

## 2

### A salvação entre a escrita e o corpo

#### 2.1

##### A salvação e o *outro*

A principal premissa deste trabalho considera que é por intermédio da experiência e representação do *outro* – nesse caso, o Tupinambá – que Nóbrega e Léry irão edificar, através da escrita, suas *narrativas exemplares da salvação*<sup>10</sup>.

De 1549, momento em que Nóbrega chega ao Brasil, até 1560, quando põe em prática um novo plano de *conversão* do *gentio*, percebe-se uma transformação na forma do jesuíta representar o ameríndio e se relacionar com este. A percepção inicial de que os índios eram como “papel branco em que se poderia escrever à vontade”<sup>11</sup> transformou-se paulatinamente na imagem do “índio bestial”, que começa a prevalecer no decorrer da experiência missionária. Tal transformação na forma de representar o *outro* condiz com a adoção de novas práticas e atitudes face ao Tupinambá.

Jean de Léry, por sua vez, chegou à França Antártica no ano de 1557. Jovem sapateiro, ele integra a primeira missão calvinista no Novo Mundo. Sua narrativa foi composta de forma fragmentada, atropelada pela sucessão de exílios que o futuro pastor calvinista, perseguido pelos católicos, viveu durante o auge das guerras de religião na Europa. Entre 1557 e 1578, quando publica a primeira edição de seu livro

---

<sup>10</sup> A constatação de que os autores em questão constroem a narrativa exemplar de sua salvação por intermédio do ameríndio é proposta por alguns autores. Castelnau-L'Estoile, em *Les ouvriers d'une vigne stérile*, ao analisar o papel das cartas edificantes no processo de *conversão*, considera que os jesuítas vislumbram a sua própria salvação por intermédio da conversão do *outro*. Frank Lestringant, em *Le Huguenot et le Sauvage*, analisa a narrativa do pastor calvinista Jean de Léry a partir da construção do “mito da eleição pessoal”, na qual a experiência do *selvagem* será determinante para sua *conversão* interna, ou seja, para a tomada de consciência de sua vocação religiosa. Cf. CASTELNAU-L'ESTOILE, C., *Les ouvriers d'une vigne stérile*, p. 86 ; LESTRINGANT, F., *Le huguenot et le sauvage*, pp. 8-19.

<sup>11</sup> NÓBREGA, M., *Cartas do Brasil e mais escritos*. Ao P. Simão Rodrigues, Baía, 10 de abril de 1549, p. 20.

*Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*, a Europa passa por um dos períodos mais intensos das guerras de religião, cujo ápice de crueldade manifestou-se nos levantes sangrentos do massacre de São Bartolomeu. Mais de vinte anos separam a publicação de seu livro da experiência vivida entre os Tupinambá, o que resulta em uma narrativa onde a figura desses índios é representada de forma ambígua, alternando-se continuamente entre a exaltação e a detração.

Ora a exaltação do ameríndio, que anuncia o posterior mito do *bom selvagem*, ressaltado em sua *nudez pura* e seu desapego material; ora o “maldito filho de Cam”, condenado à “cegueira de seus sentidos” por não conhecer as Sagradas Escrituras e, conseqüentemente, o *verdadeiro Deus*.

A tensão explicitada pelos autores na construção do lugar do Tupinambá dentro do universo da salvação espelha a crise epistemológica de um mundo que passa por grandes transformações. Os dois autores analisados expressam fortemente, em suas narrativas, problemas epistemológicos e teológicos advindos da conjugação de dois grandes fenômenos que marcaram o período renascentista: as Reformas religiosas e os *descobrimentos* marítimos.

Crise epistemológica manifestada primeiramente pela chamada *descoberta* do Novo Mundo. O oceano, antes um limite, reverte-se aos poucos em um horizonte capaz de ser percorrido, o que resultou em um alargamento do mundo. A dimensão da experiência, resultante do contato com diferentes culturas até então desconhecidas, chocou-se com o universo de *verdades* prescritas na tradição bíblica. A presença dos ameríndios suscitou o que Anthony Pagden denominou “problema do reconhecimento”<sup>12</sup>.

