre, será idêntica à Europa que ele deixou para trás. Toda a América precisa, urgentemente, ser limpa de sua infestação de coisas e pessoas diferentes, para poder ser habitada pelos europeus. Esta é a função do texto do jesuíta: ele apaga o diferente e transforma tudo o que encontrou no mais próximo possível da Europa. As frutas têm gostos parecidos, os pássaros trinados iguais, os animais lembram

porcos, cavalos ou pavões. Aos poucos, então, a América perde seu lado diferente (e ameaçador) para se tornar uma pacífica campina do Além-Tejo, familiar. Sobretudo, familiar.

Neste sentido não podemos pensar na ocidentalização como a mestiçagem que Gruzinski fala, porque quando o cronista cria um espaço ele substitui os elementos da paisagem por elementos europeus e apaga completamente todos os elementos americanos (ou pelo menos tenta fazê-lo a partir de um processo consciente). Quando o padre Vasconcelos retira da paisagem uma lagoa para substituí-la pela lagoa Estígia dos mitos gregos sobre o mundo dos mortos, não está mesclando uma com a outra: seu leitor não faz esse raciocínio, ele substitui imediatamente a paisagem americana por uma paisagem européia que lhe é mais familiar e começa a preencher os espaços em branco de sua imaginação que se referem ao Brasil com imagens européias. Aos poucos o Brasil começa a ser preenchido por lagoas estígicas, montes iguais ao Etna ou Atlas, rios como o Pó, o Danúbio ou o Alfeu, campinas elisíacas, ilhas atlantes, Nínives, mas também começa a ser habitado por feras que a Europa já conhecera, como pigmeus que voam em grous, guerreiras que suprimem o seio e matam os homens e sereias que submergem marinheiros. Ao fim, o Brasil se constrói tomando como modelo a Europa. Ao fim o Brasil se torna cada vez mais civilizado porque é cada vez mais europeu. Ao fim, ele se torna cada vez mais ocidental porque é cada vez mais europeu.

No entanto, podemos, sim falar de aculturação. Aculturação no sentido em que uma cultura se sobrepõe a outra. Impõe-se. Tenta controlá-la. Quando o jesuíta escreve sua crônica é uma tentativa de controlar aquele espaço, de garantir-lhe sua ordem, sua organização, seu modo de ver o mundo, sua mentalidade. De se impor sobre um mundo que ele está conhecendo e garantir a posse. Escrever é posse. Escrever é controle. Escrever é tornar seu aquilo que não é palpável, como gosta de dizer Michel de Certeau.

Escrever permite ao homem tornar a própria realidade sua. É este poder (simbólico) que as palavras de um jesuíta vão ter. Controlar o espaço e garantir que ele tenha um dono. Não existe rei sem seu cronista. Sem a pena, e sem a história ao seu lado, o rei não garante que aquela terra se torne ligada a ele por algo mais que a imposição de um exército. E o poder que um exército dá sobre a terra é frágil, basta que um outro exército mais forte apareça e o grande império desmorona. A terra, o poder sobre ela, precisa das frágeis cordas da poesia para tornar-se sólida sobre os pés de um governante.

A partir daí, respondendo a esta aclamação do rei, que os jesuítas ocupam a América. O rei de Portugal precisava de alguém que conseguisse participar daquela aventura tão arriscada de tomar a América em nome da Coroa portuguesa. Os padres jesuítas, então, se tornam presença obrigatória em todas as expedições exploratórias. Uma vez que eles podiam participar daquela aventura porque antes de qualquer coisa são soldados, guerreiros treinados, para garantir a posse e o controle da terra em nome de Jesus Cristo. Uma posse física: muitos jesuítas eram engenheiros militares e construíam pontes e fortes que permitiriam a defesa das praças conquistadas. Ou uma posse simbólica: sendo tradutores, que se colocavam entre os expedicionários portugueses e os índios, ou como cronistas das aventuras além-mar e depois sertão adentro. Além disso, lembremos, cabia aos padres a salvação daqueles fiéis. Daqueles índios que agora apareciam aos olhos da Igreja. E esta Igreja Romana lutava contra as igrejas reformadas – calvinistas, luteranas e anglicana – e contra os infiéis judeus e cristãos-novos. Conseqüentemente, não podia se dar ao luxo de perder fiéis nem os católicos que partiam na expedição, nem as novas almas que podiam ser encontradas: na verdade, ocorria uma troca de favores. A Coroa ganhava legitimidade sobre a terra e com isso novos súditos, e a Igreja ganhava os fiéis da nova terra e os que viriam

também do Velho Mundo para o Novo, controlando a população judia que poderia ou não entrar na América. Isolando a América da ameaça cristã-nova e protestante.

A legitimação da posse, tanto para a Coroa quanto para a Igreja, se dá quando os jesuítas sacralizam o espaço. Construindo o paraíso na América, tema que quase todos os cronistas religiosos se dedicaram como Sérgio Buarque de Holanda, Ronaldo Vainfas e Laura de Mello e Souza podem atestar, a Igreja Católica e a Coroa tinham bons motivos para considerar aquela terra sua. Uma terra pura e sem pecado deveria pertencer à Igreja que era pura e sem pecado, não a heréticos nem a infiéis. Daí o uso indiscriminado do livro do *Gênese* na hora de construir uma América, como vimos na pena de Simão de Vasconcelos. Uma terra pura e sem pecado deveria ser protegida por um rei que descendia de reis divinos, de um rei colocado no poder pelo Deus cristão, um rei nomeado, profetizado. Daí o uso comum dos *livros de Samuel, Reis e Crônicas*, que tem a mesma função: legitimar a função real ligando-a a vontade divina. A terra pura e sem pecado então, tinha dono.

