

5

A escrita e a salvação

5.1 Nóbrega e a escrita das cartas.

Escrita e ação: *vestir* o papel branco.

Desde o início da dispersão missionária, Inácio de Loyola percebeu que a ordem e a unidade da Companhia de Jesus dependiam da troca sistemática de correspondências¹⁸⁵. Ele estabeleceu, nas *Constituições*, a obrigatoriedade de se escreverem cartas regularmente, criando um sistema de comunicação interna e de troca de informações administrativas pelas quais se definiriam as estratégias de ação dos missionários.

Nesse sentido, é importante destacar que a prática da escrita entre os jesuítas atende a uma *práxis* precisa, que é a conversão. Segundo Londoño o registro escrito foi entendido pelos primeiros jesuítas como expressão de uma “*práxis* colocada ao serviço da procura da vontade divina”¹⁸⁶. A escrita funciona, portanto, como uma atitude sempre voltada para uma perspectiva profética de união de todos os povos no Corpo místico da Igreja, procurando atualizar a exemplaridade dos relatos bíblicos¹⁸⁷.

É preciso destacar a dimensão ativa das cartas, em que se opera “a imediatez da presença da fala do destinador na escrita”¹⁸⁸, como sugere Hansen. Nesse sentido, propõe-se analisar a presença das cartas em sua dimensão prática, voltada para a atuação missionária no interior da Companhia de Jesus.

¹⁸⁵ CASTELNAU L'ESTOILE, C., *Les ouvriers d'une vigne stérile: Les jésuites et la conversion des Indiens au Brésil 1580-1620*, p.64.

¹⁸⁶ LONDOÑO, F., *Escrevendo Cartas. Jesuítas, Escrita e Missão no Século XVI*, p. 5.

¹⁸⁷ HANSEN, J.A., *O nu e a luz: cartas jesuíticas no Brasil*, p. 96.

¹⁸⁸ *Idem, ibidem*.

É importante destacar a provável influência dos *Exercícios Espirituais* de Inácio de Loyola na prática da escrita das cartas. Os *Exercícios* são um conjunto de textos que orientam os jesuítas na procura da vontade divina.¹⁸⁹ Movimento que envolve práticas corporais e espirituais, fundamentadas na escritura¹⁹⁰, para tirar de si todas as “afeições desordenadas” e, assim, encontrar a vontade divina.

Assim como passear, caminhar e correr são *Exercícios* corporais, chamam-se *Exercícios* espirituais diversos modos da pessoa se preparar e dispor para tirar de si todas as *afeições desordenadas*. E depois de tirá-las, buscar encontrar a vontade divina na disposição de sua vida para sua salvação¹⁹¹.

O fim único é a salvação em Deus: “O ser humano é criado para louvar e reverenciar a Deus Nosso Senhor e assim salvar-se”¹⁹². As “afeições desordenadas” são quaisquer aspirações, conscientes ou inconscientes, que levam a uma aversão a Deus, ou seja, que desviam do fim almejado. Roland Barthes percebe nos *Exercícios* um conjunto de atos que se move segundo a “lei da exclusão”¹⁹³. Procura-se eliminar continuamente as “afeições desordenadas”, ou seja, tudo aquilo que leva não a Deus e, sim, ao diabo. Eliminá-las, primeiramente, pelo exame do pecado a partir de um sistema de anotações que contabiliza obsessivamente as diversas “afeições desordenadas”. A primeira semana dos *Exercícios* se dedica predominantemente à experiência do pecado. Ela é marcada pelo exame particular e cotidiano, em que se procura corrigir os pecados que acompanham o exercitante. Esses devem ser anotados continuamente para que o exercitante perceba, ao comparar o dia atual com o anterior, seu progresso espiritual.

Percorrer o tempo que passou desde o momento em que se levantou até o tempo do presente exame, hora por hora ou período por período; marcar na primeira linha, tantos pontos quantas vezes caiu no tal pecado ou defeito; (...) comparar o segundo

¹⁸⁹ LOYOLA, I., *Exercícios Espirituais*, p. 9.

¹⁹⁰ BARTHES, R., *Sade, Fourier, Loyola*, p. 42.

¹⁹¹ LOYOLA, I., *Exercícios Espirituais*, p. 10 (grifo meu).

¹⁹² *Idem*, p. 23.

¹⁹³ BARTHES, R. *Sade, Fourier, Loyola*, p. 51.

dia com o primeiro, isto é, os dois exames do dia presente com os do dia anterior. Observar se houve melhora de um dia para o outro¹⁹⁴.

Uma anotação compulsória dos pecados para que estes sejam examinados e, conseqüentemente, extirpados. As cartas parecem seguir um modelo parecido com o dos *Exercícios*, no sentido de que é por meio de sua escrita que o missionário procura, pela sistematização dos pecados ameríndios, examiná-los em seu conjunto para depois traçar o *mapa da conversão*. Pecados que para Nóbrega, como vimos, parecem estar fundamentalmente presentes no corpo do *gentio*, onde predomina a presença demoníaca dos “apetites sensuais”.

Mas é muito de espantar ter dado tão boa terra tanto tempo a gente tão inculta (...) Regem-se por inclinação, a qual semper prona est ad malum, e apetite sensual, gente absque consilio et sin prudentia¹⁹⁵.

Como na primeira semana dos *Exercícios*, o jesuíta procura marcar primeiramente os diversos pecados (representados aqui pelos “maus costumes” indígenas) em uma seqüência de descrições e enumerações, das quais as principais dizem respeito aos pecados do corpo: poligamia e canibalismo.

Esta é a coisa mais abominável que entre esta gente há. Se matam algum na guerra trazem-no em pedaços e põem-no ao fumo e depois o comem com a mesma solenidade e festa, e tudo isto pelo ódio entranhável que têm uns aos outros. E nestas duas coisas, *scilicet*, em ter muitas mulheres e matar os seus contrários, consiste toda a sua honra e esta é a sua felicidade e desejo, o qual tudo herdaram do primeiro e segundo homem e aprenderam daquele *qui ab initio mundi homicida est* [foi homicida desde o princípio]¹⁹⁶.