Como nomear o desconhecido e diverso? Como situar o Tupinambá na narrativa bíblica? Nesse ponto, a questão da *nudez* tornou-se um problema significativo pois – ao observarem homens *nus* caminhando em um continente que até o final do século XV sequer poderia existir – os viajantes não souberam, a princípio, como situá-los em seu universo teórico e teológico. Em se tratando de Nóbrega e Léry, dois homens religiosos, um problema ainda mais grave os perseguia: como

---

<sup>12</sup> PAGDEN, A., *The fall of natural man*, p. 12.

reconhecer povos que, aparentemente, nunca ouviram falar das *Sagradas Escrituras* e que não são reconhecíveis a partir dos relatos bíblicos?

“E porque por toda a terra se espalha o Seu ruído, e até os confins do mundo Sua voz”, diz o Salmo 18,5 da Bíblia. Como conceber a *verdade* da onipresença do Deus cristão, diante da descoberta de povos tão diversos, que nunca tinham sequer ouvido falar em Seu nome? A *descoberta do Novo Mundo* colocou, portanto, em xeque crenças até então tidas como certas inquestionáveis. Nesse sentido, é importante perceber a experiência de Nóbrega e Léry com os Tupinambá como um acontecimento que afetou a idéia cristã do lugar do Homem no mundo e de sua relação com Deus.

De acordo com Reinhart Koselleck, o advento da chamada *época moderna* é fruto de uma tensão crescente que se dá entre o “espaço de experiência” e o “horizonte de expectativa”. Na época medieval, o horizonte de expectativas estaria situado predominantemente no Além, ou seja, no tempo sagrado da salvação, que fugia do tempo finito e histórico dos homens mortais. O horizonte de expectativas na Idade Média estava interligado à idéia de um passado perfeito e sem pecado, enquanto o campo de experiência estava limitado pelo horizonte de expectativas, que tinha como conceito fundamental a idéia da salvação eterna no tempo sagrado primordial. Segundo Koselleck, os “tempos modernos” marcaram uma ruptura, no sentido de que as expectativas se afastaram cada vez mais de todas as experiências realizadas até o momento<sup>13</sup>. Assim, a experiência do Novo Mundo seria importante no sentido de intensificar a dissociação paulatina que se dá entre o “espaço de experiência” e o “horizonte de expectativa”.

A época moderna inaugura um momento em que a história passa a ser pensada não mais exclusivamente como obra da Providência, mas como resultado de motivos humanos, que se fazem sentir pela experiência do homem no mundo. Pagden também analisa a *descoberta do Novo Mundo* sob a ótica do “primado da experiência”. O autor se refere à categoria grega de “autópsia” (“ver com os próprios olhos”) para explicar de que forma os viajantes do Novo Mundo começaram a valorizar mais

---

<sup>13</sup> “C’est la tension entre l’expérience et l’attente qui suscite de façon chaque fois différente des solutions nouvelles et qui engendre par là le temps historique.” KOSELLECK, R., *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, pp. 314 e 315.

intensamente a experiência de seus sentidos em detrimento do olhar da autoridade bíblica, para explicar a conexão entre o Velho e o Novo Mundo<sup>14</sup>.

É importante ressaltar que, embora a dimensão da experiência deva ser destacada no universo desses religiosos que viajam ao Novo Mundo, a preocupação que eles manifestam com a salvação ainda é predominante. Como já foi mencionado, além dos *descobrimientos* marítimos, as Reformas religiosas foram fundamentais para se compreender a crise epistemológica por que passava o continente europeu. As noventa e cinco teses expostas por Lutero em 1517 trouxeram à tona diversos debates teológicos que intensificaram a crise religiosa e, conseqüentemente, o forte sentimento de insegurança diante da salvação.

Segundo o historiador Jean Delumeau, não se pode compreender plenamente a intensidade da Reforma protestante sem situá-la na “atmosfera de fim de mundo que reinava então na Europa e especialmente na Alemanha”<sup>15</sup>. De acordo com Lutero, o papado representava o Anticristo, o que demonstraria seu medo de que a humanidade estivesse chegando ao fim: “Tudo está consumado, o Império Romano está no fim de seu curso e o turco no topo, a glória do papado está reduzida a nada e o mundo desmorona por todos os lados”<sup>16</sup>. Calvino, discípulo de Lutero, também via no papado a manifestação do Anticristo. Em sua luta contra as superstições e os abusos de poder da Igreja católica, o pastor considerava-se um dos profetas dos últimos dias<sup>17</sup>.

Assim, é preciso situar a experiência do Novo Mundo nesse contexto de fermentação escatológica intensificado pela fragmentação religiosa. A *descoberta* da América e de uma humanidade desconhecida foi interpretada por muitos dentro de um plano teleológico<sup>18</sup>.