Mas eles também precisavam trazer colonos para a terra. Logo essa terra também será cheia de encantos, belezas, fertilidade e saúde, para atrair aqueles que queriam paz e tranquilidade. Famílias de agricultores que construiriam um novo Portugal assim que pisassem nestas terras e que fugiam da fome, da guerra, da falta de terra, da pobreza européia. Todos bons cristãos para poder seguir os preceitos católicos mesmo quando os padres estavam ausentes, assegurava-se a Igreja (não obstante quando interessava inúmeros “maus cristãos” foram enviados ao Brasil). Para vigiar os outros também. Para estes também o Gênese era o livro indicado. O Gênese e a poesia greco-romana de Virgílio e Ovídio, campesina, pacífica, encantadora.

Porém também interessava à Coroa homens de fibra e garra, aventureiros corajosos que se embrenhassem nas matas e transformassem aquele sertão em terras do

rei de Portugal. Homens para achar ouro e prata ou drogas e madeira. Homens também para dar filhos brancos e portugueses aos negros da terra, a despeito de esta política não ser tão clara assim. A estes se voltavam às aventuras dos varões do livro de Samuel, guerras vencidas por homens sábios como Salomão, bonitos como Absalão, fortes como Sansão, astutos como Gedeão, poderosos como Davi. Aquela terra suscitava isso nos homens, aquele homem que pisasse nas terras americanas precisava ter a fibra destes varões quase divinos ou então ser um César, um Alexandre, um Cipião, o africano, um personagem de Políbio ou de Plutarco, ou um Jasão, um Aquiles, um Odisseu personagens que povoavam os sonhos dos poetas. Simplesmente embarcar para o Brasil já era a prova que eles eram tais homens. Ou mais que eles. Bem mais.

Para entender estes usos em Vasconcelos, então, é necessário imaginar o impacto que aquelas palavras, lidas em voz alta para uma assembléia – como no século XVII era costume – causavam num público que admirava os personagens da Bíblia ou os Varões Ilustres de Plutarco por estes terem merecido seu nome registrado na História, pois é assim que Simão de Vasconcelos escreve suas primeiras linhas na Introdução da *Crônica da Companhia de Jesus*: “Hei de contar os feitos ilustres destes Religiosos Varões, as regiões que descobriram, as vitórias que alcançaram, as nações que sujeitaram, e a reputação que adquiriram as armas espirituais Portuguesas do Esquadrão, ou Companhia de Jesus”, como Heródoto pretendendo guardar os feitos destes homens admiráveis sob a luz da Memória. Não é ilícito supor que muitos dos homens ouviram a leitura desta crônica, e por causa dela vieram à América: desejavam o seu nome gravado na eternidade histórica como Aquiles desejava na *Iliada* de Homero. Morrer idoso cercado de filhos ou permanecer jovem para sempre na História, era a dúvida de Aquiles, e muitos devem tê-la sentido na pele.

Simão de Vasconcelos, então, constrói uma América para estes homens ilustres habitarem. Uma terra de monstros – alguns animais, outros semi-humanos, outros humanos – que somente tais varões conseguiriam subjugar. Uma terra de delícias que somente estes homens, após derrotar tais bestas, estariam aptos a entrar, tal qual a Ilha dos Bem-Aventurados na mitografia grega. A América era uma prova de bravura. E uma prova de fé. Vencê-la garantiria as bem-aventuranças divinas. Os sopros de sorte que só poderiam vir do próprio Paraíso. A América oscilava. Entre o nada e o tudo. O culto e o inculto. Entre o paraíso e o inferno.

Para garantir os elementos positivos a sua América, que se mascarava diante da propaganda negativa que os “sobreviventes” do inferno tropical exalavam nos portos europeus, o padre jesuíta não evitou, por exemplo, negar a base da tradição que sua instituição pregava. Vasconcelos se posiciona claramente contra o “mais sábio dos antigos” para garantir a existência de uma América (habitável) negada por Aristóteles. Negou a Zona Tórrida, negou a coloração dos índios devido ao calor do ventre, negou a esfericidade do Céu, negou a sabedoria aristotélica em nome de uma América que se abria a seus próprios olhos e que não condizia com aquela que a tradição havia lhe ensinado.

Ele precisava cantar a verdade, não sem deixar de rir da “ingenuidade dos antigos”, e ainda teria de cantá-la, ironicamente, do modo que o próprio Aristóteles havia ensinado. Isto é importante perceber, isto caracteriza Simão de Vasconcelos como um homem plenamente moderno, ele lida com a tradição sabendo em que momento deve abrir mão dela em favor do novo, do conhecimento experimental que ele mesmo adquiriu ou que outro pode comprovar. A tradição é a base de que ele parte, mas ela não o cerceia, não o prende, ele tem a liberdade para largá-la no momento que achar mais conveniente em favor do conhecimento e depois recuperá-la quando achar que deve.

