

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
PUC-SP**

**SILAS GUTIERREZ**

**EXEGESE MÍTICA DAS CARTAS  
DO JESUÍTA FERNÃO CARDIM**

**DOUTORADO EM LÍNGUA PORTUGUESA**

**SÃO PAULO**

**2015**

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO**  
**PUC-SP**

**SILAS GUTIERREZ**

**EXEGESE MÍTICA DAS CARTAS**  
**DO JESUÍTA FERNÃO CARDIM**

**DOUTORADO EM LÍNGUA PORTUGUESA**

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em Língua Portuguesa, sob orientação da Profa. Dra. Leonor Lopes Fávero.

**SÃO PAULO**

**2015**

Banca Examinadora

.....

.....

.....

.....

.....

*Compreender as situações assumidas pelo homem religioso e seu universo espiritual é, em suma, fazer avançar o conhecimento geral do homem. A maior parte dos valores assumidos pelo religioso não desapareceu sem deixar vestígios; contribuiu para que nos tornássemos aquilo que somos hoje; faz, portanto, parte da nossa própria história.*

*Mircea Eliade*

À Alexandre Tomaz Gutierrez e Neusa Maria Martin Gutierrez  
pelo caminho apontado.

## AGRADECIMENTOS

---

Ainda que redundante, à Professora Doutora Leonor Lopes Fávero por sua compreensão, atenção, disponibilidade e empenho em todos os momentos deste percurso. Grande, Nobre e Infatigável Pesquisadora, um Modelo Digno e Brillhante para eu seguir durante minha vida acadêmica. As palavras são insuficientes. Minha eterna gratidão.

Ao Professor Doutor João Hilton Sayeg de Siqueira, por suas críticas e contribuições tão significativas, soube, no exame de qualificação, expressá-las em tom espontâneo e respeitoso. Com sua inquestionável competência e preservando seu comportamento terno, este exímio e honroso pesquisador, aclarou olhares em minha análise. Meu mais absoluto reconhecimento.

À Professora Doutora Ana Lúcia Tinoco Cabral, ao descer todos os degraus, no momento da banca de qualificação, se colocou em meu patamar, entendeu meus objetivos e realizou contribuições justas e correções ímpares. Em seguida, subiu todos os degraus e, voltou a sua posição original e com humildade e discrição, apontou, com brilhantismo, possíveis saltos para minha pesquisa.

Ao Professor Geraldo da Silva, Doutor em Engenharia Mecânica e Diretor da Faculdade de Tecnologia da Zona Sul, pelas palavras de incentivo, apoio e, sobretudo, por seu exemplo como profissional.

À Ana Paula Sapaterra, uma repentina e surpreendente amizade surgida durante as aulas que se estendeu velozmente a minha vida pessoal. Um coração magnânimo. Uma relação resguardada com amabilidade, gentileza e respeito.

À CAPES

E sobretudo, a Deus.

## RESUMO

---

Este trabalho estuda o mito judaico cristão como elemento discursivo que confere significado e valor às cartas do jesuíta Fernão Cardim. Por meio dos estudos propostos por Mircea Eliade (2000, 2000a, 2010, 2011, 2012, 2013) e pelas pesquisas realizadas pelo *Círculo Bakhtiniano* (1975, 1981, 1997, 2003, 2009), observamos como o mito, constituído pela linguagem, cria realidades e projeta o leitor para um plano suprassensível. Um dos pontos principais dos estudos de Eliade é questionar como o mito ou ressonâncias míticas interferem na vida do ser humano em seu cotidiano, sendo que o fenômeno religioso, na opinião do autor, se concretiza por meio de imagens e símbolos em um contexto mítico, por um tipo específico de linguagem, pois o simbolismo religioso refere-se aos aspectos mais profundos da vida e da experiência do ser em relação ao mundo. Em nossa pesquisa, observamos que o Brasil Colônia é figurativizado, sobretudo, como uma espacialidade majestosa; o jesuíta cria, como um exímio pintor, uma ambiência voltada para o grandioso e evoca a beleza da natureza. Por fim, constatamos que o mito é um modo de ser da linguagem que abrange processos de regulação de sentidos; estes estão relacionados a sujeitos historicamente situados em lugares e momentos distintos em relação ou não a um mesmo empreendimento enunciativo. Daí, em-se que o mito judaico cristão, visto como um signo ideológico, é preenchido de sentido e finalidade, podendo ser a representação, a ordenação e a sistematização das relações histórico-materiais de uma dada sociedade.

Palavras-Chave: Mito; Mircea Eliade; Bakhtin; Jesuíta; Relato de Viagens.

## ABSTRACT

---

This work studies the christian jewish myth as a discursive element that gives meaning and value Fernão Cardim' letters. Through the studies proposed by Mircea Eliade (2000, 2000a, 2010, 2011, 2012, 2013) and the research conducted by the Bakhtin Circle (1975,1981,1997,2003, 2009), we see how the myth made up by language, creates realities and projects the reader for a supersensible plan. One of the main points of Eliade's studies is to question how the myth or mythical resonances interpose in the lives of human beings in their daily lives, and the religious phenomenon, in the author's opinion, is realized through images and symbols in a mythical context, for a specific type of language because religious symbolism refers to the deeper aspects of life and experience of human being in relation to the world. In our research, we notice that the Colonial Brazil is described mainly as a majestic spatiality; the jesuit creates, as an accomplished painter, a splendid environment and evokes the beauty of nature. Finally, we find that the myth is a way of being of language covering senses regulatory processes; these are related to subjects historically situated in places and different times in relation or not to the same enterprise enunciation. Thence, it follows that the christian jewish myth, seen as an ideological sign, is filled with meaning and purpose, it can be the representation, the ordering and systematization of historical and material relations of a given society.

Keywords: Myth; Mircea Eliade; Bakhtin; Jesuit; Travel's report.

## SUMÁRIO

---

<i>INTRODUÇÃO</i> .....	11
<i>CAPÍTULO 1-O CONCEITO DE MITO</i> .....	16
1.1 Considerações.....	16
1.2 Uma visão panorâmica sobre conceitos e ideias ao redor do mito.....	17
1.3 Mircea Eliade: buscando a essência de seu pensamento.....	23
1.3.1 Resumo de seu percurso acadêmico.....	23
1.3.2 Controvérsias sobre conceitos usados por Mircea Eliade.....	24
1.3.3 Definição de mito por Mircea Eliade.....	26
1.3.4 O tempo mítico.....	27
1.3.5 O espaço sagrado e os ritos.....	30
1.3.6 Simbolismo e imagem.....	32
1.3.7 A cruz.....	35
1.3.8 O território.....	36
1.3.9 A igreja.....	39
1.4 Corpo e habitação.....	40
1.4.1 Festas.....	41
1.4.2 O batismo.....	42
<i>CAPÍTULO 2- LINGUAGEM E MITO</i> .....	45
2.1 Apresentação.....	45
2.2 O revestimento mítico do signo ideológico.....	47
2.3 A posição axiológica em uma dimensão mítica.....	52
2.4 O papel da linguagem na reconfiguração mítica de uma sociedade sacralizada .....	56
2.5 As condições de produção, circulação e recepção de correspondências no século XVI .....	61
<i>CAPÍTULO 3- O CENÁRIO SOCIAL E O CORPUS</i> .....	67
3.1 Breves explanações.....	67
3.2 Índios e jesuítas em intercâmbio cultural.....	69
3.3 A ação de guerrear entre índios, portugueses e estrangeiros.....	72
3.4 Missa, batismo e procissão.....	73
3.5 Aldeias e colégios.....	75

3.6 Viagens, embarcações e passageiros.....	77
3.7A Companhia de Jesus: organização interna e relação entre os membros.....	78
3.8 Sociabilidade e hospitalidade na colônia do século XVI.....	83
3.9 A presença dos estrangeiros.....	88
3.9.1 As capitânias.....	95
3.9.2 Notas informativas sobre as cartas de Fernão Cardim.....	100

#### *CAPÍTULO 4 – ANÁLISE DOS ELEMENTOS MÍTICOS JUDAICO*

<i>CRISTÃOS NAS CARTAS DE FERNÃO CARDIM.....</i>	<i>102</i>
4.1 Introdução.....	102
4.2 Elemento mítico: paraíso terreal, abundância e fertilidade.....	102
4.3 Elemento mítico: ramos de palmeiras e território.....	113
4.3.1 Elemento mítico: a cruz.....	120
4.3.2 Elemento mítico: fontes.....	122
4.3.3 Elemento mítico: templo.....	123
4.3.4 Elemento mítico: barro branco, cal e pedra.....	125
4.4 Elemento mítico: novo messias.....	127
4.5 Elemento mítico: batismo.....	137
<i>CONCLUSÃO.....</i>	<i>145</i>
<i>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</i>	<i>148</i>

Este trabalho tem como objetivo: a) resgatar as cartas do jesuíta Fernão Cardim; b) estudar o Mito como prática interpretativa; c) abordar o processo de mitificação, nas cartas, do jesuíta em suas vivências pelas Capitâneas Hereditárias e d) analisar, nas cartas, o modo como foi construída a identidade<sup>1</sup> do Brasil Colônia na segunda metade do século XVI.

Cassirer (2000), Eliade (2000) e Campbell (2011) concordam que trabalhar com Linguagem e Mito é, ainda, uma perspectiva pouco explorada, porém, determinados documentos são norteados por elementos textuais míticos que, se não fossem negligenciados, poderiam trazer interpretações importantes a diversas áreas.