---

<sup>14</sup> PAGDEN, A., *European Encounters with the New World*, p. 51.

<sup>15</sup> DELUMEAU, J., *História do medo no ocidente*, p. 222.

<sup>16</sup> LUTERO, M., APUD: DELUMEAU, J., *História do medo no ocidente*, p. 222.

<sup>17</sup> DELUMEAU, J., *História do medo no ocidente*, p. 224.

<sup>18</sup> Para um estudo mais aprofundado sobre a relação entre o descobrimento da América e os anseios milenaristas suscitados, cf. DELUMEAU, J., *Historia do Medo no Ocidente*; LESTRINGANT, F., *Milléranisme et âge d'or: réformation et expériences coloniales au Brésil et em Floride (1555-1565)*; WOORTMANN, K., *O selvagem e o Novo Mundo. Ameríndios, humanismo e escatologia*.

Pois é preciso em primeiro lugar que a Boa Nova seja proclamada a todas as nações” (Marcos, 14:10).

Essa Boa Nova do Reino será proclamada no mundo inteiro em testemunho diante de todos os povos. E então virá o fim” (Mateus, 24: 14)<sup>19</sup>.

Tendo em vista as citações bíblicas de Marcos e Mateus, é possível sugerir de que forma o contato com essa *nova* humanidade da América de fato alimentou a idéia da proximidade do fim dos tempos.

O *descobrimento*, como citado, apresentou-se sob uma perspectiva escatológica, desde seus primórdios, quando Colombo, imerso no imaginário milenarista de Joachim de Fiore, associou a descoberta do Novo Mundo ao apocalipse<sup>20</sup>. A descoberta de um novo continente acendeu a perspectiva de que o Evangelho seria agora conhecido por todo o mundo: a *conversão* dos ameríndios anunciaria a volta gloriosa de Jesus Cristo. É significativo o fato de Colombo ter chegado às Américas no mesmo ano em que os espanhóis haviam expulso os árabes da Península Ibérica. Impulsionados pelo espírito da Reconquista, os ibéricos se lançaram sobre o Novo Mundo dentro de uma perspectiva cruzadística de expansão da fé católica.

O contexto de fragmentação da cristandade em razão da expansão protestante acentuou o espírito messiânico ibérico, que, a partir de meados do século XVI, começou a perceber a presença dos índios americanos a partir de uma perspectiva providencial, entendida como “compensação oferecida por Deus à Igreja pela fratura da Cristandade provocada pelo ‘maldito Lutero’”<sup>21</sup>. A chamada “teoria da compensação” ajustava-se, segundo Barbosa Filho, à celebração do povo ibérico como escolhido pela Divina Providência para anunciar a Boa Nova aos pagãos<sup>22</sup>.

A Companhia de Jesus se tornaria então a principal ordem religiosa a participar do movimento de expansão marítima da Coroa portuguesa. Aliados ao papado, os jesuítas foram fundamentais para fortalecer, com seus métodos inovadores e anti-monásticos de pregação e *conversão*, o movimento da Contra-reforma

<sup>19</sup> BÍBLIA. APUD: DELUMEAU, J., *História do Medo no Ocidente*, p. 213.

<sup>20</sup> LESTRINGANT, F., *1492 e o conhecimento*, p. 11.

<sup>21</sup> BARBOSA FILHO, R., *Tradição e artifício – Iberismo e Barroco na formação americana*, p. 282.

<sup>22</sup> *Idem, Ibidem*.

comandado pela Igreja católica. Inseridos no contexto de fragmentação da cristandade e de expansão marítima dos ibéricos, os jesuítas se lançaram às Américas, em aliança com as Coroas ibéricas e o Papado, a partir de uma perspectiva messiânica. A iniciativa de fundar um Governo-Geral em terras brasileiras também atendia o desejo de assegurar o monopólio comercial sobre um território ameaçado permanentemente pela presença dos franceses. No entanto, não se pode isolar do expansionismo português o desejo religioso de alargar o reino de Cristo pelo mundo, como manifestou D. João III: “Porque a principal coisa que me moveu a mandar povoar as ditas terras do Brasil foi para [que] a gente dela se convertesse à nossa Santa Fé Católica”<sup>23</sup>.