Isso diferencia a Modernidade do Medievo: liberdade de ação, liberdade de conhecimento.

A partir destas negações a Aristóteles, Vasconcelos consegue criar uma América que mantém os elementos que dissemos anteriormente serem importantes para os interesses da Coroa e da Igreja. A terra continua paradisíaca e repleta de aventuras. Continua sagrada, mas repleta de bestas. A dualidade presente na terra, expressa entre divina e demoníaca, entre sombras e luz, entre Paraíso e Inferno, alguns inclusive poderiam dizer que se antevê o modo de pensar barroco, que já começaria a ser organizado neste período. Não consideramos assim. Não entendemos o Barroco como um período distinto do Renascimento, pensamos nele apenas como um período em que nas crônicas as referências a Antiguidade ganham um ar teatral e artificial, muito curto por sinal. A dualidade, por exemplo, que está presente na Reforma Católica não é exclusividade do Barroco, apesar de que ela ganha um destaque maior na arquitetura e no teatro para citar exemplos. Negar Aristóteles, então, nega em parte esta dualidade. Simão de Vasconcelos quer criar uma América Portuguesa salutar e segura para os colonos que ele pretende trazer, ele não nega, contudo, os perigos que aquela região possui, no entanto clama ajuda de seus irmãos de Companhia para expulsar o mal daquela terra.

E no fundo é para estes que o padre Simão de Vasconcelos escreve. Para os seus colegas da Companhia de Jesus. Para inspirá-los. Para incutir neles o desejo de salvar do pecado ou da heresia que a ronda aquela terra que nem mesmo Aristóteles conseguiu apregoar-lhe o mal. Ele clama. Tenta envolver os jesuítas com modelos de comportamento que tentaram salvar aquele espaço: Manoel da Nóbrega, José de Anchieta – que na Crônica da Companhia de Jesus tem apenas 19 anos de idade -, Leonardo Nunes, estes quase que contemporâneos aos leitores. Mas também ele tenta

fazer com que os jovens noviços que eram seus leitores se identifiquem com personagens bíblicos que garantem assim a sacralidade daquela missão.

Salvar o Brasil dos pecadores (índios), dos heréticos (luteranos, calvinistas e anglicanos) e dos infiéis (judeus) era uma tarefa primorosa que todo jovem que concluiu sua formação como padre jesuíta deveria desejar. Afinal também é através de suas ações evangelizadoras, segundo o modo de pensar cristão seiscentista, que o jovem padre também seria salvo. Ele precisava trabalhar em nome de Deus. Lutar é uma expressão que caracterizaria mais um jesuíta. Para assim, e somente desse modo, garantir a salvação de sua alma. Não bastava a fé. Eram necessárias as obras.

Por isso era tão importante ser como os homens bíblicos. Suas ações garantiram que suas histórias fossem contadas pelo próprio Deus, afinal a Bíblia traz as palavras divinas transcritas, uma história bíblica não tem outro autor senão a divindade, o seu autor humano (quando localizado) tem papel de mero copista. As ações que Simão de Vasconcelos tenta propor para seus leitores, apesar de humanas, garantiriam um lugar certo entre os santos. Santos, devemos lembrar, eram sobremaneira próximos dos mortais, como Santa Joana D'Arc, que lutou ao lado dos franceses ou Santo Ignácio de Loyola, que fundara o Exército de Cristo há pouco mais de um século. Tornar-se santo pelas ações era real: São Francisco Xavier o fizera na Ásia; Simão de Vasconcelos queria conseguir o mesmo *status* para Manoel da Nóbrega através de sua Crônica. Sê-lo era possível e desejável. Mas para isso era preciso ter o espaço certo: Joana D'Arc teve a Guerra dos Cem Anos, Francisco Xavier teve as missões na Ásia, os noviços de Vasconcelos teriam a América com seus índios amantes dos pecados da carne desde a antropofagia – apesar de que os portugueses nunca se chocaram tanto com este hábito como outros povos europeus –, como o nudismo e o concubinato.

A América de Simão de Vasconcelos é um lugar santo, sagrado, e também um lugar de construir homens santos, homens sagrados. Ela é o Paraíso de onde saem anjos, anjos jesuítas. Anjos guerreiros de armas nas mãos que esperam a qualquer instante ter que batalhar contra o Demônio que espera nas trevas.