A poligamia e o canibalismo, que Nóbrega descreve como sendo as maiores felicidades desse povo, atestam sua condição maldita: tudo herdou e aprendeu

¹⁹⁴ LOYOLA, I., *Exercícios Espirituais*, pp. 26 e 27.

¹⁹⁵ NÓBREGA, M., *Cartas do Brasil e mais escritos*, Ao Dr. Martín Azpilcueta Navarro, Baía, 10 de agosto de 1549, p. 48.

¹⁹⁶ *Idem*, Ao Dr. Martín Azpilcueta Navarro, Baía, 10 de agosto de 1549, p. 48-49.

daquele que “foi homicida desde o princípio”. Pela escrita, os pecados são sistematizados e examinados mediante um distanciamento que permite ao escritor/missionário discernir acerca de sua ação no mundo.

O corpo tupinambá deve ser, para Nóbrega, um campo de atuação onde os maus costumes deverão ser transmutados pela ação da escrita. Se, por um lado, existem os maus costumes indígenas, por outro, existem o amor e a caridade missionária. Para o jesuíta, escrever é atestar a realização do progresso missionário: do corpo tupinambá enquanto fonte de maus costumes, ao corpo como papel impresso pelas palavras da *salvação*.

Escrever é fixar e examinar os sinais demoníacos que engendram os maus costumes indígenas de modo que, por cima desses, sejam erigidos os *verdadeiros* sinais que levam a Cristo salvador. A escrita, que define os limites entre o “bom” e o “mau”, sistematiza as informações acerca do “outro”, determinando o inimigo, estabelecendo o que é próximo e o que é distante do horizonte de salvação. Em agosto de 1549, Nóbrega escreve aos seus irmãos em Coimbra a famosa *Informação das partes do Brasil*.

A informação que destas partes do Brasil vos posso dar, Padres e Irmãos caríssimos, é que tem esta terra mil léguas de costa toda povoada de gente, que anda nua, assim mulheres como homens, tirando algumas partes mui longe donde estou, onde as mulheres andam vestidas ao traje de ciganas, com panos de algodão (...) Este é um *gentio* melhor que há nesta costa (...) Há outra casta de gentios, que se chamam Gaimurés, e é gente que habita pelos matos. Nenhuma comunicação têm com os cristãos, pelo qual se espantam quando nos vêem, e dizem que somos seus irmãos, porque trazemos barba como eles (a qual não trazem todos os outros, antes se rapam até as pestanas) e fazem buracos nos beiços e ventas dos narizes, e põem uns ossos neles, que parecem demónios. E assim alguns, principalmente os feiticeiros, trazem o rosto cheio deles. Estes gentios são como gigantes¹⁹⁷.

¹⁹⁷ *Idem*, Informação das Terras do Brasil, Aos Padres e Irmãos de Coimbra, Baía, agosto de 1549, pp. 61-62.

Percebe-se que a descrição do *gentio* segue uma tipologia que ordena as diferentes “castas” mediante um ponto comum: a nudez. Cria-se uma escala gradativa da nudez: de um lado, os carijós, que vestem algodão, vistos como um “*gentio* melhor que há nesta costa”; de outro, os Gaiumurés, dotados de sinais monstruosos (“gigantes”), em que a nudez, ressaltada por adereços perfurantes, faz com que se pareçam “demônios”. Ao mesmo tempo em que nomeia o *outro* em suas especificidades, ele afirma o lugar de um *próprio* que tem um sentido: *vestir o outro*. *Vestir* como intervenção ampla sobre o corpo alheio, no sentido de modificar sua condição, retirando o conjunto de pecados que o compõe para erigir os sinais do que é *próprio*.

Eunícia Fernandes recorre à idéia de *estratégia*, desenvolvida por Michel de Certeau, para analisar a epistolografia jesuítica, percebendo a escrita das cartas como *estratégia* que demarca um lugar social, um *próprio* que procura “transformar os impasses cotidianos em soluções”¹⁹⁸. Esse *próprio* recolhe as amostras do que se vê (sistema de informações) circunscrevendo os limites, classificando e dividindo o *outro* de acordo com a intensidade de seus pecados. Portanto, a escrita é a sistematização de informações para a fixação do *próprio* e para a nomeação do diverso – que deve ser abolido, da mesma forma que os pecados contabilizados nos *Exercícios Espirituais*. Mapear o campo inimigo, como em um combate. Contabilizar, medir o território (“mil léguas de costa”), identificar o que não pode permanecer: os pecados manifestados no corpo – poligamia, nudez, canibalismo –, sinais demoníacos que perseguem a imaginação jesuítica.

O registro escrito, coloca-se a serviço de uma práxis: encontrar a vontade divina para agir da melhor forma no sentido de extirpar as “afeições desordenadas”. Escrever cartas deve ser entendido, no caso dos jesuítas espalhados pelo mundo, como ação pragmática que participa do ato de converter. É pela escrita que se procura “captar o signo da divindade”¹⁹⁹ e extirpar do corpo ameríndio a presença do “inimigo da humana geração”.

¹⁹⁸ FERNANDES, E., *Fernão Cardim: epistolografia jesuítica e a construção do outro*, p.8.

¹⁹⁹ BARTHES, R., *Sade, Fourier, Loyola*, p. 46.