Nessa perspectiva, ao se referir aos Tupinambá como *gentio*, deve-se compreender que Nóbrega associava os ameríndios aos povos idólatras e pagãos, nomeados pela Bíblia e existentes ainda no tempo anterior à vinda de Cristo. A *conversão* do *gentio* se refere ao ideal de uma “missão divina não cumprida”<sup>24</sup> que deveria reunir todos os povos no Corpo místico de Jesus Cristo. Nesse sentido, pode-se construir a idéia de que a salvação da própria cristandade – e, conseqüentemente, de Nóbrega – dependia diretamente da *conversão* do *gentio*<sup>25</sup>. É, portanto, no ato de *conversão* do Tupinambá que estão depositadas todas as expectativas de salvação do jesuíta. Assim que chega a terras brasileiras, o otimismo evangelizador traduz-se na visão já pré-estabelecida sobre os Tupinambá: por serem *gentios*, só lhes restava serem vistos como “papel em branco em que se pode escrever à vontade”<sup>26</sup>.

Se, por um lado, Nóbrega inclui o Tupinambá em seu universo da salvação, o mesmo não pode ser dito de Jean de Léry. Enquanto calvinista, Léry é herdeiro da doutrina da dupla predestinação: por não conhecer as sagradas escrituras, o Tupinambá estaria condenado ao esquecimento divino. Enquanto os jesuítas expandiam o Reino de Deus da Índia ao Novo Mundo, os calvinistas pareciam mais

<sup>23</sup> SOUZA, T. *Regimento Tomé de Souza*,

[www2.uol.com.br/linguaportuguesa/valeoescrito/ve\\_regimentotome.htm](http://www2.uol.com.br/linguaportuguesa/valeoescrito/ve_regimentotome.htm).

<sup>24</sup> BARBOSA FILHO, R., *Tradição e artifício – Iberismo e Barroco na formação americana*, p. 282.

<sup>25</sup> “O empreendimento evangelizador no Novo Mundo não era movido apenas pela intenção altruísta de salvar as almas dos novos gentios; tratava-se de *salvar o mundo* e, principalmente, a *cristandade já constituída* (...)”. WOORTMANN, K., *O selvagem e o Novo Mundo*, p. 221.

<sup>26</sup> NÓBREGA, M., *Cartas do Brasil e mais escritos*, Ao P. Simão Rodrigues, Baía, 10 de abril de 1549, p. 20.

preocupados em criar um refúgio protestante do que converter a humanidade. A América e os indígenas adquirem um estatuto diferenciado: ao contrário do jesuíta, para quem a ênfase da salvação está colocada na conversão dos nativos, o calvinista percebe o continente americano como a “Nova Revelação”<sup>27</sup>. A salvação protestante não estaria na expansão do Reino de Deus e, sim, na fundação de um refúgio religioso em que a comunidade religiosa se distancia daquilo que seria, segundo eles, o avanço do Anti-Cristo. É nesse sentido que deve ser compreendido o significado mítico dado ao continente americano. Ao invés de um milenarismo migratório, os protestantes inserem-se no “Apocalipse da reabsorção”, onde a salvação dos eleitos implica na perda da maioria<sup>28</sup>.

A partir da experiência do *Novo Mundo*, tornou-se intenso o debate teológico sobre a inserção dos ameríndios na genealogia transcendental da Bíblia. Essa tensão entre a experiência de uma *nova* humanidade e a expectativa da salvação, resultou na ambígua representação do Tupinambá. Ambigüidade acentuada pela discórdia religiosa entre católicos e protestantes.

De fato, procura-se demonstrar que a representação do ameríndio, feita por Nóbrega e Léry, se insere no desejo desses homens em afirmarem a salvação de seu grupo diante uma Europa fragmentada pela crise religiosa. Percorrendo um mundo em movimento, trêmulo e instável, esses homens estão inseguros diante da angústia do Juízo Final. O *outro* atende ao desejo de redenção do *mesmo*.

Com isso, procura-se ressaltar de que maneira a dimensão da experiência com o Tupinambá operou uma transformação na forma de Nóbrega e Léry situarem o indígena em seus diferentes projetos de salvação. A historiadora Eunícia Fernandes analisou as práticas de consolidação dos aldeamentos jesuíticos partindo da decalagem entre as predisposições da Companhia de Jesus, ou seja, seus projetos de *conversão*, e as metamorfoses resultantes da experiência do encontro<sup>29</sup>. De forma análoga, procura-se aqui perceber as metamorfoses ocorridas no modo de esses

---

<sup>27</sup> VILLAS BÔAS, L., *Travel Writing and Religious Dissent. Hans Staden's Warhaftig Historia in Print*. p.24.