Anexos, Fontes e Bibliografia

GRÁFICO 01

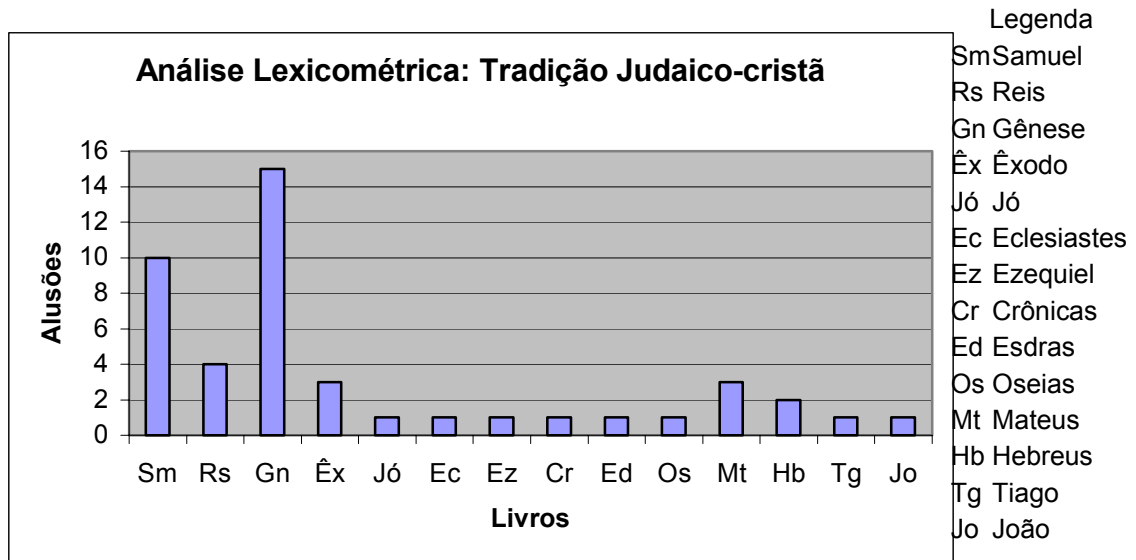


GRÁFICO 02

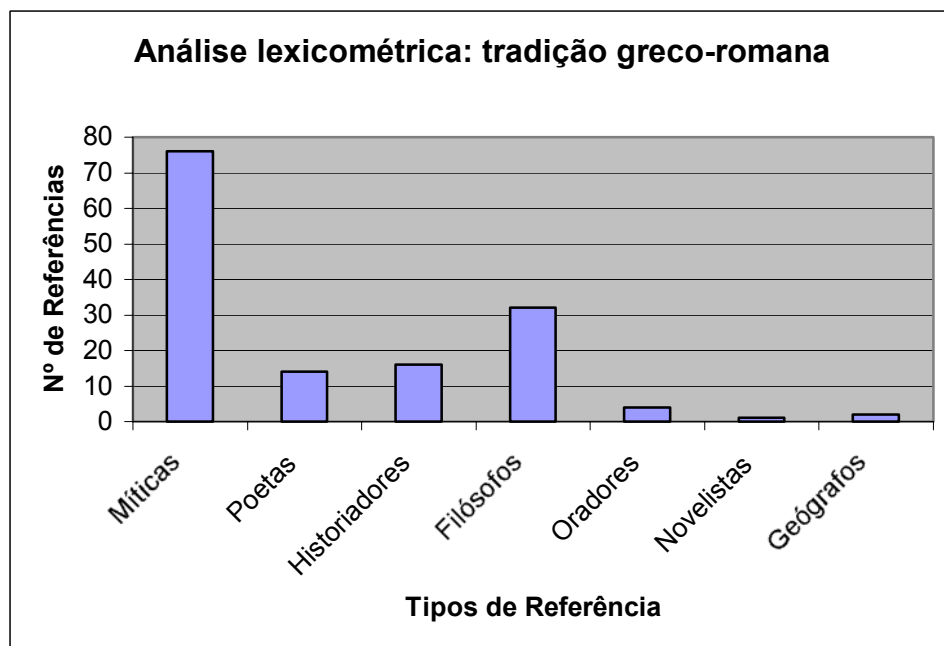


GRÁFICO 03

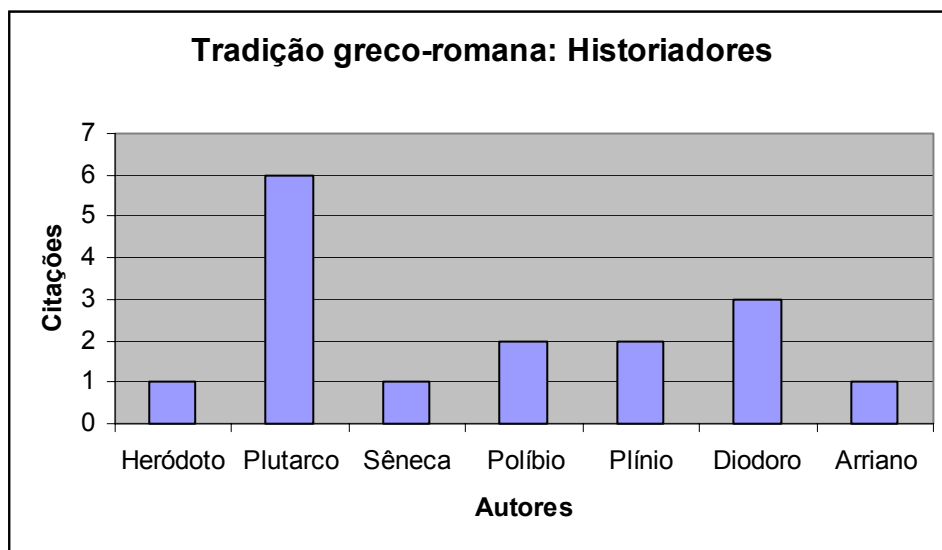


GRÁFICO 04

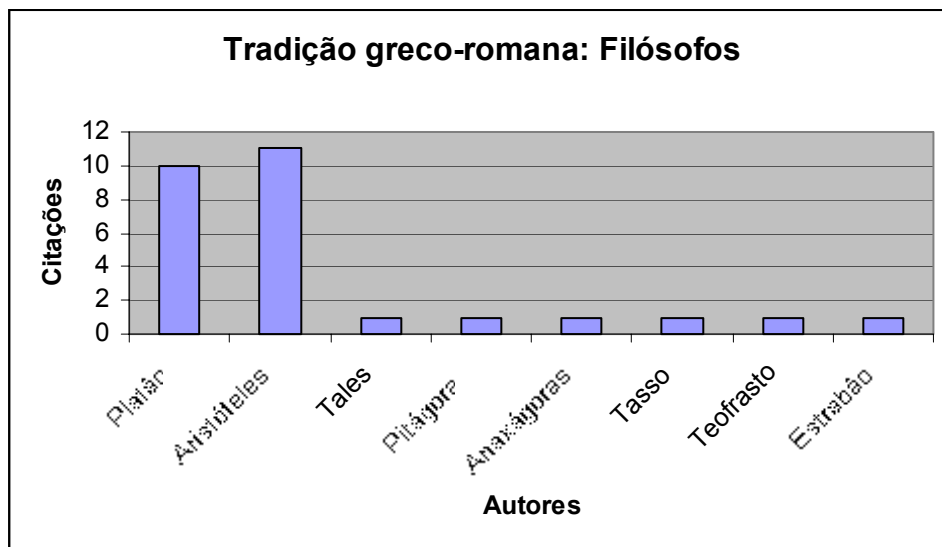


GRÁFICO 05

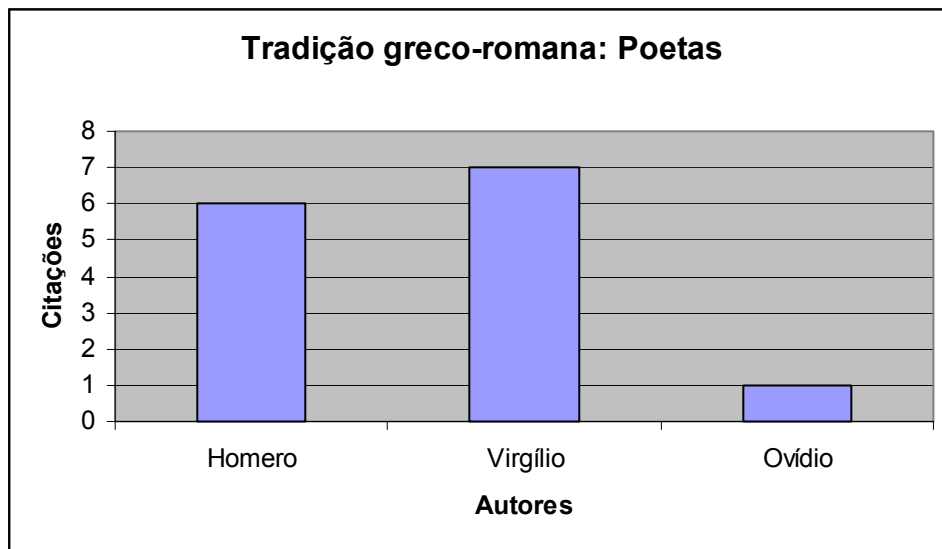