(...) espantam-se eles muito de sabermos ler e escrever, do que têm grande inveja e desejo de aprender, e desejam ser cristãos como nós, e só o impede o trabalho de os apartar de seus maus costumes, no que agora é todo o nosso estudo²⁰⁰;

O espanto demonstrado diante da escrita parece sustentar, aos olhos de Nóbrega, a vontade que os ameríndios têm de serem cristãos. Ao perceber o Tupinambá enquanto corpo ávido em receber as palavras do *Salvador*, Nóbrega legitima a famosa metáfora do índio como papel branco, aberto à impressão dos sinais cristãos: “cá poucas letras bastam, porque é tudo papel branco e não há mais que escrever à vontade”. O papel branco (o Tupinambá como objeto da escrita) e aquele que nele escreve (o missionário como sujeito de ação da escrita), se conjugam em uma só finalidade: “apartá-los [os índios] de seus maus costumes”, aos quais Nóbrega diz dedicar nesse momento “todo o nosso estudo”. Esse triângulo – papel branco, escrita e maus costumes – marca a polarização que se cria entre a escrita jesuítica e o corpo ameríndio. A escrita é o instrumento que, na busca da vontade divina, elimina as grossas camadas de “maus costumes” (pecados) presentes no corpo ameríndio para que esse se torne apto a participar do corpo místico da Igreja.

Como um escultor diante da pedra que, ao buscar a forma perfeita de um elefante, procura tirar da pedra tudo que não é elefante, Nóbrega quer tirar do Tupinambá tudo que não é cristão, polindo assim a criatura, no sentido de retirar as camadas que o impedem de manifestar sua *lei natural*, e assim receber a Graça divina. Dar forma é retirar os maus costumes: nomeando, limitando seus gestos, imprimindo a linguagem de Deus. A forma que sairá esculpida, ou melhor, escrita no corpo indígena, será a narrativa que unirá o *gentio* e o jesuíta no espaço da salvação.

Não ter os sinais da escrita, não conhecer Deus. O papel branco é como um espelho que reconstitui, pela ação do missionário que deve *dar luz* a este espelho, a unidade da linguagem divina. O papel branco é a tábua de operação onde serão eliminadas as afeições desordenadas – o caos americano com sua fauna e flora desconhecidas, os costumes diversos dos Tupinambá. Os “maus costumes” ameríndios devem ser abolidos para que se fundamente a semelhança em Deus.

²⁰⁰ NÓBREGA, M., *Cartas do Brasil e mais escritos*, Ao Dr. Martín Azpilcueta Navarro, Baía, 10 de agosto de 1549, p. 48.

Assim como pregar, assim como ensinar nos colégios o ABC, escrever é re-unir todos na linguagem divina que foi separada.

Segundo Foucault, o pensamento do século XVI move-se na ordem da semelhança, ou seja, as relações se estabelecem pela regra da similitude. No caso de Nóbrega, há uma narrativa primitiva que contém todas as coisas e todos os nomes. Essa narrativa é a vida de Jesus Cristo. A Companhia de Jesus, como seu nome bem diz, existe em/para Jesus e se insere nas coisas do mundo tendo em vista a exemplaridade de Seu sacrifício. O fim último da existência da Companhia é a Salvação, que deve fundamentar-se na união de todos em Sua pessoa. Como um livro contém as palavras de seu autor, as coisas e os seres do mundo contém as palavras de Deus. O que constitui o signo em seu valor singular é a semelhança. Portanto, as palavras divinas proferidas pelo missionário peregrino devem encontrar seu eco no corpo do *gentio*, tão cheio de signos e objetos heteróclitos (tatuagens dos inimigos deglutidos, ossos perfurando a pele, etc.) que potencializam sua nudez pecadora. As coisas devem encontrar seus equivalentes nas palavras.

O missionário procura, portanto, restituir a grande “planície uniforme das palavras e das coisas”²⁰¹ diante da diversidade dos costumes ameríndios. As escolas de ler e escrever, as pregações e a escrita funcionam como meios de se restituir a unidade entre a palavra sagrada e o corpo *gentio*. Nesse mundo regulado pelo princípio das similitudes, Foucault percebe que a “relação com os textos é de mesma natureza que a relação com as coisas; aqui e lá são signos que arrolamos”²⁰².

Por meio da escrita aproxima-se o corpo tupinambá (pecador e dessemelhante) das palavras da semelhança presentes na Bíblia sagrada. Ao criar a metáfora do indígena como papel branco, Nóbrega explicita o jogo de similitudes que se estabelece entre o corpo tupinambá e a escrita jesuítica. Jogo em que “a arte jesuítica de escrever cartas e a prática da *conversão* revelam-se símiles entre si”²⁰³.

No entanto, como visto, com o decorrer da experiência missionária, o ato de restituir a linguagem original de Deus através da escrita, tornou-se inviável, visto a “inconstância” dos Tupinambá face a pregação amorosa. Ao manterem seus “maus

²⁰¹ FOUCAULT, M., *Les mots et les choses*, p.55. (tradução minha)

²⁰² Idem, p. 48.

²⁰³ PÉCORA, A., *A arte das cartas jesuíticas do Brasil*, op. Cit, p. 46.

costumes”, os corpos que eram “papel branco” se metamorfosearam, aos poucos, em corpos “bestiais”, e a pena da escrita transformou-se no instrumento de aplicação do castigo exemplar: o pelourinho.

As cartas edificantes e a união em Cristo

Com as novas e cartas que recebemos nos alegramos muyto *no* Senhor. Queira elle sempre augmentar o fervor com que se obra, pois hé por *seu* amor. Grande cousa hé a India e o fruto della, e eu em muyto tenho também o que se cá fará, se vós vierdes, Charissimos. Lá converter-se-ão muytos reynos e quá salvar-se-ão muytas almas, e das mais perdidas que Deus tem em todas as gerações²⁰⁴.

Ao analisar a presença da escrita em Nóbrega, é interessante perceber também a recepção das cartas pelo jesuíta. Nóbrega relata, em alguns momentos, o forte impacto emocional causado pela chegada das cartas do além-mar. A alegria descrita acima é percebida em outros trechos:

Estando para cerrar esta llegó un barco de San Vicente que truxo cartas de los padres y Hermanos, con que mucho nos alegramos y despertó my frieza²⁰⁵.