Demonstraremos que o mito judaico cristão é o sujeito das relações de poder na Colônia da segunda metade do XVI. Na perspectiva desta pesquisa, não é a Igreja ou a Companhia de Jesus que exerce poder<sup>2</sup> sobre índios e colonos, mas há, antes disto, um mito simbolizado na linguagem que fornece modelos para a conduta humana, conferindo significado e valor à existência. Em outras palavras, a relação de poder parte da própria estrutura inatingível do mito e não da imposição do jesuíta: o batismo, por exemplo, ao ser percebido como força vital e dinâmica na consciência do homem, é por si mesmo, um meio retórico; ou ao contrário, o pão e o vinho, em uma sociedade dessacralizada, passam por um processo de desmitificação e perdem suas intervenções de sentido e poder.

No Brasil Colonial, os jesuítas são procurados pelos necessitados, atraem multidões e são seguidos por aqueles que querem ouvir suas palavras; somente um Deus falava às multidões; na Colônia, os jesuítas tomavam o lugar de um Deus.

---

<sup>1</sup> Adotamos a concepção de identidade proposta por Hall e Du Gay (1996), ambos entendem identidade como resultado de representações de significados criados por uma dada sociedade. Ressaltam que o processo identitário está sempre em constante alteração, sendo impulsionado por atores políticos de transformação social.

<sup>2</sup> Obviamente, há poder político da igreja sobre os índios. Contudo, estamos nos referindo ao poder mito-sacro que é o foco desta pesquisa.

Os padres, neste trabalho, não são vistos como líderes espirituais ou homens que adquiriram uma dada educação formal na Companhia de Jesus, pois tais posições pertencem à categoria sociopolítica, a um status social e esta pesquisa não parte desta esfera. Sendo assim, o jesuíta é, neste estudo, uma voz que ecoa dos elementos míticos judaico-cristãos inseridos numa cultura intrinsecamente mítica que o faz ganhar contornos messiânicos.

Neste trabalho, o mito é um modo de significação, redefine unidades de saber e reveste o signo tornando-o ideológico. Esta tese, antes de mais nada, trata de produção de sentidos; estamos postulando<sup>3</sup> uma significação ao demonstrarmos que os elementos míticos judaico-cristãos são fontes inexauríveis para multiplicação de variantes de mito; a estrutura dos mitos se encontra em uma variante de um mito sobre outro já modificado, fragmentado; reconhece-se uma nuance mítica espelhada num detalhe de um outro.

A linguagem mítica apresenta uma realidade, cria valores, justifica atitudes. Enfim, o mito judaico-cristão discursiviza o mundo narrado pelo jesuíta.

A relevância de nosso trabalho está em pesquisar a linguagem, impregnada de elementos edênicos que o jesuíta usa para elaborar suas cartas. Parece-nos que seus escritos são retratos e pinturas de um mundo perfeito, constituído ou desenhado por um amplo enredo mítico ritual que constrói a fluidez de seu texto, desenvolvendo um ponto de vista muito particular sobre a identidade do Brasil Colônia.

Observamos em pesquisas<sup>4</sup> que pouco se tem escrito sobre as obras de Fernão Cardim. Esse jesuíta viveu cerca de 50 anos no Brasil<sup>5</sup>, no final do século XVI, exercendo as funções de Secretário do Padre Visitador Cristovão

---

<sup>3</sup> No sentido de reconhecer, admitir.

<sup>4</sup> No Banco de Teses e Periódicos da CAPES, em sites de Universidades Públicas e Particulares do Brasil, foi encontrada apenas uma dissertação de mestrado do programa de Ciências Sociais na PUC/SP.

<sup>5</sup> Cardim faleceu aos 85 anos em Salvador.

de Gouveia, Educador, Reitor dos Colégios da Bahia<sup>6</sup> e Rio de Janeiro, Provincial do Brasil da Companhia de Jesus e Procurador da Província do Brasil. Padre Antonio Vieira, seu discípulo, engrandece a figura do Reitor citando-o várias vezes.<sup>7</sup>

Suas duas cartas, direcionadas ao Provincial da Companhia de Jesus em Lisboa, são um relato detalhado da situação do Brasil em finais do *quinientos* e da ação da Companhia de Jesus nesse território. Por meio de uma investigação, constatamos que suas cartas ainda não foram estudadas no Brasil. A autora Ana Maria Azevedo complementa:

Uma obra rica com linguagem e estilo originais que mereceria uma maior divulgação como a de seu companheiro José de Anchieta, com quem contactou em suas viagens pelo território brasileiro e cujos textos se chegam a confundir com os de Cardim (AZEVEDO, 1996, p.11).

Holanda (2000) faz um único e breve comentário sobre a escrita *cardianiana*<sup>8</sup>: “Não era apenas a visão edênica do *Novo Mundo*, usual por parte dos escritores quinhentistas, mas uma apreciação extremamente apurada do território brasileiro e de suas potencialidades”.

Cardim não é, usualmente, citado nas obras portuguesas referentes ao Brasil; sua obra mereceria, também, uma maior divulgação em Portugal, pois vivenciou inúmeros acontecimentos sociopolíticos do final do século XVI, contribuiu para a formação da Literatura de Viagens<sup>9</sup> e para o estudo da *História do Brasil* em sua fase inicial.

---

<sup>6</sup> Exerceu a função de educador e reitor do Colégio da Bahia por 21 anos.

<sup>7</sup> Vide o necrológio escrito pelo Pe. Antonio Vieira, resumindo-lhe a vida como a de “um educador verdadeiramente religioso e de vida inculpável, mui afável e benigno e em especial com seus súbditos”, in *Annua* da Província do Brasil dos anos de 1624 e 1625, publicada nos Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, 1827, XIX, p.187.

<sup>8</sup> Expressão nossa usada para nomear a escrita de Fernão Cardim.

<sup>9</sup> Literatura constituída por relatos e cartas de viajantes durante a expansão ultramarina. Como exemplos citamos Hans Staden, Jean de Léry, Pero de Magalhães Gândavo e Gabriel Soares de Sousa. Sobre este assunto, vide estudos realizados por Maria Cecília Guirado (2001).

Seus escritos mantiveram-se desconhecidos durante três séculos, só vindo, em parte a serem divulgados no século XIX; alguns textos *cardianianos* ainda não foram editados.

As duas cartas compõem a obra *Narrativa Epistolar de uma Viagem e Missão Jesuítica*. A primeira carta foi escrita em 16 de outubro de 1585 e a segunda, em 1 de maio de 1590; a obra foi publicada em Portugal por Francisco Varnhagen apenas em 1847<sup>10</sup>.

Creemos, por fim, que a contribuição deste trabalho está, também, em reconhecer o Mito como elemento constitutivo do próprio discurso, sendo um índice substancial presente na malha discursiva.

Esta tese, por trabalhar com Mito, funde um “não lugar” circunscrito em um tempo não-cronológico, mas que por meio de nossa análise o flagramos e o surpreendemos na articulação do discurso.

O mito tem o papel de reforçar a coesão social, a unidade funcional do grupo, apresentando e justificando a ordem tradicional das instituições e das condutas: o mito garante aos indivíduos, ajustar suas reações de uns para com os outros, de se submeterem as mesmas normas, de respeitar hierarquias (VERNANT, 1982, p.231).

Para nossa análise, utilizaremos os estudos sobre Linguagem e Mito desenvolvidos por Eliade (2000, 2000a, 2010, 2011, 2012, 2013) e os trabalhos sobre Palavra, Signo e Linguagem realizados pelo *Círculo Bakhtiniano* (1975, 1981, 1997, 2003, 2009).

Este trabalho está dividido em quatro capítulos: o primeiro, intitulado *O Conceito de Mito*, objetiva delimitar nossa abordagem referente ao assunto da mitologia judaico cristã; trazendo uma visão panorâmica sobre conceitos e ideias que alguns estudiosos sustentam sobre mito.

---

<sup>10</sup> As cartas foram digitalizadas e disponibilizadas *online* pela Oxford University em 2007: [http://books.google.com.br/books/about/narrativa\\_epistolar\\_de\\_uma\\_viagem\\_e\\_miss.html](http://books.google.com.br/books/about/narrativa_epistolar_de_uma_viagem_e_miss.html).

No segundo capítulo, intitulado *Linguagem e Mito* realizamos uma análise sobre a linguagem mítica contida nas cartas, em uma perspectiva do Círculo Bakhtiniano afim de alicerçar a exegese mítica do corpus.

No terceiro, tratamos do *Corpus* desta pesquisa e esclarecemos nosso ponto de vista sobre a trajetória das cartas no final do século XVI, detalhando especificidades sobre suas estruturas e expondo nosso olhar sobre a situação extraverbal. Por fim, no último capítulo realizamos uma exegese mítica, a análise propriamente dita das cartas, tendo como base os estudos teórico-filosóficos de Mircea Eliade.

## O Conceito de Mito

### 1.1 Considerações

Este capítulo apresenta de forma ampla e minuciosa o pensamento substancial de Mircea Eliade (2000, 2000a, 2010, 2011, 2012, 2013) referente ao Mito, cuidando, especialmente, de extrair aspectos que o consideram um importante elemento veiculador de valores religiosos pela linguagem.

Para o desenvolvimento desta pesquisa, torna-se imprescindível delimitar e especificar o conceito de Mito, pois há diferentes abordagens para o tratamento da Mitologia<sup>11</sup> greco-latina e judaico-cristã que norteiam pesquisas na área da linguagem em âmbito nacional e internacional<sup>12</sup>. Segundo Ivan Domingues,

[...] o quadro se não é de desolação total é de uma total disparidade de posições, compreensões e perspectivas, em que não são claras as fronteiras e pertinências, dando a impressão de que o Mito é uma verdadeira terra de ninguém (DOMINGUES, 2012, p.140).