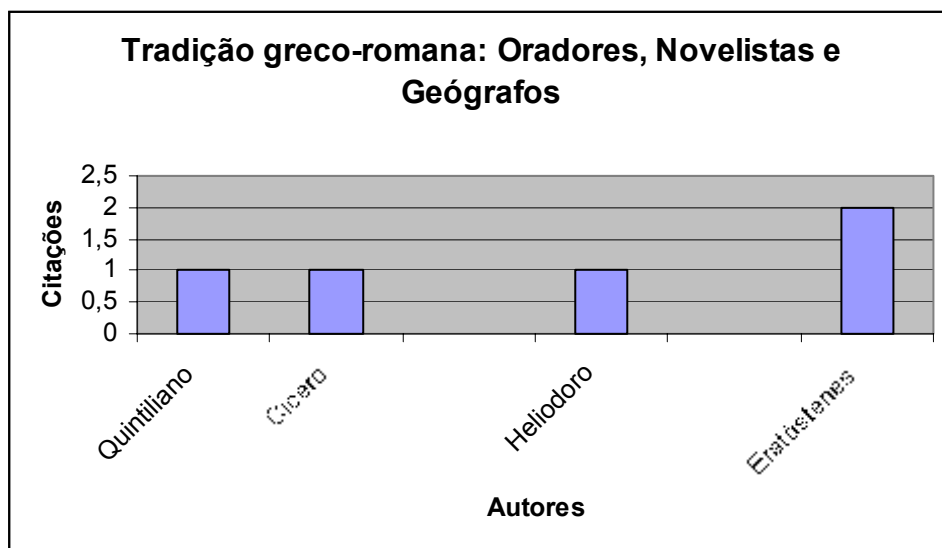


GRÁFICO 06



Fontes

VASCONCELOS, Simão de. *Crônica da Companhia de Jesus*. Petrópolis: Vozes, Brasília: INL, 1977. v.I e II. [1658-1663]

Bibliografia

ABREU, Capistrano. *Capítulos de história colonial*. São Paulo: Itatiaia, 1988.