<sup>28</sup> LÉSTRINGANT, F., *Milléranisme et âge d'or: réformation et expériences coloniales au Brésil et en Floride (1555-1565)*, p. 193.

<sup>29</sup> Cf. FERNANDES, E., *Futuros outros: homens e espaços – os aldeamentos jesuíticos e a colonização na América portuguesa*.

homens religiosos representarem o Tupinambá dentro de seus universos de expectativas salvíficas.

A partir da experiência contínua com os ameríndios, Nóbrega compreendeu que a imagem do Tupinambá dócil, aberto aos sinais divinos como um papel em branco, não poderia mais se sustentar. Tal percepção é substituída paulatinamente pela imagem do “índio bestial”, que deve ser convertido a partir do temor e não mais do amor<sup>30</sup>. Léry, por sua vez, ao mesmo tempo em que condena o Tupinambá à danação eterna, lança um olhar nostálgico sobre o ameríndio, que parece ser exaltado por suas características de pureza primordial, antagônicas ao contexto de uma Europa imersa na barbárie das guerras de religião.

O principal objetivo desta dissertação é, portanto, acompanhar a representação ambivalente do Tupinambá no universo de expectativas de salvação do jesuíta Manuel da Nóbrega e do calvinista Jean de Léry. Entre o “papel branco” e o “índio bestial”, entre a exaltação que anuncia o mito do “*bom selvagem*” e o “maldito filho de Cam”, o Tupinambá, como visto por Nóbrega e Léry, é ambíguo. Ambigüidade caracterizada pelo movimento pendular que se dá entre dois pólos extremos e concorrentes: o bom e o bestial<sup>31</sup>.

---

<sup>30</sup> Cf. EISENBERG, J. , *As missões e o pensamento político moderno*. O cientista político José Eisenberg analisa as correspondências entre a experiência das práticas jesuíticas, principalmente de Nóbrega, com as transformações conceituais operadas no discurso político moderno. Em linhas gerais, o autor sustenta a tese de que a mudança conceitual nas práticas de *conversão*, operada por Nóbrega a partir do chamado *Plano Civilizador* (1558), resultou na legitimação da autoridade através do consentimento gerado pelo medo, tal como Hobbes argumentaria mais tarde no *Leviatã*.

<sup>31</sup> Para uma análise acerca das representações ambivalentes sobre o ameríndio pelos primeiros viajantes que estiveram no Novo Mundo, Cf. PÉCORA, A., *O bom e o boçal ou o selvagem americano entre calvinistas franceses e católicos ibéricos*; e LAPLANTINE, F., *A pré-história da antropologia: a descoberta das diferenças pelos viajantes do século XVI e a dupla resposta ideológica dada daquela época até nossos dias*.



## 2.2

### O jogo entre a escrita e o corpo

O movimento pendular entre o *bom* e o *bestial* aparece constantemente nas descrições do corpo tupinambá, principalmente no que se refere à questão da sua nudez. O propósito de analisar o *discurso da salvação* a partir da relação entre a escrita religiosa e o corpo tupinambá, se insere na percepção do lugar privilegiado que ocupa a escrita na dimensão salvacionista de Nóbrega e Léry. Além disso, inseridos no contexto das guerras de religião, os religiosos estão imersos nas infindáveis discussões teológicas referentes à relação entre o corpo e a salvação. Se por um lado, como será visto, a escrita é o principal instrumento de consolidação das expectativas salvíficas de Nóbrega e Léry, por outro, é no corpo que o Tupinambá manifesta, primordialmente, sua relação com o sagrado.

Alguns acontecimentos como o advento da imprensa, a vinda de textos orientais para a Europa, a interpretação dos textos religiosos sobre a tradição e o magistério da Igreja, a tradução da Bíblia por Lutero, o princípio protestante da *Sola Scriptura*, ajudam a compreender a presença essencial da escrita no século XVI<sup>32</sup>. De fato, a escrita acompanha de forma decisiva a experiência de Nóbrega e Léry, ocupando um lugar determinante no universo da salvação desses homens. A escrita sistemática de cartas ocupa uma posição central na prática missionária de Nóbrega. Por outro lado, a publicação do livro *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*, será determinante na construção e garantia da eleição do calvinista, imerso no princípio da *Sola Scriptura*<sup>33</sup>.