Este ano de 53, véspera de Páscoa, chegou um navio a este S. Vicente, em que vinham algumas cartas(...). Entre elas vinha uma de V.R., com a qual fui mui consolado²⁰⁶.

Esses fortes sentimentos (alegria que desperta a frieza, consolo) não devem ser entendidos na ordem do psicológico e, sim, do espiritual. O consolo, nos *Exercícios Espirituais* de Inácio de Loyola, é “quando se produz alguma moção interior, pela qual a pessoa se inflama no amor de seu Criador e Senhor”²⁰⁷. A alegria

²⁰⁴ NÓBREGA, M., *Cartas do Brasil e mais escritos*, Aos Padres e Irmão de Coimbra, Pernambuco, 13 de setembro de 1551, p.96 (grifo meu).

²⁰⁵ *Idem*, Ao P. Simão Rodrigues, Baía, 10 de julho de 1552, p. 127.

²⁰⁶ *Idem*, Ao P. Luís Gonçalves da Câmara, São Vicente, 15 de junho de 1553, p. 165.

²⁰⁷ LOYOLA, I., *Exercícios Espirituais*, p. 120.

de Nóbrega é manifestação da Graça divina, pois se dá *em* Deus: “Com as cartas que recebemos nos alegamos muyto *no* Senhor. Queira elle sempre augmentar o fervor com que se obra, pois hé por *seu* amor.” Tem-se a impressão, nesse trecho, que as palavras inscritas nas cartas provêm diretamente de Deus. Cartas que consolam, pois por meio delas se materializam as palavras divinas, que despertam o amor em Deus, constituindo uma verdadeira combustão de fervor místico que anima o jesuíta em sua missão apostólica. Nóbrega interliga os povos, diminuindo a distância temporal – entendida como tempo teleológico da salvação – que separa o *gentio* dos cristãos. Como as pegadas de São Tomé, as cartas materializam a Graça divina e consolam o missionário. Encurtam-se as distâncias entre Índia e Brasil: os dois extremos do mundo (oriente e ocidente) unem-se na centralidade do amor divino. Trazidas pelas naus, as cartas atravessam as imensas fronteiras aquáticas e, como cartas-bomba, ao serem abertas, explodem o fervor amoroso em Jesus Cristo. Índia e Brasil unidos pelo amor de Deus. Amor que deve ser levado, como missão apostólica, aos gentios nos extremos do mundo para que estes encontrem a salvação.

As palavras sagradas de Deus estão materialmente contidas nas cartas: o papel e a tinta são carregados de Graça. É importante compreender as cartas em sua dimensão material, ou seja, enquanto corporificação da Graça divina. Para os jesuítas, os *sentidos do corpo* atuam em simbiose com o espiritual²⁰⁸. As cartas, percebidas como depositárias das palavras sagradas, aproximam-se, em certo grau, das relíquias, objetos de devoção e renovação espiritual. É nesse sentido que devem ser entendidas as *cartas de tocar*, presentes nas mais diversas camadas sociais ibéricas durante o século XVI²⁰⁹. Essas cartas tinham função de amuleto, ou seja, acreditava-se que a Graça divina era transferida ao fiel pelo toque. Perceber a palavra em sua materialidade, o papel manuscrito enquanto corpo significativo, que não precisa necessariamente ser lido ou percebido em seu significado para transmitir a Graça. As

²⁰⁸ Cf. capítulo desta dissertação ‘Santos e relíquias: os sentidos do corpo’.

²⁰⁹ Cf. BOUZA-ALVAREZ, F., *Corre manuscrito: uma história cultural del Siglo de Oro*.

cartas de tocar estiveram presentes no Brasil colonial até pelo menos o século XVIII²¹⁰.

As cartas que chegavam eram geralmente lidas em voz alta para todos os irmãos. Essas sessões costumavam ir madrugada adentro, caracterizando uma ocasião especial de grande comoção²¹¹. A recepção das cartas pelos jesuítas deve ser entendida como um ritual de renovação espiritual, de reaproximação com o sagrado. A prática das *cartas de tocar*, aliada à dimensão de participação corporal dos leitores (que lêem em voz alta as cartas), são indícios de que a recepção das cartas se dava como experiência mística, vista a função de atualizar “a missão apostólica e a palavra de Deus”²¹². Atualização em que o corpo participa ativamente da palavra escrita. A leitura em voz alta sugere a presença vocal e gestual do leitor e, portanto, a intensa participação dos sentidos corporais no texto escrito. Procura-se, com isso, ressaltar que a recepção das cartas pelos jesuítas transcende a simples leitura conteudista, silenciosa e individual. Ela está inserida numa dinâmica corporal e coletiva, em que o corpo participa ativamente do texto enquanto materialidade. Percepção sensorial do texto²¹³.

A relação ritualística que se estabelece entre as cartas e os jesuítas – relação que supõe uma troca direta e intensa entre o corpo do leitor e a página escrita – reforça a dimensão mística e devocional da correspondência jesuítica. Dimensão que, ao atualizar as palavras sagradas de Deus, solidifica o sentimento de união desses operários do Senhor espalhados pelos extremos do mundo. A argamassa que os mantém em união com o Corpo de Cristo é o amor divino vivenciado materialmente não só na recepção das cartas, mas também no ato da escrita destas. A escrita *edificante*, que atualiza as palavras da salvação, tornando todos membros uns dos outros em um só corpo: Jesus Cristo.

²¹⁰ Nesse caso, as cartas não eram aplicadas no sentido transcendente da Graça divina, como é o caso dos jesuítas, e sim da feitiçaria amorosa. Cf. SOUZA, L.M. *O diabo e a terra de Santa Cruz*, pp. 228 a 230.

²¹¹ EISENBERG, J., *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno*, p. 49.

²¹² PÉCORA, A., *A arte das cartas jesuíticas do Brasil*, p. 28.