ALDEN, Dauril. *The making of an enterprise: The Society of Jesus in Portugal, its empire and beyond (1540-1750)*. Stanford University Press: California, 1996.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ALVIM, Davis M., COSTA, Ricardo da. Anchieta e as metamorfoses do imaginário medieval na América Portuguesa. In: *Revista Ágora*. Vitória: UFES/PPGHIS, 2005. v.1, p. 1-19.

ARISTÓTELES. *Poética*. São Paulo: Nova Cultural, 2000. p. 34-75. (Coleção Os Pensadores).

_____. *Política*. São Paulo: Nova Cultural, 2000. p. 141-251. (Coleção Os Pensadores).

_____. *Los Meteorológicos*. Madrid: Alianza, 1999.

ATIENZA, Juan G. *Os santos pagãos: deuses ontem, santos hoje*. Trad: Paulo J. B. San Martim. São Paulo: Ícone, 1995.

BARRETO, Luís Felipe, *Descobrimientos e Renascimento*. Formas de ser e pensar nos séc. XV e XVI. 2ªed. Lisboa: Imprensa Nacional, [s/d].

BELTRÃO, Cláudia. ARAUJO, Sônia: *Apropriações da Antigüidade no Renascimento: A reinvenção dos valores políticos*. João Pessoa: ANPUH, Anais, 2003.

BÍBLIA Sagrada. Trad: Centro Bíblico Católico. 127ª ed. São Paulo: Ave Maria, 1999.

BOSI, Alfredo. Caminhos entre a literatura e a história. In: *Estudos Avançados*. São Paulo: v. 19, n. 55, 2005. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142005000300024&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 19 Jun 2007. (Pré-publicação).

_____. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectivas, 1974.

_____. *O poder simbólico*. 3.ed. Trad: Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand, 2000.

BOXER, Charles R. *O império marítimo português (1415-1825)*. Trad: Anna Olga de Barros Barreto. São Paulo: Companhia das Letras, [s/d].

BURCKHARDT, Jacob. *A cultura do Renascimento na Itália*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

BURKE, Peter. *A Escola de Annales 1929-1989*. São Paulo: Unesp, 1991.

_____. *O que é história cultural?*. Trad: Sérgio Góes de Paula. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

BRANDÃO, Junito. *Mitologia grega*. 15.ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

CÂMARA, Patrícia Karina. *A gula dos tupinambás*. Natal: UFRN, 2002 (Monografia).

CAMENIETZKI, Carlos Ziller. O Paraíso Proibido. A censura à Chronica de Simão de Vasconcelos em 1663. In: Luis Millones de Figueroa; Domingo Ledezma;. (Org.). El saber de los Jesuitas, historias naturales y el Nuevo Mundo. Madri: Iberoamericana, 2005, v. , p. 109-132.

CAMPBELL, Joseph. *O herói de mil faces*. 6.ed. Trad: Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Cultrix/ Pensamento, 2000.

CARDOSO, Luís Miguel Oliveira de Barros. *Humanismo e erasmismo no Renascimento português: Pedro Sanches e a musa de Roterdão. O (dês)velado Cálamo de Pendor Erasmista*. Disponível em: http://www.ipv.pt/millennium/ect8_luis1.htm, consultado em 16/11/06.

CARDOSO Jr., Hélio Rebello. *Enredos de Clio: pensar e escrever a história com Paul Veyne*. São Paulo: Unesp, 2003.

CAVALCANTE, Berenice. Antigos e Modernos: história de uma tradição. In: *Modernas tradições. Percursos da cultura ocidental do século XV ao XVII*. Rio de Janeiro: Access, 2002.

CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. 2.ed. Trad: Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

_____. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. 9.ed. Trad: Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 2003.

CHAIN, Iza. *O diabo nos porões das caravelas: Mentalidades, colonialismo e reflexos na constituição da religiosidade brasileira nos séculos XVI e XVII*. Juiz de Fora: UFMG, 1998 (Dissertação de Mestrado).

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

_____. As práticas de escrita. In: ARIÈS, Philippe, CHARTIER, Roger (org.). *História da vida privada 3: da Renascença ao Século das Luzes*. Trad: Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. p. 113-162.

_____, CAVALLO, Guglielmo. *História da Leitura no Mundo Ocidental*. São Paulo: Ática, 1998.

CURTIUS, Ernst. *Literatura europeia e idade média latina*. Trad: Paulo Rónai e Teodoro Cabral. São Paulo: Hucitec, Edusp, 1996. (Clássicos 2).

DARNTON, Robert. *O beijo de Lamourette: mídia, cultura e revolução*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1990.

DE LA FLOR, Fernando Rodríguez. *Barroco: Representación e ideologia em el mundo hispânico (158-1680)*. Madrid: Cátedra, 2002.

DIAS, José Sebastião da Silva. *Os descobrimentos e a problemática cultural do século XVI*. 3.ed. Lisboa: Presença, 1988.