Discordamos desta posição explicitada por Domingues<sup>13</sup>, pois entendemos que esta disparidade de conceitos e perspectivas de tratamento do Mito forma um campo de estudos, ricamente, explorado, levando-se em conta, ainda, que disciplinas como Linguística, Literatura, História, Filosofia, Antropologia e Psicologia dialogam com o tema, desencadeando, logicamente, vários pontos de vista.

Lembre-mos que não somente o termo Mito, mas enunciado, texto e discurso são exemplos de expressões polissêmicas dentro de diferentes teorias

---

<sup>11</sup> Mitologia é o estudo de um conjunto de mitos. No caso específico deste trabalho, um grupo de mitos judaico-cristãos.

<sup>12</sup> Destacam-se, principalmente, os trabalhos sobre Mito desenvolvidos por Joseph Campbell (2004, 2011), Lévi-Strauss (2003, 2006) e Marilena Chauí (2006, 2010).

<sup>13</sup> Esta postura é mantida por outros pesquisadores como Lourenço (1999) e Ribeiro (1984).

na área da Linguística. Portanto, cabe ao pesquisador, eleger a perspectiva adequada de acordo com seu objeto de análise.

Nesse sentido, torna-se importante conhecer as concepções de alguns estudiosos sobre o tema para, então, buscarmos a essência do pensamento de Eliade.

## **1.2 Uma visão panorâmica sobre conceitos e ideias ao redor do Mito**

Para iniciarmos nosso estudo, traçaremos, brevemente, um quadro sobre as percepções de alguns pensadores da antiguidade e modernidade, representantes da Filosofia e Ciência, para constatarmos o quão heterogêneo se faz o campo semântico do Mito e observarmos as ideias relacionadas a este assunto a fim de colaborar no entendimento amplo deste termo.

Pois bem, comecemos pela Antiguidade: *lógos*, para os gregos, torna-se um conceito filosófico abrangente instigando a razão, ou seja, a racionalização de fatos. Portanto, nesse contexto histórico e social, específico da área da filosofia, a interpretação do Mito se faz por pura racionalização.

No entanto, há os que entendem o Mito como mero objeto de estética. Por exemplo, as obras de Homero<sup>14</sup>, poeta grego, cujos textos datam oito séculos a.c. nos levam a interpretar, esteticamente, o Mito de Zeus, o chefe dos deuses e, Urano, divindade da mitologia grega.

É importante frisar que esses poetas tratam do Mito greco-latino, diferentemente de nossa perspectiva que aborda o judaico-cristão e encontram-se em um contexto cultural que valoriza o estético, distintamente da conjuntura da segunda metade do século XVI, foco de nossa pesquisa.

Ressaltamos que Eliade (2000, 2000a, 2010, 2011, 2012,2013) trata de elementos míticos em textos sagrados (orais ou escritos) em contextos,

---

<sup>14</sup> Assim como as de Hesíodo (750 a.c.), também, poeta grego.

predominantemente, religiosos. Interpretar o Mito para o poeta grego não é cunhá-lo dentro de uma cultura, ideologicamente, marcada como faremos com apoio de Eliade.

Tucídides, historiador da Grécia Antiga, produziu sua obra intitulada *Uma História da Guerra do Peloponeso* em 400 a.c., define Mito como ornamento próprio do texto poético, desvinculado da organização cultural de uma sociedade. O historiador classifica a História como reveladora da realidade e detentora da verdade. É inevitável observar que a posição de Mito e História para Tucídides desloca-se, totalmente, da de Eliade.

Aristóteles, filósofo grego, 300 a. c., em sua obra *Metafísica*<sup>15</sup>, busca aproximar a análise do Mito a uma atividade estritamente filosófica, no sentido de encará-lo como adorno ou poesia, esvaziando qualquer tentativa de buscar a racionalização, o *lógos*, do Mito.

Dando um salto para a Idade Média, esse período se caracteriza pelo estabelecimento político e militar da religião cristã. É nesse contexto de reestruturação política e social que a Igreja projeta suas ideias, influenciando a Filosofia, a Literatura e, sistematizando, por meio dessas disciplinas, a racionalização do pensamento cristão. Portanto, nesse período, a narrativa cristã localiza-se na esfera sagrada e o Mito, na Literatura pagã.

A ação educativa da Igreja dá-se por meio de um método de aprendizagem de cunho filosófico denominado escolástica. Essa vertente visa a dar um sentido cristão às disciplinas vinculadas às ciências.

Busca-se uma única verdade, pautada nas escrituras sagradas, para fenômenos físicos e científicos; a razão<sup>16</sup> harmoniza-se com a fé, desencadeando a revelação de um fato e não a descoberta ou a obtenção de um resultado com base empírica ou científica, instituindo e propagando textos

---

<sup>15</sup> Esta obra foi organizada pelo filósofo grego Andrônico de Rodas no século I a.c, após a morte de Aristóteles.

<sup>16</sup> Os escolásticos adotam a razão aristotélica e os ideais platônicos por meio de seu maior representante o padre e filósofo italiano São Tomás de Aquino (1224-1274).

produzidos por padres ou retirados da Bíblia ou, ainda, utilizando-os, não como um ensino diretamente catequético, mas, como dissemos, para a valorização da razão fundamentada na fé.

Os filósofos Santo Agostinho e São Tomás de Aquino mantêm posições rígidas diante dos textos bíblicos e classificam como pagãos os que não se identificam com a filosofia escolástica. Portanto, para os cristãos, não há Mitos a serem estudados, pois as escrituras sagradas são a única verdade<sup>17</sup> a ser revelada pelos padres. Como dissemos, mitologia é considerada literatura pagã, portanto, proibida.

Alçando voo para o século XVII, deparamo-nos com o filósofo italiano Giambattista Vico que racionaliza os símbolos míticos, tentando extrair, destes, acontecimentos históricos. Evidencia-se nesse humanista, uma relação intrínseca entre Mito e História.

Voltaire, filósofo francês do século XVIII, entende Mito como efeito e produto da imaginação, não podendo ser confundido com História cuja função, segundo o iluminista, é relatar a verdade dos fatos. Ivan Domingues ressalta que

não faltam aqueles que em diferentes tempos, no campo da filosofia e ciência, desqualificam o Mito e a visão mítica de mundo, entendendo que a ciência lida com verdades e fatos e o mito com lendas e superstições (DOMINGUES, 2012, p.144).

No campo da ciência, ao contrário da filosofia escolástica, já mencionada, o Mito é analisado tendo como alicerce teorias científicas com base na observação e experimentação. Há os que não concebem o Mito em sua narratividade e o focam na psiquê, em sonhos ou em discursos individuais; caso da psicologia *junguiana*.

---

<sup>17</sup> Justificada em fatos históricos relatados na Bíblia.

James Frazer, antropólogo e mitólogo escocês do século XX, segue a mesma linha de Jung e desenvolve uma tese sobre as ressonâncias míticas no pensamento humano e refuta o estudo do Mito, unicamente, como ornamento do texto poético.

Outros estudiosos analisam a narratividade do Mito à luz da sociologia; na opinião de Bronislaw Malinowski, antropólogo polaco do século XX, para estudar o Mito deve-se, antes, pesquisar o contexto social no qual está inserido, pois sua organização coexiste em uma dada sociedade. Para Malinowski (1979), o estudo do Mito não resvala na lenda ou na fábula e está crivado na história de uma sociedade. Já o antropólogo britânico da segunda metade do século XX, Percy S. Cohen, aborda (1969) o Mito definindo-o como:

- a) manifestação simbólica da linguagem do inconsciente humano, abrangendo o pensamento e a afetividade humana;
- b) eixo coesivo na organização de uma dada sociedade, autorizando determinadas ações, atitudes padronizadas ou ditas corretas e meritórias. Para isto, pode-se recorrer a ritos e a práticas normatizadas.

A segunda definição de Cohen (1969) aproxima-se da adotada por este trabalho quando analisa a atitude<sup>18</sup> de mitificar<sup>19</sup> valores e expandi-los na sociedade. Além disto, os ritos e as práticas normatizadas que o antropólogo menciona, reforçam o sentido e a vivência destes Mitos caracterizando, neste aspecto, um pensamento muito similar ao de Mircea Eliade.

Eleazar Mielietinski, nascido na Ucrânia em 1918, folclorista e teórico da literatura, afirma (1987) que a mitologia centraliza-se em questões que ultrapassam os domínios da ciência, pois trata de narrativas que abordam a vida dos deuses, habilidades de um povo guerreiro, eventos heróicos. Assim

---

<sup>18</sup> Esta atitude pode vir de um líder religioso, como no caso de nosso trabalho, um jesuíta.

<sup>19</sup> Mitificar é dar caráter ou feição mitológica, tornar mítico, converter em mito.

como Cohen (1969), o ucraniano, também, considera o Mito como pólo centralizador de valores sociais em que o homem está, irremediavelmente, organizado. Antônio Donizete Pires expõe as ideias de Mielietinski:

O pensamento mítico é por princípio a-histórico, pois desconhece a heterogeneidade histórica. Não é completo e absolutamente cíclico, pois a oposição entre tempo sagrado e profano não é absoluta [...] como o campo da oposição entre o antes e o agora, o passado e o presente. (PIRES, 2011, p.212).

Os princípios de Mielietinski (1987) parecem se encontrar com os de Lévi Strauss (1975) pois, para ambos, a oposição entre sagrado e profano não é absoluta. Pires (2011, p.213) levanta outras definições sobre Mito que Mielietinski considera para estudo e análise como sendo:

- a) um sistema constituído por imagens fantásticas de deuses que regem o universo;
- b) representações suntuosas do mundo;
- c) um relato ou narração dos feitos dos deuses e heróis.