²¹³ Em seu livro, Paul Zumthor situa a importância fundamental da voz nos textos medievais, caracterizando o aspecto corporal desses textos, que existiam enquanto objetos de percepção sensorial. ZUMTHOR, P., *La lettre et la voix*, p. 21.

A unidade é o princípio e o fim da atividade missionária jesuítica. A percepção teleológica cristã de que a humanidade é uma unidade que foi desconectada e que deve ser religada antes do fim dos tempos, domina o sentido missionário jesuítico. A reunião de todos em Cristo é perseguida continuamente. Nesse sentido, a escrita das cartas *edificantes* tornou-se o principal instrumento de união pois nelas refletia-se o amor de Deus, constitui-se a união dos irmãos e se reforça a identidade do grupo²¹⁴. Os jesuítas buscavam na escrita das cartas a materialização da palavra de Deus, capaz de reunir todos os jesuítas no estado de Graça atemporal da salvação²¹⁵.

Porque me quero consolar screvendo-vos, charissimos Irmãos, screvo esta e não por ter novas que vos escrever, porque vossos Irmãos que cá estão tem esse cuidado. De cá vos estou contemplando e pollos cubiculos visitando e com ho coração amando, e somente em os ceos vos desejo ver e lá vos aguardar²¹⁶.

O espírito de unidade jesuítico se traduz fundamentalmente como “êxtase da participação na plenitude de uma vida espiritual”²¹⁷. A escrita atravessa longas distâncias no espaço. De seu cubículo fechado, isolado entre natureza e povo estranhos, Nóbrega consola-se através da escrita, vislumbrando a união com seus irmãos no Céu – espaço da salvação. A escrita das cartas é fundamental para acender a paixão do jesuíta, isolado em um espaço ausente dos sinais divinos.

Obrigou-me ho amor que em o Senhor Nosso vos tenho a escrever estas regras a todos, já que com cada hum particularmente não posso cumprir: porque como a todos eu tenho escriptos em meu coração com o sangue do Novo Testamento, que ho cordeiro, pouquos dias há crucificado, derramou por toda Sidade de Jerusalém com grande e igual amor por todo o mundo, assi tão bem me pareceu bem, com todos

²¹⁴ CASTELNAU-L'ESTOILE, C., *Les ouvriers d'une vigne stérile*, p. 66.

²¹⁵ FERNANDES, E., *A epistolografia jesuítica e a construção do outro*, p.10.

²¹⁶ NÓBREGA, M., *Cartas do Brasil e mais escritos*, Aos Padres e Irmãos de Coimbra, Pernambuco, 13 de setembro de 1551, p. 91.

²¹⁷ PÉCORA, A., *A arte das cartas jesuíticas do Brasil*, p. 28.

juntamente me alegrar escrevendo a todos, pois ho amor hé todo hum e a todos igual²¹⁸.

“O amor que *em o* Senhor vos tenho”, a reunião de todos em Cristo realizada pela escrita. Como se as letras fossem linhas movidas pelo amor de Deus que costurassem todos em um só. Nóbrega reúne todos em seu coração, órgão que simboliza o amor, pela presença unânime da letra: seja pelo Novo Testamento, seja pela sua própria escrita. O sangue de Cristo sacrificado, contido no Novo Testamento, é atualizado pela escrita de Nóbrega. Agente intermediário entre dois mundos (católico e não-católico), o coração de Nóbrega deve erigir o amor de Cristo entre os pagãos.

O sentido de unidade, aqui entendido como um reforço identitário pela comunhão do amor divino²¹⁹, é fundamental para o sucesso na *conversão* do *gentio*. Segundo Pécora, mais que um conteúdo, a carta comunica instantaneamente “um fogo de caridade e amor, que move o leitor e, por meio dele, é capaz de converter o indígena”²²⁰. Como diz o próprio Nóbrega:

se não houver grande fogo de charidade, como será possível encenderem-se os corações do *gentio*?²²¹.

²¹⁸ NÓBREGA, M., *Cartas do Brasil e mais escritos*, Aos moradores de Pernambuco, Baía, 5 de junho de 1552, p. 105.

²¹⁹ CASTELNAU-L'ESTOILE, C., *Les ouvriers d'une vigne stérile*, p. 66.

²²⁰ PÉCORA, A., *A arte das cartas jesuíticas do Brasil*, op. cit. p. 38.

²²¹ NÓBREGA, M., *Cartas do Brasil e mais escritos*, Aos moradores de Pernambuco, Baía, 5 de junho de 1552, p. 109.

5.2

Léry: a escrita e a eleição

O calvinista e os “falsos profetas”

Quanto à escrita, seja santa ou profana, não apenas a desconheciam, mas também, o que é pior, não possuíam quaisquer caracteres para significar qualquer coisa. No começo, quando estive em seu país para aprender sua língua, escrevia algumas sentenças, lendo-as em seguida diante deles, que julgavam ser feitiçaria e diziam uns aos outros: “Não é maravilhoso que quem ontem não sabia uma palavra de nosso idioma, em virtude desse papel que possui, e que o faz falar assim, seja agora entendido por nós?” (...) Por isso digo que quem quiser ampliar esta matéria, encontra uma boa razão tanto para louvar e exaltar a arte da escrita, quanto para mostrar quanto as nações que habitam essas três partes do mundo, Europa, Asia e Africa, têm do que louvar Deus pela superioridade sobre os dessa quarta parte do mundo dita América, pois enquanto esses só podem se comunicar verbalmente, nós ao contrário temos essa vantagem que, sem sair do lugar, por intermédio da escrita e das cartas que enviamos, podemos declarar nossos segredos a quem quisermos, mesmo estando eles afastados até o fim do mundo. Assim, além das ciências que aprendemos nos livros, das quais os selvagens também são completamente destituídos, ainda essa invenção da escrita que nós temos, da qual eles são inteiramente privados, deve ser colocada no rol dos dons singulares que os homens da parte de cá receberam de Deus²²².