DOMINGUES, Beatriz H. A Filosofia e Ciência Modernas nos Escritos do Padre Simão de Vasconcelos. IN: *Numen - Revista de Estudo e Pesquisa da Religião*, Juiz de Fora: Editora da UFJF, vol.2, n.2, 1999, p.105-139.

DOMINGUES, Maria Helena. *O medieval e o moderno no mundo ibérico e ibero-americano*. Disponível em <http://www.cpdoc.fgv.br/revista/arq/222.pdf>, consultado em 23/01/2007.

DOSSE, François. *A história de Homero a Santo Agostinho*. Trad: Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

_____. *História do estruturalismo*. São Paulo: Edusc, 2007.

DUBY, Georges, ARIÈS, Philippe (org.). *História da vida privada 2: da Idade Média ao Renascimento*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1990.

DUCLÓS, Miguel. *Metafísica de Aristóteles: o ser se diz de vários modos*. Disponível em http://www.consciencia.org/aristoteles_metafisica.shtml, consultado em 17/07/07.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ESCOLÁSTICA de Ouro. Site da Web. Disponível em: http://www.cfh.ufsc.br/~simposio/Megahist-filos/Esc_Ouro/8171y003.html, consultado em: 16/07/2007.

FALCON, Francisco José Calazans. A cultura renascentista portuguesa. In: *Semear*. Disponível em: http://www.lettras.puc-rio.br/Catedra/revista/1Sem_03.html, consultado em 16/11/06.

_____. História das idéias. In: CARDOSO, Ciro Flamarion, VAINFAS, Ronaldo. *Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia*. 9.ed. Rio de Janeiro: Campus, 1997. p. 91-126.

FAUSTO, Boris. *História geral da civilização brasileira*. São Paulo: Bertrand, 2006.

FINLEY, Moses I. *O legado da Grécia: uma nova avaliação*. Trad: Yvette Vieira Pinto de Almeida. Brasília: UnB, 1998.

FREITAS, Marcos César de. *Historiografia brasileira em perspectiva*. São Paulo: Contexto, 1998.

FOUCAULT, Michel. *Arqueologia do saber*. 7.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

_____. *Eu, Pierre Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão*. 7.ed. Trad: Denize Lezan de Almeida. Rio de Janeiro: Graal, 2003.

_____. *História da sexualidade: a vontade de saber*. Trad: Maria Thereza da Costa Albuquerque e J.A. Guilhon Albuquerque. 15.ed. Rio de Janeiro: Graal, 2003.

GADAMER, H.G. *Verdad y metodo*. Salamanca: Sígueme, 1993. v.2.

GAY, Peter. *O estilo na história: Gibbon, Ranke, Macaulay, Burckhardt*. Trad: Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

GERBI, Antonello. *O novo mundo: história de uma polêmica*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1996.

GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. Trad: Maria Betânia Amoroso. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

GREIMAS, A. J. Elementos para uma teoria da interpretação da narrativa mítica. In: *Análise estrutural da narrativa*. 4.ed. Vozes: Petrópolis, 1976. p. 61-109

GRUZINSKI, Serge. *El pensamieto mestizo*. Trad: Enrique Folch González. Buenos Aires: Paidós, 2000.

HARVEY, Paul. *Dicionário Oxford de literatura clássica grega e latina*. Trad: Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 1990.

HOBBSAWM, Eric. Introdução: A invenção das tradições. In: HOBBSAWM, Eric, RANGER, Terence (org.). *A invenção das tradições*. 2.ed. Trad: Celina Cardim Cavalcante. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997. p.9-23.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002

_____. *Visão do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. 6.ed. São Paulo: Brasiliense, 1996.

JAIME, Iuri Pereira. *Um elogio lírico: o Lampadário de Cristal de Jerônimo Baía*. Campinas: Unicamp/ Instituto de Estudos da Linguagem, 2005 (Dissertação de Mestrado). Disponível em <http://libdigi.unicamp.br/document/?code=vtls000373076>, consultado em 15/05/2007.

LE GOFF, Jacques. As mentalidades: uma história ambígua. In: LE GOFF, Jacques, NORA, Pierre. *História: novos objetos*. 4.ed. Trad: Terezinha Marinho. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995. p.68-83.

LEDEZMA, Domingo, FIGUEROA, Luis Millones. Introducción: los jesuitas y el conocimiento de la naturaleza americana. In: LEDEZMA, Domingo, FIGUEROA, Luis Millones. (org.) *El saber de los jesuitas, historias naturales y el Nuevo Mundo*. Madrid: IberoAmericana, 2005.

LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa : Portugalia ; Rio de Janeiro : Instituto Nacional do Livro : Civilização Brasileira, 2005. p.173-183. v. IX.

_____. *Introdução*. In: VASCONCELOS, Simão de. *Crônica da Companhia de Jesus*. Petrópolis: Vozes, 1977. p. 13-16.

LIMA, Carlos, BENTHIEN, Rafael. Prudência, incorporação e bom governo: o governo misto dos antigos e suas releituras nos impérios ibéricos (o padre Cavazzi de Montecúcolo e Angola). Disponível em <http://people.ufpr.br/~andreadore/CarlosLima&RafaelBenthien.pdf> , consultado em 23/01/07.