Essas definições de Mito são apropriadas para o trabalho em Teoria Crítica da Poesia Lírica, Poema em Prosa, Conto Fantástico e Realismo Mágico. Nessas vertentes, a transformação de um príncipe em sapo, por exemplo, é considerada metamorfose e deve ser estudada em sua ficcionalização.

Já em nosso trabalho, em uma perspectiva judaico-cristã, a transformação de um homem doente em saudável é considerada um evento milagroso e não metamorfose, pois não houve a intervenção de deuses ou de um poder mágico, mas de um só Deus que realizou um milagre.

Claude Lévi-Strauss, antropólogo e sociólogo francês do final do século XX, cujos estudos sobre Mito centralizam-se na obra *Mitológicas*<sup>20</sup>, entende o Mito como um elemento estruturador da realidade.

O conceito de Mito *levistraussiano* pode ser tomado como uma forma de organização de pensamento, um estudo sobre a decodificação de formas simbólicas de expressão, fundadas, em uma dada sociedade, abrangendo suas crenças, valores e ideias. Lévi-Strauss (1981) também faz incursões no terreno da estética, abordando o Mito não como adorno, mas como produto constitutivo e revelador da cultura. Segundo Mariza Martins Furquim Werneck,

para Lévi-Strauss a experiência mítica é inseparável da experiência estética. Mais do que isso, é a arte que lhe permite realizar essa viagem à mitosfera, na medida em que ela se situa, precisamente, entre o conhecimento científico e o pensamento mágico (WERNECK, 2011, p.152).

O antropólogo discute a questão do Mito em uma perspectiva de *oposição implícita*, quer dizer, se o Mito aborda o Mundo das Trevas, logicamente, supõe, haver o Celestial; onde a emoção do amor predomina, há um sentimento de ódio oculto. Enfim, considera-se a oposição mesmo que não esteja clara ou apareça literalmente.

Joseph Campbell, antropólogo norte-americano do final do século XX, produziu a *Máscara de Deus*, obra composta por quatro volumes e publicada no final da década de sessenta. Campbell (2004) pesquisa o Mito inserido em diversas religiões, mostrando como este é revestido pela linguagem simbólica. O estudioso enfatiza a importância de saber diferenciar Mito e História, preocupação, neste aspecto, muito similar à de Eliade.

Mircea Eliade aproxima-se de Ernst Cassirer (1824-1945) quando este afirma, em seu livro *Linguagem e Mito* publicado em 1924, que o Mito é mediado pela linguagem e, aborda sobre a atividade linguística simbolizante

---

<sup>20</sup> Esta obra abrange quatro volumes publicados no final da década de sessenta na França.

constituente do homem em qualquer sociedade. Nas palavras de Cassirer (2000, p.19), “mitologia, no mais elevado sentido da palavra, significa o poder que a linguagem exerce sobre o pensamento”.

Sérgio Buarque de Holanda, historiador brasileiro, estuda a linguagem simbólica no livro *Visão do Paraíso* publicado em 1958, focando os escritos que mitificaram a natureza na época da expansão marítima no século XVI. O autor comenta sobre o modo como os conquistadores europeus retrataram o *Novo Mundo* e afirma (2000, p.289) que essas descrições, que sugeriam promessas miraculosas, assumiram um papel considerável na atividade colonial. O historiador prossegue:

A descrição corresponde, quase parte por parte, ao tradicional tema do horto de delícias. Trata-se nela da bondade dos ares, da sanidade da terra, do feliz temperamento do clima, da abundância e variedade do mantimento, principalmente das frutas, da amenidade e beleza da vegetação, sugerindo a lembrança dos formosos jardins e hortas (HOLANDA, 2000, p.290).

Em resumo, constata-se um vasto campo de estudos envolvendo o domínio da Mitologia, desde olhares teóricos, estritamente, pontuais até os mais estilizados. Observa-se que há a necessidade desta multiplicidade de aplicações dada a heterogeneidade de textos que circulam em qualquer sociedade ao longo dos tempos. Neste sentido, passamos, então, a apresentar as ideias de Mircea Eliade, a fim de direcionar nossa pesquisa.

### **1.3 Mircea Eliade: buscando a essência de seu pensamento**

#### **1.3.1 Resumo de seu percurso acadêmico<sup>21</sup>**

Mircea Eliade (Romênia, 1907- EUA, 1986) destacou-se como estudioso sobre Religião, Filosofia e Mito. Aos dezoito anos, formou-se em Filosofia na Universidade de Bucareste e passou a publicar, já durante sua graduação,

---

<sup>21</sup> ELIADE, Mircea. *Autobiography*, vol.1. University of Chicago Press, 2013.

diversos trabalhos acadêmicos relevantes. Sua dissertação de mestrado versa sobre a Filosofia na Renascença Italiana. Em 1928, após um intercâmbio realizado na Itália, Mircea Eliade viajou pela Índia, durante três anos, desenvolvendo e publicando pesquisas na área da Filosofia.

Em 1933, defendeu sua tese de doutorado na Universidade de Bucareste intitulada *Ioga: ensaio sobre a origem do misticismo indiano*. Em 1945, lecionou a disciplina de Religião Comparada na Universidade de Sorbonne em Paris, sendo posteriormente convidado para ministrar aulas no Instituto Jung de Zurique e, em seguida na Universidade de Chicago.

Publicou mais de quarenta obras (entre científicas e românticas), dominava vários idiomas e teve uma vida pessoal atribulada que oscilava entre episódios de prisão e exílio político. Obteve o título de *Doctor Honoris Causa* de reconhecidas instituições universitárias da Europa.

### **1.3.2 Controvérsias sobre conceitos usados por Mircea Eliade**

Algumas posições tomadas por Mircea Eliade (2000, 2000a, 2010, 2011, 2012, 2013) devem ser problematizadas para a compreensão de seu pensamento. Sua obra, como dissemos, foi escrita em romeno e traduzida para diversos idiomas. As traduções, para o português, não partiram do texto original, mas de outras línguas, o que dificulta o acesso à autenticidade e ao sentido de alguns termos empregados em seus escritos.

Para o desenvolvimento deste trabalho também foram lidos textos de estudiosos<sup>22</sup> de sua obra em espanhol, inglês e francês. Por meio dessas leituras, foram percebidas algumas disparidades em relação a alguns conceitos utilizados.

Primeiramente, o termo *sagrado* não exprime a negação do profano, há uma correlação entre os dois, não há oposição, mas uma relação dialética

---

<sup>22</sup> Hector Solsona Quilis, Gabriela Pohoata e Bruno Péquignot são pesquisadores e escrevem artigos referentes a Mircea Eliade em espanhol, inglês e francês respectivamente.

entre ambos. Como explica Tillich (1973) “o sagrado e o profano coexistem em uma relação paradoxal”. Não sendo estanques ou fixos, mas sim, estando em constantes movimentos dinâmicos, de difícil delimitação de fronteira, pois envolvem emoções pessoais e crenças religiosas inseridas em contextos muito específicos.

A expressão *espaço sagrado* refere-se a uma experiência vivida e sentida pelo homem religioso e não somente a um espaço físico, marcadamente, dimensionado. Exemplificando: os colégios dos jesuítas, na colônia portuguesa do Brasil no século XVI, constituem um espaço sagrado, não somente porque são determinados fisicamente e reconhecidos socialmente como colégios, mas, sobretudo, pela experiência religiosa vivida em seus interiores.

É importante frisar que o foco principal dos estudos de Mircea Eliade não é pesquisar a religião como ciência ou história, mas a condição existencial humana à luz do fenômeno religioso, como também, refletir sobre a experiência mítico-religiosa que norteia a condição do ser humano em seu cotidiano, independente da cultura.

Outra preocupação, são as imagens e símbolos religiosos que assinalam um tipo particular de linguagem, gerando diferentes efeitos de sentido, por aludirem a uma realidade transfigurada (paraíso celestial, eventos milagrosos), inacessível ao homem comum e profano. Eliade tematiza, em suas obras<sup>23</sup>, a forma passiva de receber essa linguagem. Para Vitor Chavez de Souza,

o ser humano nasce em uma comunidade com mitos religiosos [...] O retorno às origens é uma necessidade humana. Há uma receptividade passiva do humano para receber as narrativas primordiais [...] Mito e símbolo são vivenciados no momento pré-reflexivo e precedem a racionalização (SOUZA, 2010, p. 82).

---

<sup>23</sup> ELIADE (2000, 2000a, 2010, 2011, 2012, 2013).

Mircea Eliade diferencia-se<sup>24</sup> como filósofo ao apontar o fenômeno religioso como ação modificadora do ser humano em uma dada sociedade, enfatizando as consequências e reflexos desta ação.

Outro dado importante é a expressão *homo religiosus* que não significa, em sua literatura, homem religioso, mas sim, uma necessidade humana, consciente ou não, de conhecer-se espiritualmente e vivenciar um seguimento religioso. O autor afirma que essa necessidade reside no inconsciente<sup>25</sup> de qualquer ser humano, religioso ou não. Para ele (2000, p.73) “as mais profundas manifestações míticas estão no inconsciente”.

Arriscaríamos afirmar que um dos pontos principais dos estudos de Eliade seria questionar como o mito ou ressonâncias míticas interferem na vida do ser humano em seu cotidiano, sendo que o fenômeno religioso, na opinião do autor, se concretiza por meio de imagens e símbolos em um contexto mítico<sup>26</sup>, por um tipo específico de linguagem. Pois, o simbolismo religioso refere-se aos aspectos mais profundos da vida e da experiência do ser em relação ao mundo.