A citação de Léry expõe claramente uma divisão entre os povos a partir da presença da escrita. Os Tupinambá são destituídos de todos os “privilégios” que a escrita traz: a “ciência”, a comunicação que se estende pelo espaço e, principalmente, a memória original das *verdades* divinas. Sem “quaisquer caracteres para significar qualquer coisa”, esses povos estariam limitados aos significantes, ou seja, presos aos sentidos do corpo. Com isso, seriam incapazes de compreender o significado de Deus, expresso pela linguagem escrita da Bíblia.

²²² LÉRY, J., *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brasil*, pp. 151-152. (tradução minha)

A condenação da *nudez* ameríndia estaria associada ao desconhecimento da escrita entre esses povos. Aqueles que só “podem se comunicar verbalmente” são destituídos de significados. Não se esperaria algo diferente de um calvinista imerso no contexto das guerras de religião. Fiel ao princípio da *sola scriptura*, para ele a Bíblia é o único meio legítimo de intermediação entre Deus e os homens, ou seja, o principal instrumento da salvação. Presos aos significantes, como seriam os Tupinambá capazes de acessar o significado da Criação, ou seja, a presença espiritual de um Deus que não se reduz aos significantes do corpo?

Esse “papel” que conta “segredos” a Léry é para os Tupinambá algo “maravilhoso”. Na verdade, o espanto do ameríndio, sujeito às inconstâncias dos sentidos corporais, confirmaria a “superioridade” dos povos com escrita. Como diz o autor em relação aos ameríndios, estando “privados de qualquer tipo de escrita, torna-se difícil para eles reter as coisas em sua pureza”²²³. A impossibilidade de guardar em sua memória as *verdades* divinas, fez com que o Tupinambá fosse definitivamente culpado ante o Juízo Final, estando por isso cercado pela iminência do Apocalipse.

Quanto à afirmação dos nossos americanos de que por não terem seus antepassados acreditado na palavra de quem lhes procurou mostrar o bom caminho, outro missionário veio depois e os amaldiçoou, dando-lhes a espada pela qual eles se matam todavia, é o que se lê no Apocalipse²²⁴.

Com a Bíblia em uma mão e a sua *Histoire* em outra, Léry atesta um dos “dons singulares” que recebeu de Deus. Imerso no dogma calvinista da dupla predestinação, o autor é categórico: apenas aqueles que conhecem e valorizam a escrita têm a possibilidade de salvar-se, os outros estão condenados ao esquecimento de Deus. Assegurado pela memória que esse instrumento “maravilhoso” proporciona, o calvinista testemunha sua fé por um retorno às origens das palavras divinas, guardadas em sua pureza no texto sagrado da Bíblia. O Tupinambá funciona como

²²³ *Idem*, p. 161 (tradução minha).

²²⁴ *Idem*, *ibidem*.

um *énonciataire*²²⁵: por seu intermédio, edifica-se o poder transcendental que a escrita representa para o calvinista.

Composta sob a dicção direta do Espírito Santo, a Bíblia seria, para Calvino, a “lei da verdade”²²⁶. A condenação do Tupinambá, por conta de sua distância em relação à escrita, funciona também como uma certificação da vocação religiosa do autor. Enquanto o anjo do Apocalipse, com sua espada reluzente, cerca esses “malditos filhos de Cam”, Léry se vê mais garantido nas palavras transmitidas diretamente pelo Salvador através das Sagradas Escrituras.

Por outro lado, é interessante notar que ao longo do capítulo XVI, que trata exclusivamente da descrição “daquilo que se pode chamar de religião entre os selvagens americanos”, o católico se aproxima do ameríndio. Por mais de uma vez, ao descrever os profetas tupinambá, Léry não hesita em compará-los aos padres católicos.

Só poderia dar uma idéia exata desses caraíbas comparando-os aos tocadores de sino, esses falsos devotos que, abusando do mundo de cá, enganam a nossa pobre gente andando de lugar em lugar com relicários de Santo Antônio e São Bernardo ou outros objetos de idolatria²²⁷.

Se, anteriormente, o Tupinambá, por sua *pureza*, representava o inverso da *poluição* católica, nesse momento, ao descrever a religião dos Tupinambá, esses se aproximam do católico. Ambos estariam presos aos sentidos do corpo, ao contrário do calvinista, fiel à comunicação direta e imediata com Deus através da Bíblia. É o que parece sugerir Léry quando compara as práticas dos profetas tupinambá à “idolatria” dos padres católicos, que dão mais crédito a imagens de santos e relíquias do que à própria Bíblia.

²²⁵ Ao analisar a construção do canibal nos *Ensaio*s de Montaigne, Olivier Pot sublinha a posição de *énonciataire* que ocupa o Tupinambá em sua obra. Segundo Pot, o *énonciataire* seria “um enunciador ocupando o lugar enunciativo de outro enunciador.” No caso da *Histoire d'un voyage*, é possível considerar que o Tupinambá funciona como *énonciataire* de Léry. POT, O., *L'inquiétante étrangeté – Montaigne: la pierre, le cannibale, la mélancolie*, p. 149.

²²⁶ PAUL, T., *A history of christian thought*, p. 274.

²²⁷ LÉRY, J., *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*, p. 157 (tradução minha).

É possível notar, novamente, que a descrição do ameríndio está inserida numa relação de três termos. Por intermédio do Tupinambá, julga-se o católico, que se distancia da Bíblia ao admitir a mediação de um corpo material (sacerdotes, santos e relíquias) entre Deus e os homens. Ao descrever uma oferenda que os Tupinambá deixavam próxima à *maraca* – instrumento mágico-religioso que permite a comunicação do profeta ameríndio com os espíritos – Léry não hesitou em compará-la ao culto das relíquias e aos “abusos” materialistas do sacerdócio católico.