Por outro lado, apesar do foco da dissertação não ser o estudo das sociedades tupinambá e sim a representação destes nas narrativas de um jesuíta e um calvinista, é importante considerar a posição central que o corpo ocupa nas sociedades indígenas brasileiras. O corpo se apresenta como ponto de convergência da oposição entre o

---

<sup>32</sup> Cf. FOUCAULT, M. *Les mots et les choses*, p.53.

<sup>33</sup> A *Sola Scriptura* foi um dos princípios doutrinários estabelecidos por Lutero que marcou a reforma protestante. Ao declarar a inutilidade da intercessão entre a Igreja e o fiel, o reformista estabeleceu algumas teses, entre as quais destacam-se a *Sola Fide* ( só a fé salva) e *Sola Scriptura*, que afirma que toda Verdade revelada por Deus está na Bíblia ou seja, a salvação encontra-se nos textos sagrados da Bíblia.

individual e o social, ou seja, o “elemento pelo qual se pode criar a ideologia central, abrangente, capaz de (...) totalizar uma visão particular do cosmos”<sup>34</sup>.

É nesse sentido que se deve compreender os rituais de passagem dos meninos prestes a se transformarem em homens (seres sociais), que perfuram seus lábios e orelhas: “ É essa penetração gráfica, física, da sociedade no corpo que cria as condições para engendrar o espaço da corporalidade que é, a um só tempo, individual e coletiva, social e natural”<sup>35</sup>. O fundamento da salvação tupinambá faz-se presente, portanto, nessa relação “dialética básica entre corpo e nome”<sup>36</sup>. Como diz Certeau ao se referir aos Tupinambá observados por Léry: “O significante não é destacável do corpo individual ou coletivo. Não é, portanto, exportável. A palavra aqui é o corpo que significa”<sup>37</sup>.

O corpo *nu* ameríndio causou estranhamento a esses religiosos. Como situá-lo no universo da salvação? Como torna-lo compatível às doutrinas bíblicas? Estariam os Tupinambá vivendo ainda o tempo da inocência, anterior ao pecado original, ou seriam eles pecadores bestiais imersos em “apetites sensuais”? O corpo ameríndio é o que melhor expõe o caráter ambíguo do Tupinambá visto pelos europeus: ora é o lugar privilegiado dos sinais demoníacos (nudez, poligamia, antropofagia), ora é o espaço em que se vislumbra a pureza das origens, a nudez gloriosa da inocência primordial.

É importante ressaltar que o caráter ambivalente desse corpo foi acentuado pelas discussões teológicas envolvendo a relação entre o corpo e o sagrado, que ocupavam posição central no período das reformas religiosas. Os principais pontos que marcaram a ruptura teológica protestante advinham da relação entre o corpo e o sagrado: o fim do culto das relíquias, a discussão sobre a presença real do corpo de Cristo na hóstia, a condenação da santidade<sup>38</sup>. Todos tratam da questão de como a fé e o sagrado devem se relacionar com a dimensão corporal no plano terreno. A crítica feroz dos protestantes à necessidade de um corpo político (a Igreja) como

---

<sup>34</sup> SEEGER, A., DA MATTA, R., VIVEIROS DE CASTRO, E. B., *A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras*, p. 13.

<sup>35</sup> *Idem*, p. 15.

<sup>36</sup> *Idem*, p. 13.

<sup>37</sup> CERTEAU, M., *A escrita da História*, p. 217.

<sup>38</sup> Cf. GELLIS, J., *Le corps, l'église et le sacré*.

intermediário entre o fiel e a Graça divina foi o ponto de partida para posteriores questionamentos, principalmente dos calvinistas, sobre a relação entre o corpo e a salvação.

Ao introduzir a doutrina da predestinação, Calvino estabeleceu como condição da salvação o dom gratuito da Graça do Senhor: Deus seria o único a decidir, previamente, se o homem será salvo ou condenado. Diferentemente dos católicos, que admitem um corpo intermediário para administrar os pecados pelo sacramento da confissão, os calvinistas acreditam que só Deus poderia decidir, previamente, acerca da salvação de cada ser. Segundo Calvino, Deus é radicalmente transcendente, não podendo portanto ser representado em forma alguma. Nesse sentido, torna-se extremamente complicado atribuir um símbolo a Deus, pois qualquer símbolo demonstra, na verdade, a significação de Sua essência incompreensível<sup>39</sup>. Todo símbolo que for tomado literalmente como representação de Deus constitui, de fato, uma idolatria, o que explica a condenação calvinista do teatro, da dança e das imagens sobre a vida de Jesus – assim, qualquer tentativa de representar Deus em estado de corporalidade é uma afronta à Sua Glória infinita.