### 1.3.3 Definição de Mito por Mircea Eliade

Não encontramos uma definição única e precisa sobre Mito nos estudos *elidianos*; ao percorrermos suas obras,<sup>27</sup> observamos inúmeras explicações que se complementam. Neste sentido, para nossa reflexão, destacamos algumas:

- a- Fornece modelos à conduta humana, conferindo significado e valor à existência.

---

<sup>24</sup> Razão que justifica tê-lo escolhido como suporte teórico-filosófico para o desenvolvimento desta pesquisa.

<sup>25</sup> Inconsciente, aqui, não se refere a um termo da literatura psicanalítica, mas sim, a uma atitude involuntária, automática, acrítica.

<sup>26</sup> Contexto mítico pode ser um lugar sagrado (igrejas, trilhas de peregrinação, mosteiros), a fala de um líder religioso, escrituras sagradas, canções entre outros.

<sup>27</sup> ELIADE (2000, 2000a, 2010, 2011, 2012, 2013).

- b- Conta uma história sagrada; relata um acontecimento ocorrido no Tempo Primordial.
- c- Torna-se o modelo exemplar de todas as atividades humanas significativas.
- d- Não é uma explicação destinada a satisfazer uma curiosidade científica, mas uma narrativa que faz reviver uma realidade primeva que atenda a profundas necessidades humanas.
- e- Exprime, enaltece e codifica uma determinada crença, oferecendo regras para a orientação do homem.
- f- Revela que a vida, o mundo e o homem têm uma origem, uma história significativa e exemplar.

De modo geral, pode-se dizer que o Mito, tal como é vivido pelas sociedades, refere-se a uma criação, contando como algo veio à existência; ou para justificar como um padrão de comportamento, uma instituição, uma maneira de trabalhar foram estabelecidos; essa é a razão pela qual os Mitos constituem os paradigmas de todos os atos humanos significativos.

#### **1.3.4 O tempo mítico**

O autor aborda em seus trabalhos<sup>28</sup> a distinção entre tempo mítico e cronológico<sup>29</sup>. Naquele, o homem religioso é projetado para fora de seu tempo. Exemplificando: a ressurreição, a celebração da eucaristia, a prece, o ato milagroso situam-se em um tempo mítico, considerado, pelo religioso, o verdadeiro e real. Já o cronológico é o profano, o falso. O homem religioso torna-se contemporâneo de anjos e santos, à medida que ritualiza o Mito no qual se originaram as obras divinas.

Paradoxalmente, para o cristianismo existe apenas o tempo cronológico: as ações divinas transcorrem e se desenvolvem na história. Para Eliade (2010, p.97), “quando um cristão de nossos dias participa do Tempo Litúrgico, volta a unir-se ao

---

<sup>28</sup> ELIADE (2000, 2000a, 2010, 2011, 2012, 2013).

<sup>29</sup> Também chamado de tempo histórico em suas obras (2000, 2010, 2012).

*illud tempus* em que Jesus viveu, agonizou e ressuscitou”. No entanto, para o cristão, não se trata de um tempo mítico, mas do tempo em que Pôncio Pilatos governava a Judéia.

Inclusive o calendário sagrado que é seguido, diariamente, pelos cristãos, não é visto, por eles, como mítico; mesmo tendo a finalidade de destacar datas com eventos, predominantemente, transcendentais como o nascimento de Cristo, sua morte e ressurreição.

Neste sentido, as datas que o calendário sagrado apresenta desenrolam-se na história, caracterizando para os cristãos uma história santificada, confirmando a presença de Deus no cotidiano. Em se tratando de datas religiosas, cabe ressaltar que o cristão ocidental do século XXI<sup>30</sup> *comemora*<sup>31</sup> os feriados sagrados estipulados no calendário; já o jesuíta da Companhia de Jesus do XVI *ritualizava*<sup>32</sup> estas datas.

Para o cristão, a revelação divina ou a intervenção de Deus ocorreu concomitantemente a acontecimentos históricos. No entanto, para nosso autor, estes eventos, míticos, passaram em um momento trans-histórico. Exemplificando, as imagens sacras são fenômenos míticos, pois são, também, transtemporais<sup>33</sup>.

Eliade (2010) critica qualquer vertente que centralize, apenas, na disciplina História o meio para se interpretar um evento religioso, político ou social. Como se a análise do momento histórico bastasse para dar significado ao evento que se quer compreender, desconsiderando outros percursos que podem promover diversas interpretações. Por exemplo, a vivência do sagrado em suas diferentes

---

<sup>30</sup> Sobre isto, Mircea Eliade tem um capítulo intitulado *O Sagrado e o Profano no Mundo Moderno* no livro *O Sagrado e o Profano* (2010) no qual analisa a postura do cristão na sociedade industrializada.

<sup>31</sup> Comemorar designa festejar uma data santificada, nos padrões estipulados por uma sociedade dessacralizada.

<sup>32</sup> Ritualizar é reviver, intencionalmente, o sagrado, esquecendo-se da própria existência terrena. Neste trabalho, ritualizar é sinônimo de transcender.

<sup>33</sup> Termo usado por Eliade (2000, 2000a, 2010, 2011, 2012, 2013).

formas de expressão religiosa e que interfere na sociedade, influencia comportamentos, redireciona ações.

Se existem várias maneiras de se praticar a história - desde a história das técnicas até a do pensamento humano - só existe uma maneira de se abordar a religião: atender para os fatos religiosos. Antes de fazer a história de alguma coisa, é muito importante compreender bem essa coisa, em si mesma e por si mesma (ELIADE, 2012, p.25).

Sendo a-histórico, ao reatualizar uma festa religiosa ritualiza-se um tempo sagrado que teve lugar *ab origine*<sup>34</sup>; o ritual encontra-se fora do tempo cronológico, sendo este caracterizado pela soma de eventos profanos, pessoais e interpessoais. O tempo mítico é ritualizado, portanto é constituído pelo eterno presente, indefinidamente, recuperável. Pois para o filósofo,

à medida que o homem transcende o seu momento histórico e dá livre curso ao seu desejo de reviver os arquétipos, ele se realiza como ser integral e universal. À medida que se opõe à história, o homem moderno redescobre as posições arquetípicas (ELIADE, 2012, p.32).

Uma das questões levantadas pelo autor é que a identificação e o acesso dos homens ao cristianismo se dão por imagens e símbolos e, não pela interação com a história do povo judeu. Para o autor, Cristo viveu, foi crucificado e ressuscitou uma única vez, daí a plenitude do instante:

[...] O tempo torna-se plenitude pelo próprio fato da reencarnação do Verbo Divino; porém, este mesmo fato transfigura a história. Como poderia ser inútil e vazio o Tempo que viu Jesus nascer, sofrer, morrer e ressuscitar? Como poderia ser reversível e repetir-se *ad infinitum*? (ELIADE, 2012, p.169).

O constante retorno à origem, por meio de elementos míticos rituais, nos remete à perfeição do Mundo, *ab origine*. O batismo, a benção, o jejum, a oração são elementos mítico-rituais que fazem com que o religioso viva o modelo exemplar

---

<sup>34</sup> Termo usado por Eliade (2000, 2010, 2012).

no tempo sagrado da origem do mundo. Este retorno à origem, por meio de festas religiosas, faz o cristão *viver o mito* indefinidamente.

As cerimônias religiosas são, por conseguinte, festas rememorativas e não devem apenas ser comemoradas, mas revividas e compreendidas. Pois é pela vivência<sup>35</sup> que o homem profano atinge a transcendência. Conhecer as festas religiosas significa compreender, internalizar e *viver* o Mito Religioso para, por meio deste, transportar-se para o verdadeiro mundo que é o sagrado. Para Eliade (2000, p.36): “O verdadeiro sacrilégio é o esquecimento do ato divino. A falta, o pecado e a profanação consistem em não haver lembrado que a forma atual da existência humana é o resultado de uma ação divina”.

### 1.3.5 O espaço sagrado e os ritos

Toda edificação religiosa equivale a uma *nova morada* que remete ao *começo primordial*<sup>36</sup>, a uma construção que representa uma criação exemplar. Esta idealização trata-se de uma *imago mundi*<sup>37</sup>, um espaço existencial, lugar santo por excelência, com arquitetura distinta<sup>38</sup> que apresenta rupturas e dialoga com o transcendental, constituindo e representando o *Centro do Mundo*.

Tal como a cidade ou o santuário, a casa é santificada, em parte ou na totalidade, por um simbolismo ou um ritual cosmológico. É por essa razão que se instalar em qualquer parte, construir uma aldeia ou simplesmente uma casa representa uma decisão, pois compromete a própria existência do homem [...] trata-se, em suma, de criar o próprio mundo e assumir a responsabilidade de mantê-lo e renová-lo (ELIADE, 2010, p.54).

---

<sup>35</sup> No caso de nosso trabalho, a vivência se dá nos Colégios dos jesuítas, Casas de bê à bá, Aldeias, Igrejas, entre outros.

<sup>36</sup> E todo advento repete o começo primordial, quando o Universo viu pela primeira vez a luz do dia. Mesmo nas sociedades modernas, tão fortemente dessacralizadas, as festas e os regozijos, que acompanham a instalação numa nova morada, guardam ainda a reminiscência da exuberância festiva que marca a outrora, o *incipit vit nova* (ELIADE, 2012, p. 54).

<sup>37</sup> Termo usado por Eliade (2000, 2000a, 2010, 2011, 2012, 2013).

<sup>38</sup> Toda construção religiosa é distinta porque simboliza um santuário e está ao abrigo da corrupção humana.