(...) se ao passarmos por suas casas e choças largas e víssemos algumas carnes apetitosas apresentadas aos seus *Maracas*, e a comêssemos (como o fizemos com frequência), nossos americanos, estimando que isso nos causaria malefícios, não se sentiam menos ofendidos do que os supersticiosos sucessores de Baal, ao ver tomarem oferendas consagradas aos seus ídolos, com as quais entretanto, em desonra a Deus, eles se alimentam fartamente com suas putas e bastardos²²⁸.

O Tupinambá, no que se refere à religião, é diretamente relacionado ao católico: ambos estariam presos aos apetites sensoriais do corpo. A problemática referente à relação entre o corpo e a salvação, central nas discussões entre católicos e calvinistas, encontra-se presente na descrição dos “falsos profetas” ameríndios que, como os padres católicos, se valeriam de um falso poder divino para iludir os fiéis, obrigando-os a doar alimentos às “reliquias”. Segundo Léry, os profetas tupinambá e os padres católicos seriam sucessores de Baal, o deus cananeu que no Antigo Testamento designa o culto idólatra²²⁹. Com esses alimentos depositados em seu “relicário”, o *Karai*, como os padres católicos que vendiam indulgências e relíquias, estaria se aproveitando de seu falso poder para se alimentar fartamente “com suas putas e bastardos”.

É possível considerar que a descrição da religião tupinambá, além de ser comparada à *idolatria* católica, se insere nesse movimento de polarização entre a escrita e o corpo. Ambos, católicos e Tupinambá, se encontrariam distantes da salvação pelo fato de estarem demasiadamente presos aos sentidos corporais, em

²²⁸ LÉRY, J., *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*, p. 158 (tradução minha).

²²⁹ Cf. LESTRINGANT, F., *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*, p. 409, nota 1.

oposição ao calvinista, que afirma sua fé a partir das Sagradas Escrituras. De fato, a escrita é para o calvinista o presságio da vida eterna, reservada apenas aos povos eleitos. Os Tupinambá não a conhecem e os católicos a menosprezam. O calvinista, por sua vez, faz dela a garantia de sua eleição.

Obra impressa: a narrativa exemplar da salvação

Como aqueles que nunca estiveram no mar, principalmente em tais emergências, apenas viram metade do mundo, é necessário repetir aqui as palavras do Salmista ditas pelos marinheiros que, flutuando, subindo e descendo em tão terrível elemento e subsistindo em meio à morte, viam-se de fato as maravilhas da Eternidade. No entanto, não me pergunte se os marinheiros papistas, vendo-se reduzidos a tal extremidade, não faziam mil promessas, se chegassem em terra firme, de oferecer a São Nicolau uma imagem de cera do tamanho de um homem; o que seria aclamar por Baal, que nada ouve. Nós, entretanto, julgávamos melhor recorrer àquele cujo auxílio tantas vezes nos fora outorgado e que podia sustentar-nos durante a fome, mandar no mar e aplacar a tempestade. Era a ele e não a outros que nos dirigíamos²³⁰.

Esse trecho se refere à travessia marítima da volta. É possível apontar novamente para a polarização que se estabelece entre a escrita e o corpo tendo em vista a divergência religiosa entre o calvinista e os católicos. Os “papistas” mostram-se regidos pelos sentidos corporais, pois reduzem a Graça divina às imagens de cera e ao culto aos santos, sendo comparados novamente aos idólatras do Antigo Testamento, adoradores de Baal. O calvinista, por sua vez, confia seu destino só a Ele e “não a outros”: ao repetir o Salmo 107, ele reafirma a autoridade da Bíblia como depositária da Palavra viva de Deus. As “maravilhas da Eternidade” são confirmadas ao calvinista pela presença do Evangelho.

Viu-se que o Salmo 107 também foi entoado na travessia marítima da ida, atestando as “maravilhas de Deus” diante dos diversos perigos que se apresentaram ao viajante. Fundamentada na separação brutal de sua comunidade em relação às

²³⁰ LÉRY, J., *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*, p. 214 (tradução minha).

perseguições católicas, a viagem de Léry se apresenta enquanto projeção do passado bíblico. As provações do corpo, vivenciadas ao longo da travessia e dos cercos religiosos, parecem atualizar o exílio bíblico. Dignas de um martírio, essas provações apontam para a confirmação da eleição de sua comunidade, abençoada pelas maravilhas de Deus durante os horrores da travessia. O paralelismo entre o “martírio” dos protestantes, perseguidos pelos católicos, e o exílio do povo de Israel, é constante entre os escritores protestantes desse período²³¹.

É através desse espaço sitiado – seja o navio, a França Antártica ou a vila de Sancerre – que o calvinista parece testemunhar a Graça de Deus em favor dos povos eleitos. A ilha de França Antártica tornou-se palco do martírio dos três colegas de Léry que participaram da missão calvinista ao Novo Mundo.

Villegagnon, por causa do Evangelho, afogou três no forte de Coligny (...) Ao saber que, enquanto resistíamos aos perigos das ondas e tempestades do mar, esses servos fiéis de Jesus Cristo sofriam, pelas mãos de Villegagnon, os tormentos e a morte cruel, e me lembrando de que fui o único a sair da barca, na qual já estava preparado para regressar com eles, rendi Graças a Deus pelo meu salvamento individual, sentindo-me também mais do que nunca no dever de fazer com que a confissão de fé desses três bons personagens fosse registrada no catálogo desses que em nosso tempo sofreram constantemente a morte para testemunhar o Evangelho, entregando-a nesse mesmo ano de 1558 ao impressor Jean Crespin, o qual, juntamente com a narração da dificuldade que tiveram em retornar à terra dos selvagens depois que nos deixaram, a inseriu no livro dos Mártires (...) ²³².

O que seria desses corpos afogados pela “crueldade” do católico Villegagnon, sem a presença da escrita? Essa funciona como testemunho da fé que eterniza a Graça divina reservada aos povos eleitos. A semiologia calvinista retirou do corpo físico o poder de intermediação da Palavra de Deus, reduzindo aos sinais da escrita o poder de manter viva essa Palavra. Como sugere Lestringant, “o destino da escrita substitui o da carne perecível”²³³. Afogados “por causa do Evangelho”, esses corpos

²³¹ NAKAM, G., *Au lendemain de la Saint-Barthelemy*, p. 99.