MARAVALL, José Antonio. *Antiguos y modernos: visión de la historia e idea de progreso hasta el Renacimiento*. Madrid: Alianza, 1998. (Historia y geografía).

MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã* (Feuerbach). 11.ed. Trad: José Carlos Bruni e Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Hucitec, 1999.

MENDES, Murilo. *Neoplatonismo e Neoaristotelismo: diferenças e semelhanças*. Disponível em: <http://www.artecritica.arq.br/estudantes/neoplatonismoeneoaristotelismo.htm>, consultado em: 16/11/06.

MOUREAU, François. O Brasil das luzes francesas. Trad: Jean Briant. In: *Estudos Avançados*. São Paulo: USP, 1999. p.165-181. n. 36, v. 13.

MUHANA, Adma. *A epopéia em prosa seiscentista: uma definição de gênero*. São Paulo: Unesp, 1997.

NOVAIS, Fernando. *Estrutura e dinâmica do antigo sistema colonial (séculos XVI-XVIII)*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

PORTO, Maria Emilia. Fragmentos de melancolia nas cartas jesuíticas. In: *Café Filosófico*. Natal: DeFIL, 2003. Disponível em: <http://www.cafefilosofico.ufrn.br/arquivo.htm>, consultado em 02/08/07.

RAMOS, Luís A. de Oliveira. A universidade portuguesa e as universidades européias (1537-1771) In: *História da universidade em Portugal*. Coimbra: Universidade de Coimbra/ Fundação Calouste Gulbenkian, 1997. p. 361-402.

RODRIGUES, Antônio Edmilson M., FALCON, Francisco José Calazans. *Tempos modernos: ensaios de história cultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

RODRIGUES, José Honório. *História da história do Brasil: Historiografia colonial*. São Paulo: Editora Nacional, Brasília: INL, 1979.

SALGADO, Félix Berrero. *La oratoria sagrada en los siglos XVI y XVII: la predicación en la Compañía de Jesús*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 2001.

SALLES, Pacheco. *A figura deste mundo*. Cap 3: Origem e sentido do Neoplatonismo. Disponível em: <http://www.permanencia.org.br/revista/filosofia/pacheco2.htm>, consultado em 28/07/07.

SILVA, Maria Aparecida de Oliveira. *Plutarco historiador: análise das biografias espartanas*. São Paulo: EdUSP, 2006.

SOARES, Lenin Campos. O jesuíta como tradutor de dois mundos. In: *MNEME: Revista de Humanidades*. Caicó: CERES, 2004. n° 10, v. 5. Disponível em <http://www.seol.com.br/mneme/resumo.php?atual=080&edicao=10>, consultado em: 02/08/07.

SODRÉ, Nelson Werneck. *O que se deve ler para conhecer o Brasil*. 4.ed. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 1974

SOUZA, Laura de Mello e, *O diabo na Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

TAVARES, Pedro Vilas Boas. *Paraísos perdidos, paraísos proibidos: o Novo Mundo na Inquisição. Prefiguração emancipalistas da monarquia brasileira*. Disponível em: <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/2972.Pedro%20Tavares.pdf>, consultado em: 28/04/2007.

TEIXEIRA JUNIOR, Bajones. Os sertões e o fundamento do pensamento crítico brasileiro no século XX. In: *Revista Humanas*. Vitória: UFES/CCHN, 2005. n° 01.

THEDORO, Janice. *América barroca: tema e variações*. São Paulo: FFLCH/USP, 1991. (Tese de Livre docência).

TORRES-LONDOÑO, Fernando. Escrevendo cartas. Jesuítas, escrita e missão no século XVI. In: *Revista Brasileira de História: tempos do sagrado*. São Paulo: ANPUH/ Humanitas, 2002. n° 43, v.22. p.12-33.

TOSSI, Giuseppe. Aristóteles e a escravidão natural. In: *Boletim do CPA*, Campinas: CPA, nº 15, jan./jun. 2003. Disponível em <http://www.puc-rio.br/parcerias/sbp/pdf/11-giuseppe.pdf>, consultado em 16/07/2007.

UNTERMAN, Alan. *Dicionário judaico de lendas e tradições*. Trad: Paulo Geiger. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1922.

VAINFAS, Ronaldo. A problemática das mentalidades e a inquisição no Brasil colonial. In: *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, 1988. Disponível em: <http://www.cpdoc.fgv.br/revista/arq/33.pdf>, consultado em: 18/04/2007.

VAINFAS, Ronaldo. *Heresia dos índios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. *Trópico dos pecados*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

VIANNA, Alexandre Martins. *Individualização e Estado sem modernidade*. Disponível em <http://www.urutagua.uem.br/010/10vianna.htm>, consultado em 15/05/2007.

VILLALTA, Luiz Carlos. O que se fala e o que se lê: língua, instrução e leitura. In: SOUZA, Laura de Mello e (org.). *História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa*. 7.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p. 331-385.

WEHLING, Arno. *A Invenção da História: Estudos sobre o historicismo*. Rio de Janeiro: Gama Filho/ UFF, 1994.

_____. *O pensamento jesuítico no Brasil colonial*. In: RIHGB. Rio de Janeiro: IHGB, 2001 (jan/mar). nº 410. p.51-66.