O Mito representa a experiência primária de um local sagrado. Exemplificando, pela materialidade mítica, representada pela Igreja, Aldeia, Casa dos Padres e pelo Colégio, o jesuíta transcende o espaço profano vivido pelos índios em suas tribos. As aldeias e colégios criados pelos jesuítas ressanificam, continuamente, a colônia, uma vez que a representam e a contêm ao mesmo tempo. Para Eliade (2010, p.56), é graças à fundação de um espaço sagrado que o Mundo é ressanificado na sua totalidade. Seja qual for seu grau de impureza, o universo é, permanentemente, purificado pela santidade dos santuários.

A arquitetura sacra não faz mais do que retomar e desenvolver o simbolismo cosmológico já presente nas estruturas primitivas. A habitação humana, por sua vez, fora precedida cronologicamente pelo espaço, provisoriamente, consagrado e cosmicizado. Isso é o mesmo que dizer que todos os símbolos e rituais concernentes aos templos, às cidades e casas derivam, em última instância, da experiência primária do espaço sagrado (ELIADE, 2010, p.55).

As igrejas e outros recintos religiosos (basílica, convento, mosteiro, capela) são, para os homens de uma sociedade sacralizada ou dessacralizada, modelos da arquitetura de Deus que *habita o Céu*<sup>39</sup> e preservam uma causa celestial e uma razão incorruptível, crivando um forte símbolo persuasivo do cristianismo.

Não apenas templos e igrejas, mas cidades e paisagens têm uma intensa representação mítica. A cidade de Jerusalém, por exemplo, simboliza um espaço espiritual de preservação de valores sublimes onde o homem pode se corromper, mas a existência espiritual permanece. A estrutura cosmológica do espaço sagrado representa um importante símbolo na consciência do religioso.

As cartas de Cardim descrevem em tom de criação divina e transcendência os bosques, rios, cachoeiras, aves e animais selvagens do Brasil. A paisagem é relacionada ao princípio dos tempos, a um refúgio da

---

<sup>39</sup> Concepção dada pelo Cristianismo.

felicidade, perfazendo em sua descrição a mitificação de um paraíso primordial perdido. Neste sentido, cada elemento da natureza exerce, também, uma importância sobrenatural.

Por meio do processo de ritualização, em santuários, *vive-se* o Mito, resgata-se sua essência e redime-se o verdadeiro eu, sagrado. Ao recitá-lo, todos os ouvintes são projetados, simbolicamente, para o mundo celestial, mítico e o falso eu, profano, é abolido. É por isso que, segundo Eliade (2012, p.54), “nas sociedades tradicionais não se pode narrar os mitos a qualquer hora, nem de qualquer maneira: pode-se narrá-los apenas durante os períodos sagrados”.

Com a recitação periódica dos Mitos, em locais religiosos, realiza-se uma ruptura no mundo profano. Este canal é o caminho, uma abertura, para o *Mundo* suprasensível que nos despe de nossa individualidade<sup>40</sup> e nos transporta para o *in illo tempore*<sup>41</sup>.

As revelações<sup>42</sup>, trazidas pela recitação dos Mitos judaico-cristãos, tratam de acontecimentos sagrados (milagres, vidas de santos, eventos proféticos) e provocam sentimentos<sup>43</sup> de temor, êxtase, fé e gratidão. Sobre as revelações transmitidas pelos Mitos, Eliade observa (2012, p.56) “que induzem os praticantes a um plano sobre-humano e sobre-histórico; entre outras coisas, proporcionam a abordagem de uma realidade impossível de ser alcançada no plano da existência individual profana”.

### 1.3.6 Simbolismo e Imagem

Os Mitos são representados por meio da linguagem imagética, simbólica<sup>44</sup> e originam-se de uma cultura específica, veiculada através do

---

<sup>40</sup> Refere-se à condição profana dos homens.

<sup>41</sup> Termo usado por Eliade (2000, 2010, 2012), remete ao tempo primordial.

<sup>42</sup> Estas revelações nem sempre são narrativas, podem ser uma emoção, um evento milagroso, um exemplo de humildade, de coragem.

<sup>43</sup> Estes sentimentos eram provocados pelos jesuítas nos índios durante a catequese.

<sup>44</sup> Para Eliade (2000), o símbolo é a linguagem da religião.

tempo e espaço, sendo que alguns Mitos mantiveram, parcialmente, suas mensagens, enquanto outros adaptaram-se a novas culturas. O autor levanta questões importantes para reflexão deste assunto:

Por que tal mito pôde ser transmitido? O que revelava? Por que certos detalhes, mesmo muito importantes se perderam durante essa difusão, enquanto outros sobreviveram? (ELIADE, 2012, p.30).

A linguagem imagética, por conter recursos visuais, possui inúmeros efeitos de sentido e transmite mensagens envolvendo emoção e afeto. Para Eliade (2012, p.81) um objeto qualquer pode tornar-se, paradoxalmente, uma hierofania<sup>45</sup> e esclarece que

o pensamento simbólico não é uma área exclusiva da criança, do poeta ou do desequilibrado: ela é consubstancial ao ser humano; precede a linguagem e a razão discursiva. O símbolo revela certos aspectos da realidade, os mais profundos, que desafiam qualquer outro meio de conhecimento (ELIADE, 2012, p.8).

O filósofo romeno analisa o homem como sendo um símbolo vivo que incorpora o mundo, por meio da linguagem constituída por símbolos, imagens e vinculada a um evento específico ancorado em uma determinada sociedade.

Começamos a compreender, hoje, algo que o século XIX não podia nem mesmo pressentir: que o símbolo, o mito, a imagem pertencem à substância da vida espiritual, que podemos camuflá-los, mutilá-los, degradá-los, mas que jamais poderemos extirpá-los (ELIADE, 2012, p.7).

O autor, em suas obras<sup>46</sup>, afirma que há uma linguagem simbólica embutida na percepção do homem, um refúgio mitológico nas matizes de sua imaginação e que este, mesmo não se dando conta, embebe-se das imagens e símbolos que transitam em sua sociedade.

A estrutura das imagens, dos símbolos e dos mitos não são criações irresponsáveis da psiquê; responde a uma

---

<sup>45</sup> Hierofania: ato de manifestação do sagrado.

<sup>46</sup> ELIADE (2000, 2000a, 2010, 2011, 2012, 2013).

necessidade e preenche uma função: revelar as mais secretas modalidades do ser. Por isso, seu estudo nos permite melhor conhecer o homem, o homem simplesmente, aquele que ainda não se compôs com as condições da história (ELIADE, 2012, p.9).

As imagens<sup>47</sup> são polissêmicas e multivalentes, refratam e refletem uma mensagem, não revelam, diretamente, um conceito. Tentar conceituar uma imagem, segundo Eliade (2012, p.11), é uma tarefa vazia de sentido, pois as imagens têm o poder e a missão de mostrar tudo o que permanece refratário ao conceito.

Exemplificando, os jesuítas do século XVI, durante a catequização indígena no Brasil Colônia, utilizavam imagens de santos para explicar modelos de vida celestial. No entanto, os índios produziam diferentes interpretações, dificultando o processo de catequese<sup>48</sup>. Neste sentido, a análise que se realiza de uma imagem pode ser inclusive contraditória. Para o filósofo,

É a imagem em si, enquanto conjunto de significados, que é verdadeira e não uma única de suas interpretações ou um único dos seus inúmeros planos de referências. Traduzir uma imagem na sua terminologia concreta, reduzindo-a a um único de seus planos referenciais, é pior que mutilá-la, é aniquilá-la, anulá-la como instrumento de conhecimento (ELIADE, 2012, p.11).

As escrituras da Igreja perpetuam Mitos judaico-cristãos ao longo do tempo, atravessando culturas sacralizadas e dessacralizadas. Sendo assim, encontramos ressonâncias do Mito do Paraíso Terrestre, fragmentos das descrições dos jardins deleitosos citados no Gênesis e Fontes Milagrosas em animações épicas, artes plásticas, literatura e, em particular, nas cartas do jesuíta Fernão Cardim. Para Eliade (2012, p.175), “a cristianização das

---

<sup>47</sup>Tratam-se de imagens sacras: crucifixos, quadros (como a Santa Ceia), esculturas, desenhos em paredes de igrejas, anjos de madeiras entre outras manifestações sacras.

<sup>48</sup> Esta afirmação parte das reclamações de Anchieta e Nóbrega sobre o dificultoso processo de aprendizado dos índios. Para mais detalhes consultar a obra *O Teatro de José de Anchieta: arte e pedagogia no Brasil Colônia* de Paulo Romualdo Hernandez, publicado em 2008 pela editora Alínea.

camadas populares da Europa fez-se, sobretudo, graças às imagens: estas podiam ser reconhecidas em todos os lugares; bastava apenas revalorizá-las, reintegrá-las e dar lhes nomes novos”.

Não apenas as imagens e símbolos sacros, mas as expressões artísticas, de uma maneira geral, são formas de eternizar culturas e, por meio delas, outras podem se comunicar, caracterizando um tipo de linguagem que faz perpetuar valores sociais, políticos e míticos.

### **1.3.7 A Cruz**

O símbolo da Árvore do Mundo, representando um firme sustentáculo que envolve e une toda a natureza da Terra, é uma expressão recorrente no conjunto de obras de Eliade e alude à Cruz, à Árvore da Vida plantada no Calvário onde Jesus Cristo realizou a salvação da humanidade. Para Eliade (2012, p.162) “o cristianismo utilizou, interpretou e ampliou o símbolo da Cruz, feita da madeira da árvore do bem e do mal, tomando o lugar da árvore cósmica”.