A Graça sacramental, disponível ao católico como meio de compensação de seus pecados, mostra-se inútil para o calvinista. Deus já determinou o destino individual de cada um. Qualquer pessoa que se pretendesse intermediária entre Deus e o homem para a concessão da Graça se aproximaria dos mágicos charlatões, dos falsos profetas. Segundo Weber, com essa transcendência radical de Deus, realiza-se a conclusão definitiva do longo processo histórico-religioso de *desencantamento do mundo*. Deus teria se distanciado definitivamente do horizonte do homem, sua Graça não estaria nos sacramentos monopolizados pela Igreja Romana, com sua hierarquia, e sim na convicção interna do crente. Tal isolamento íntimo do ser humano provocaria uma negação de todo elemento de ordem sensorial, ou seja, “fica explicada a recusa em princípio de toda *cultura dos sentidos* em geral”<sup>40</sup>.

Por outro lado, os jesuítas – inseridos na cultura ibérica, atrelada ao movimento de expansão da universalidade da Igreja Católica – reafirmavam com

---

<sup>39</sup> PAUL, T., *A History of Christian Thought*, p.263.

<sup>40</sup> WEBER, M., *A ética protestante no espírito do Capitalismo*, p. 96.

veemência o caráter institucional da Igreja como legítima intermediária entre Deus e os homens. Para a Coroa portuguesa, imersa na perspectiva da Segunda Escolástica<sup>41</sup>, o indígena deveria ser integrado ao corpo místico da Coroa portuguesa e da Igreja universal por meio da recepção da doutrina e dos sacramentos<sup>42</sup>. Os jesuítas trouxeram ao Novo Mundo o ímpeto de reafirmar a presença dos santos e dos sacramentos da Igreja católica. Os gestos corporais, as curas, as penitências públicas, a confissão, a forte presença de imagens e relíquias, a aparição dos santos e apóstolos – são práticas recorrentes entre os jesuítas e demonstram a relação intensa que estabeleciam com a *cultura dos sentidos*.

O jesuíta deve agir como corpo intermediário entre Deus e o paganismo. Dessa forma, enquanto membro do corpo místico da Igreja, Nóbrega deveria restabelecer a unidade do catolicismo. Sua missão supõe uma continuidade entre os dois mundos, o pagão e o católico, para que se concretize o fim determinado: a união de toda a humanidade no corpo místico de Jesus Cristo. Finalmente, a percepção de que Deus se manifesta materialmente, pela forte presença dos santos e das relíquias em seu cotidiano, demonstra a relação de continuidade que se estabelece entre o corpo e o sagrado entre os jesuítas. Sustenta-se a hipótese de que a predisposição jesuítica à utilização de um forte aparato simbólico envolvendo os gestos corporais, o uso de imagens e objetos litúrgicos, foi importante no sentido de garantir uma receptividade dos Tupinambá às pregações do missionário.

Segundo Certeau, a formação de um “discurso sobre o outro”, ocasionado pelos *descobrimientos* do *Novo Mundo*, se dá em contraposição à agrafia tupinambá - a escrita se sobressaiu enquanto instrumento privilegiado capaz, ao mesmo tempo, de “reter as coisas em sua pureza e de se estender até o fim do mundo”<sup>43</sup>. É no espaço ameríndio – e, no entender dos ocidentais, sem escrita e sem memória – que se

---

<sup>41</sup>

<sup>42</sup> PÉCORA, A., *O bom e o boçal ou o selvagem americano entre calvinistas franceses e católicos ibéricos*, p. 39.

<sup>43</sup> CERTEAU, M. , *Etno-grafia. A oralidade ou o espaço do outro: Léry*. In: *A escrita da História*. p. 217.

“fabrica a história ocidental”<sup>44</sup>. Nesse sentido, o corpo ameríndio é transmutado, pelo olhar do europeu, no “campo de expansão para um sistema de produção”<sup>45</sup>.

As narrativas de Nóbrega e Léry, apesar de suas enormes diferenças, parecem convergir nesse sentido: ambas utilizam o corpo ameríndio como campo de expansão para um sistema de produção – o *discurso da salvação*.