²³² LÉRY, J., *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*, p. 221 (tradução minha).

²³³ LESTRINGANT, F., *Une sainte horreur*, p. 126.

martirizados são recompensados pelo livro impresso, que torna pública a “confissão de fé desses três bons personagens”. É pelas mãos do impressor Jean Crespin, cuja confissão da fé lhe foi passada pelo testemunho de Léry, que a ausência desses corpos perecíveis se transformará em presença da “Eternidade”.

É importante ressaltar que a publicação da *Histoire* foi fortemente motivada pela necessidade de contestar os testemunhos do católico Thevet, que em seus livros, responsabilizou a missão protestante pelo fracasso da França Antártica. Portanto, a obra de Léry se situa no contexto político das guerras de religião e atende à necessidade de se solidificar os vínculos de solidariedade social da comunidade calvinista²³⁴. Como ressaltou no prefácio de sua *Histoire*: “a fim de desmentir as imposturas de Thevet, fui de certa forma constrangido a dar à luz o relato de nossa viagem”²³⁵.

Mas a escrita edificante de Léry não substitui apenas os corpos martirizados dos três genebrinos: funciona também como testemunho de sua própria vocação religiosa. A cena do barco, referida no trecho acima, é a passagem simbólica que se reverte no “mito de sua eleição pessoal”²³⁶. Dentro da barca e prestes a retornar para a França Antártica junto com os genebrinos mortos por Villegagnon, o autor desiste do retorno e escapa da morte. Esse episódio da sobrevivência, assim como outros que se repetirão ao longo da travessia marítima, fazem do autor um provável predestinado à Graça divina. De fato, como diz Léry: “rendi Graças a Deus pelo meu salvamento individual”.

Ao corpo perecível, tão indefeso diante do abismo oceânico, substitui-se o livro impresso que dá luz à provável “Eternidade” do autor. Esse caráter redentor do livro impresso pode ser percebido através de sua trajetória peculiar. Após descrever os percursos tortuosos de seus manuscritos compostos “com a tinta do pau-brasil”, que foram separadas algumas vezes do autor, Léry finalmente os reencontra, quase milagrosamente.

²³⁴ LESTRINGANT, F. , *Calvinistes et cannibales*, p. 78.

²³⁵ LÉRY, J., *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*, p. 22 (tradução minha).

²³⁶ LESTRINGANT, F. , *Calvinistes et cannibales*, p. 80.

Ao relatar porém a um nobre senhor a respeito da primeira perda que aconteceu em Lyon, e o nome da pessoa a quem eu entregara o manuscrito, de tal modo se interessou ele por encontrá-lo que finalmente o achou no ano passado (1576) e me devolveu. Eis porque o que escrevi sobre a América, tendo-me sempre fugido das mãos, não pôde vir à luz²³⁷.

Gomez-Géraud, ao analisar o prefácio de Léry, destaca a construção de uma “fábula” do livro, que passa da condição de manuscrito diversas vezes perdido entre as sombras do esquecimento, à de livro impresso que pôde “vir à luz”²³⁸.

Há um paralelo entre a trajetória pessoal de Léry e a do seu manuscrito pois ambos, autor e “pré-livro”, seguem uma sequência de exílios e riscos de morte: nessa sucessão de escapadas do autor que busca refúgio face a perseguição religiosa, o manuscrito se perde dele diversas vezes e é reencontrado de forma milagrosa pelas mãos de sujeitos desconhecidos. Esses manuscritos errantes - que conseguem sobreviver aos diversos exílios, naufrágios e perseguições, e que “encontram a Luz” depois de se tornarem o livro belamente editado, impresso e revelado à multidão - não seriam uma metonímia do próprio Léry, que passa da condição de sapateiro que acompanha a missão calvinista na França Antártica à de pastor, escolhido divinamente para a vocação de pregador da nova fé protestante?

O movimento do manuscrito errante não marcaria o afastamento gradual que se dá entre o livro e o corpo do autor? Segundo Hans Gumbrecht o advento da imprensa operou uma separação significativa entre o corpo e a consciência da comunicação: “Definitivamente o corpo humano não era mais o veículo de constituição do sentido; o corpo fora visivelmente separado do veículo de sentido, o livro, pela introdução de uma máquina, a prensa de impressão”²³⁹. Na data de 1578, quando é finalmente impresso e publicado, o livro de Léry marca uma separação ainda mais expressiva em relação ao corpo, sua narrativa é “definitivamente

²³⁷ LÉRY, J., *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*, p. 22.

²³⁸ GOMEZ-GERAUD, M.C., *Jean de Léry. : des parcours aventureux des manuscrits aux destinées du livre*, p.69.

²³⁹ GUMBRECHT, H., *Modernização dos sentidos*, p. 75.

abandonada à multidão dos leitores em potencial, e se afasta, de uma maneira irreversível, do autor que lhe imputou vida”²⁴⁰.

Tendo em vista a *semiologia disjuntiva* calvinista, que faz da Palavra divina a ausência do corpo físico, o livro impresso simboliza a “iluminação” da narrativa exemplar de Léry: distanciada do corpo do autor, ela funciona como uma “dispersão simbólica”²⁴¹ da Palavra de Deus. Atualizada pelo livro impresso de Léry, essa Palavra atesta para a posteridade o martírio desse novo “povo de Israel” em busca da Terra prometida.

²⁴⁰ GOMEZ-GERAUD, M.C., *Jean de Léry: des parcours aventureux des manuscrits aux destinées du livre*, p.73 (tradução minha).

²⁴¹ GOMEZ-GERAUD, M.C., *Jean de Lery: des parcours aventureux des manuscrits aux destinées du livre*, p.72.