O estímulo desta mitificação perpetua a Cruz como sendo um elemento mítico cristão, universal e, os estudos *elidianos*, ao mencionar esse fato, apontam que se trata de uma questão de linguagem e remetem a um evento mítico ritualizado anualmente: a Paixão de Cristo.

Símbolos de outras religiões como árvores sagradas são baseados e comparados à Cruz do cristianismo, ao eixo do mundo, ao tronco que une, ritualmente, o Céu e a Terra, caracterizando imagens arquetípicas que mitificam e perpetuam tais símbolos.

Muitos textos da literatura patrística<sup>49</sup>, que envolvem os primeiros séculos do cristianismo, seleccionam a escada, a coluna e a montanha como

---

<sup>49</sup> Literatura elaborada por padres da Igreja e tem como principal representante Santo Agostinho (354 d.c.- 430 d.c.).

elementos<sup>50</sup> que se identificam com a Cruz e, esta, como sendo o Centro do Mundo. Para Eliade (2012, p.163), “é através da Cruz como Centro do Mundo que acontece a comunicação com o Céu, ao mesmo tempo, que todo o Universo é salvo”.

### 1.3.8 O território

A comunidade cristã, antiga ou atual, concebe o mundo como um microcosmo, quer dizer, parte de um mundo maior, desconhecido, misterioso, cosmicizado.

O território é uma extensão do sagrado inserido em um profano. Esta inserção caracteriza um centro, a reprodução do próprio modelo de Criação do Universo por Deus<sup>51</sup>. Por exemplo, a instalação provisória de um altar móvel, durante as visitas pelas capitâneas por Cardim, é um modelo de um centro, um canal, uma abertura, um lugar de transcendência e comunicação com o Céu. O trecho descrito, a seguir, por Mircea Eliade parece-nos assemelhar com o intuito do jesuíta.

Quando os colonos escandinavos tomaram posse da Islândia e a arrotearam, não consideraram esse empreendimento nem como uma obra original, nem como um trabalho humano e profano. Para eles, esse trabalho não era mais do que a repetição de um ato primordial: a transformação do Caos em Cosmos, pelo ato divino da Criação. Trabalhando a terra desértica, repetiam de fato o ato dos deuses que haviam organizado o Caos, dando-lhe uma estrutura, forma e normas (ELIADE, 2010, p.22).

Reiteramos que o território é recriado<sup>52</sup>, pois fazia parte de um espaço profano. A terra recentemente descoberta é renovada e recriada pela fixação da Cruz. Eliade ilustra (2010, p.35) “que o erguimento da Cruz equivale à consagração da região e, portanto, de certo modo, a um novo nascimento.

---

<sup>50</sup>As ideias de santificação, morte, amor e libertação estão implícitas no simbolismo da escada. Mircea Eliade discorre sobre este assunto na segunda parte do livro *Imagens e símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 4.tiragem, 2012.

<sup>51</sup> Organizando um espaço, reitera-se a obra exemplar dos deuses.

<sup>52</sup> Recriado significa consagrado.

Porque pelo Cristo passaram as coisas velhas; eis que tudo se fez novo (Coríntios II, 5:17)".

É em um local santificado que se cumpre a *metáfora do rochedo*, onde unicamente reside a sacralidade, a realidade integral sempre cercada pelo espaço do desconhecido, do irreal e do pecado. Por isto, a extensão purificada deve ser defendida, pois o ambiente profano pode ameaçar o local sagrado. Para o autor (2012, p.34) "do outro lado, fora desse espaço familiar, existe a região desconhecida e temível dos demônios, das larvas, dos mortos, dos estranhos, ou seja, o caos, a morte, a noite".

Exemplificando, os colégios e aldeias erguidos pelos jesuítas no Brasil Colônia do século XVI são ambientes cosmicizados que representam campos de batalha contra os adversários<sup>53</sup>, estabelecendo limites à ordem cósmica. Segundo Eliade (2012, p.35) "para o mundo arcaico, os inimigos que ameaçavam o microcosmo eram perigosos não tanto enquanto seres humanos, mas porque encarnavam as forças hostis e destruidoras".

Organizando um território desconhecido, consagra-se o lugar e, o homem religioso cumpre seu dever: catequizar e educar, convertendo o ímpio e o pagão em cristão. Sobre isto, o autor (2012, p.35) complementa que "esse comportamento religioso em relação a terras desconhecidas prolongou-se no Ocidente até a aurora dos tempos modernos. Os conquistadores espanhóis e portugueses tomavam posse, em nome de Jesus Cristo, dos territórios que haviam descoberto e conquistado".

Situar-se num lugar, organizá-lo, habitá-lo são ações que pressupõem uma escolha existencial: a escolha do Universo que se está pronto para criá-lo. Esse Universo é sempre a réplica do Mundo Exemplar criado e habitado pelos deuses (ELIADE, 2010, p.36).

---

<sup>53</sup> Termo usado por Eliade (2000, 2010, 2012) para representar aqueles que habitam fora deste microcosmo. Segundo o autor (2010), a concepção de adversário sob a forma de um ser demoníaco, verdadeira encarnação das forças do mal, também sobrevive até os nossos dias.

O filósofo romeno (2010, p.39) afirma que, por meio de um estudo sobre a organização do espaço sagrado (seja uma abadia, um santuário, casa cultural, templo), nos é permitido entender o comportamento religioso em relação ao local em que se vive.

O cristão busca construir e vivenciar o ambiente celestial, o Centro do Mundo, pois, com isto, ultrapassa a condição humana e reencontra a sagrada. Habitar esse espaço é a única forma de participar, diretamente, da santidade do mundo.

Algumas religiões orientais asseguram que é simples converter-se espiritualmente; outras, ocidentais, afirmam que é difícil. O Cristianismo adere à segunda, pois anuncia, em suas escrituras, que há um grande mérito e vitória penetrar e permanecer no sagrado, já que o cristão que adentra e conquista o espaço celestial obteve, arduamente<sup>54</sup>, sua salvação eterna. Eliade (2012, p.80) retoma uma passagem bíblica e ilustra: "Estreita é a porta e apertado o caminho que conduz à Vida e são poucos os que o encontram (Mateus, 7:14)".

O trajeto à Salvação eterna é considerado penoso pelas escrituras sagradas e é ilustrado por meio das metáforas da *marcha da peregrinação ao deserto* e pelas *trilhas de mortificação do corpo e da alma*<sup>55</sup> durante a procissão. Tem-se de um lado da fronteira o Cosmos de outro o Caos. O filósofo romeno nos mostra que não somente o Cristianismo, mas outras religiões também investiram nestas metáforas:

[...] a visão de São Paulo mostra uma ponte estreita como um fio de cabelo, que liga nosso mundo ao Paraíso. A mesma imagem se encontra entre os escritores e os místicos árabes. As lendas medievais falam de uma ponte escondida sob a água em que Lancelot deve passar com os pés e as mãos nus. Na tradição finlandesa, uma ponte coberta de agulhas, pregos, lâminas de navalha, atravessa o inferno: os mortos,

---

<sup>54</sup> “E, outra vez vos digo, que é mais fácil passar um camelo pelo fundo de uma agulha do que entrar um rico no reino de Deus (Mateus, 19:24).

<sup>55</sup> A marcha e a trilha são transfiguradas em valores religiosos, pois qualquer trajeto simboliza o caminho da vida e toda marcha uma peregrinação, uma jornada para o Centro do Mundo.

assim como os xamãs em êxtase, utilizam-na em sua viagem para o outro mundo (ELIADE, 2000, p.88).

Presbitérios, abadias, mosteiros, altares e a cruz representam a intersecção entre o Céu e a Terra: a passagem, a transcendência. No entanto, com o passar do tempo, outros “canais” surgem, tendo como exemplo, nos dias de hoje, hospitais espirituais, espaços holísticos, centros de meditação, entre outras construções ritualísticas.

O espaço sagrado tem vários sentidos, um deles, é o canal instalado que possibilita a comunicação por meio de rituais e preces, obtendo, com isto, dois planos de contato: a Terra e o Céu ou vice-versa.

Países, cidades e regiões como Vaticano, Jerusalém e Palestina podem constituir uma geografia mítica<sup>56</sup> e representar o Centro do Mundo. A sede da Companhia de Jesus em Roma no século XVI, por exemplo, era um Centro do Mundo.

### 1.3.9 A Igreja

A igreja, único lugar imaculado, é uma área construída em nome de Deus. O próprio projeto arquitetônico, sua geometria celeste<sup>57</sup>, já remete à obra divina, a um modelo transcendente e, por conseguinte, a um lugar celestial. Não somente para o Cristianismo, mas

nas grandes civilizações orientais, da Mesopotâmia e do Egito, o templo recebeu uma nova e importante valorização: não é somente uma *imago mundi*, mas também a reprodução terrestre de um modelo transcendente (ELIADE, 2010, p. 55).

Todos os objetos (utensílios sagrados) do santuário e sua comunicação (revelações divinas) falada ou escrita tornam a casa de Deus um lugar espiritual, um modelo que é reproduzido na Terra *in aeternum*<sup>58</sup>. A igreja é o

---

<sup>56</sup> Termo utilizado por Eliade (2010).

<sup>57</sup> Idem

<sup>58</sup> Idem

único espaço incorruptível, santificado por excelência, superior a todos os outros ambientes sociais, pois é o único meio para se obter a salvação.

Para o povo de Israel, os modelos do tabernáculo, de todos os utensílios sagrados e do templo foram criados por Jeová desde a eternidade e foi Jeová que os revelou aos seus eleitos, para que fossem reproduzidos sobre a Terra [...] Dirige-se a Moisés nestes termos: “Construireis o tabernáculo com todos os utensílios, exatamente segundo o modelo que te vou mostrar”. Êxodo, 25:89 (ELIADE, 2010, p. 57).