Cá poucas letras bastam, porque é tudo papel branco e não há mais que escrever à vontade<sup>46</sup>.

Não é difícil perceber, pela citação de Nóbrega, que o ato da escrita perpassa a presença do corpo tupinambá. Ao utilizar a famosa metáfora do papel branco, o jesuíta estabelece uma relação simbólica entre o corpo tupinambá e a escrita missionária. Metáfora que delimita uma ação: escrever sobre o corpo do *outro* os sinais de Jesus Cristo. Ação do missionário que está inserido no mundo como um novo apóstolo que deve converter o maior número de *gentios* para vislumbrar sua salvação pessoal<sup>47</sup>. Nesse sentido, pela percepção de Nóbrega, escrever sobre o corpo ameríndio é agir diretamente sobre ele, transformando-o na superfície edificada pelos sinais da salvação. Salvação que, no entender de Nóbrega, se aplica tanto ao *gentio* quanto ao próprio missionário.

Eis aí portanto um tema de dissertação suscetível de mostrar que os habitantes da Europa, da Ásia e da África devem louvar a Deus pela sua superioridade sobre os dessa quarta parte do mundo. Ao passo que os selvagens nada podem comunicar entre si a não ser pela palavra, nós, ao contrário, podemos entender e dizer os nossos segredos, por meio da escrita, pelas cartas que enviamos de um a outro extremo da terra. Além da invenção da escrita, os conhecimentos

---

<sup>44</sup> CERTEAU, M., *Prefácio à 2ª edição*. In: *A escrita da História*. p. 10.

<sup>45</sup> *Idem, Ibidem*.

<sup>46</sup> NÓBREGA, M., *Cartas do Brasil e mais escritos*. Ao Dr. Martín de Azpicuelta Navarro, Baía, 10 de Agosto de 1549, p. 54.

<sup>47</sup> Castelnau L'Estoile percebe que a salvação pessoal do missionário se dá em conjunção com o ato da *conversão* pois é a mesma Graça divina que sustenta os dois projetos: a salvação do missionário e a do outro. Cf. CASTELNAU-L'ESTOILE, C., *Les ouvriers d'une vigne stérile*, p.86.

de ciência que aprendemos pelos livros e que eles ignoram, devem ser tidos como dons singulares que Deus nos concedeu <sup>48</sup>.

A citação de Léry expõe claramente uma hierarquia entre os povos a partir da presença da escrita. Os Tupinambá, que só podem comunicar-se verbalmente, 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. A comunicação Tupinambá parece estar, pelo olhar de Léry, presa ao próprio corpo e, por isso, sujeita às intempéries do tempo e da distância. Aqueles que só “podem se comunicar verbalmente” são, com isso, “inteiramente privados” dos “dons singulares que Deus nos concedeu”. Enquanto o Tupinambá é então condenado ao esquecimento de Deus, o calvinista Léry agradece o “dom singular” que lhe foi concedido. O Tupinambá, aquele que é despossuído da escrita, é também despossuído dos sinais da salvação. Condenado ao esquecimento de Deus, o Tupinambá irá esclarecer a condição de eleito do futuro pastor calvinista.

Espaço que oscila entre a salvação e a danação, entre a exaltação e a detração, o corpo tupinambá torna-se objeto de um *jogo*. Dizemos *jogo*, pois se cria uma relação de trocas intensas – entre a escrita, jesuítica e calvinista, e o corpo ameríndio – que suscitam emoções diversas, tensões, desejos, estratégias e consolos. *Jogo*, pois há, nessa troca de experiências, a criação de uma *forma significativa* explicitada de um lado pela metáfora do “escrever à vontade sobre o papel branco”, e do outro pela relação de superioridade que se estabelece entre a palavra escrita calvinista – garantidora da memória pura de Deus – e a palavra tupinambá, presa ao corpo e sujeita às intempéries do tempo e do espaço.

Se pensarmos que o jogo se baseia na manipulação de certas imagens, como diz Huizinga, numa certa “imaginação da realidade”, cabe procurar “o valor e o significado dessas imagens e dessa imaginação”, para se compreender sua ação no seio das diferentes experiências<sup>49</sup>. O jogo percebido se configura numa triangulação entre a *escrita*, o *corpo* e a *salvação*.

---

<sup>48</sup> LÉRY, J., *Viagem à terra do Brasil*, p. 206.

<sup>49</sup> HUIZINGA, J., *Homo Ludens*, p. 7.