A basílica está ao abrigo de toda corrupção terrestre, possibilita a passagem de um modo de ser a outro, um espaço consagrado por Deus, é cosmicizada pelos homens ao reatualizarem, ritualmente, o ato exemplar da criação. Para o filósofo romeno (2010, p.56) “seja qual for o grau de impureza, o Mundo é, continuamente, purificado pela santidade dos santuários”.

A construção da igreja é a irrupção do sagrado no Caos, onde se funda um *Novo Mundo*, projetando um ponto fixo ao redor do maculado, o principal local onde ocorrem as encenações rituais<sup>59</sup>, em particular, a missa.

Vimos que não só os templos supostamente se encontravam no "Centro do Mundo", mas que todo lugar sagrado, todo lugar que manifestava uma inserção do sagrado no espaço profano, era também considerado como um "centro". Esses espaços sagrados também podiam ser construídos e eram, de certa forma, uma cosmogonia, uma criação do mundo [...] (ELIADE, 2012, p.48).

#### **1.4 Corpo e Habitação**

O corpo para o homem religioso é, também, uma morada para expiação e sofrimento; jejua-se e penitencia-se em seu próprio corpo que é o alojamento de seu espírito. Ter uma constituição física é assumir uma responsabilidade existencial.

---

<sup>59</sup> Há inúmeras encenações rituais como o ato penitencial, hino de louvor, rito da comunhão, aclamação do evangelho entre outras.

Habita-se o corpo da mesma forma que se habita uma casa ou o Cosmos que se criou para si mesmo. Toda situação legal e permanente implica a inserção num Cosmos, num Universo perfeitamente organizado, imitado, segundo o modelo exemplar, da Criação [...] Território habitado, templo, casa, corpo, como vimos, são Cosmos. De uma maneira ou outra, o Cosmos que o homem habita – corpo, casa, território tribal, este mundo em sua totalidade – comunica-se com outro nível que lhe é transcendente (ELIADE, 2010, p.144).

O homem, religioso ou não, conserva uma inquietação por encontrar-se e situar-se para recuperar sua essência. Sua habitação é um microcosmo e também seu corpo.

A constituição física, como dissemos, é uma estância, uma passagem, um canal de comunicação. O homem nasce inacabado e deve buscar a plenitude. Para Eliade (2010, p.147), “toda existência cósmica está predestinada a passagem: o homem passa da pré-vida à vida e finalmente à morte, tal como o antepassado mítico passou da preexistência à existência e o sol das trevas à luz”.

Uma vez nascido, o homem ainda não está acabado; deve nascer, uma segunda vez, espiritualmente. Torna-se homem completo passando de um estado imperfeito, embrionário, a um estado perfeito, de adulto. Numa palavra, pode se dizer que a existência humana chega à plenitude ao longo de uma série de ritos de passagem, em suma, de iniciações sucessivas (ELIADE, 2010, p.147).

#### **1.4.1 Festas**

Em uma sociedade sacralizada, a festa religiosa é concebida pelo cristão como uma vivência em que se experimenta a santidade da existência humana como criação divina, diferentemente de uma sociedade industrial, dessacralizada, em que datas religiosas, como dissemos anteriormente, são consideradas dias festivos ou feriados nacionais. Para o cristão, em uma sociedade predominantemente sacralizada, é uma oportunidade para reencontrar a dimensão sagrada da vida em sua completude.

É importante frisar que a morfologia da festa no Brasil Colonial, da segunda metade do século XVI, está longe de significar<sup>60</sup> comemoração ou descontração. Embora Cardim, em suas cartas, descreva, detalhadamente, várias festas na Colônia com danças, comidas especiais, roupas apropriadas e convidados ilustres; o padre enfatiza a emoção do povo em reatualizar gestos divinos e as imagens de santos exemplares.

Festas religiosas são oportunidades de voltar ao tempo primordial e viver em uma dimensão celeste, abrangendo um significado mítico que traz o êxtase divinal, a transcendência, por meio de uma linguagem simbólica. Para Vitor Chavez de Souza,

O símbolo é a linguagem da religião; narra e apresenta uma história verdadeira com realidades sagradas; revela, em multivalência, diferentes níveis da realidade humana; é um modo de cognição autônomo que, ao ser vivido, confere sentido à existência humana<sup>61</sup> (SOUZA, 2010, p.78).

#### 1.4.2 O batismo

A proposta do batismo é a regeneração: a reintegração de uma nova vida; um homem renovado pelo contato com a água. O rito batismal é, para o cristão, um sacramento, pois é a manifestação da salvação de Cristo.

O velho homem morre pela imersão na água e dá origem a um novo ser, regenerado. Este simbolismo é expresso por João Crisóstomo<sup>62</sup> que falando da multivalência simbólica do batismo, escreve: O batismo representa a morte e a sepultura, a vida e a ressurreição. Quando mergulhamos nossa cabeça na água, o velho homem é imerso sepultado inteiramente; quando saímos da água, o novo homem surge simultaneamente (ELIADE, 2012, p154).

---

<sup>60</sup> Do ponto de vista cardianiano.

<sup>61</sup> Grifos nossos.

<sup>62</sup> Teólogo e Arcebispo de Constantinopla no fim do século IV.

Eliade (2012, p.153) explica que “os padres da igreja não deixaram de explorar certos valores pré-cristãos e universais do simbolismo aquático, enriquecendo-os até mesmo de significados inéditos, relacionando-os ao drama histórico de Cristo”. Neste sentido, observamos mitos cosmogônicos representados por fontes da juventude, banhos primaveris e rios que atravessam bosques, ilustrando formas de purificações rituais, por meio da água, nas escrituras sagradas e na literatura épica.

Para Tertuliano<sup>63</sup>, a água pertence ao espírito divino que a preferiu a todos os outros elementos. Foi a água, antes de todos, que ele ordenou que purificasse todas as criaturas vivas. Foi a água, antes de tudo que produziu o que tem vida, a fim de que nossa surpresa acabe quando um dia ela der vida no batismo (ELIADE, 2012, p.153).

A Bíblia exhibe episódios como o de Maria Madalena enxugando os pés de Jesus com seus cabelos<sup>64</sup>, o Dilúvio<sup>65</sup> e Jesus caminhando sobre as águas<sup>66</sup>. Para o filósofo romeno,

Em qualquer grupo religioso, as águas conservam, invariavelmente, sua função: elas desintegram, eliminam formas, lavam os pés, são ao mesmo tempo purificadoras e regeneradoras. Seu destino é o de proceder à Criação e de reabsorvê-la, incapazes que são de ultrapassar sua própria modalidade, ou seja, de manifestar-se em formas (ELIADE, 2012, p.152).

O elemento água aparece como “canal” purificador, inúmeras vezes, nas cartas de Cardim: ora o padre abençoando-a, (para usá-la como purificadora dos pecados, para extinção das doenças); ora o Espírito Santo é invocado para santificá-la durante a celebração religiosa. Para Mircea Eliade

---

<sup>63</sup> Autor de obras cristãs, nasceu em Cartago 160 d.c.

<sup>64</sup> Lucas (7:44): “E, voltando-se para a mulher, disse a Simão: Vês esta mulher? Entrei em tua casa, e não me deste água, esta, porém, regou os meus pés com lágrimas e os enxugou com os seus cabelos”.

<sup>65</sup> Gênesis (7:7): “Noé entrou na arca, e com ele seus filhos, sua mulher e as mulheres de seus filhos, por causa das águas do dilúvio”.

<sup>66</sup> Mateus (14:26): “Quando o viram andando sobre o mar, ficaram aterrorizados e disseram: “É um fantasma!” E gritaram de medo. Mas Jesus imediatamente lhes disse: “Coragem! Sou eu. Não tenham medo!”

[...] o Espírito Santo que desceu dos céus, pára sobre as águas santificando-as por sua fecundidade; as águas, assim santificadas, impregnam-se por sua vez da virtude santificante. (ELIADE, 2012, p.153).

Reiteramos que para o tratamento do Mito, em qualquer pesquisa acadêmica, exige-se um posicionamento sobre o pensamento teórico-filosófico adotado para a realização da análise. Como já dissemos, nossa escolha pelo pensamento de Mircea Eliade justifica-se por analisarmos as cartas de Fernão Cardim à luz dos mitos judaico-cristãos. Sendo assim, seus estudos serão utilizados para que possamos entrever singularidades no discurso *cardianiano*.

Por fim, este trabalho parte de uma perspectiva Linguística, o Mito é visto como linguagem (palavra e sentido); a materialidade mítica das cartas resulta em uma produção de sentidos. Daí optamos, no segundo capítulo, abordar Linguagem, Mito e Produção de Sentidos, tendo como base, o pensamento filosófico do Círculo Bakhtiniano<sup>67</sup> (1975,1981,1997, 2003, 2009), uma vez que, o Mito é preenchido de sentido e finalidade e atua onde há sujeitos historicamente situados.

---

<sup>67</sup> Por tratar de um fundamento filosófico voltado para o processo de produção e reprodução de sentidos em interação social.

## Linguagem e Mito

### 2.1 Apresentação

Neste capítulo, estudaremos Linguagem e Mito como produção de sentido, tendo como base um recorte sobre a concepção de Palavra, Signo e Linguagem extraída do arcabouço teórico do Círculo Bakhtiniano (1975, 1981, 1997, 2003, 2009), em particular, da terceira fase de atividade<sup>68</sup>.

Cumpramos observar que os conceitos mencionados não se encontram, claramente, definidos em uma ou outra produção do Círculo, estando dispersos de forma fragmentada e não cronológica em diferentes obras<sup>69</sup>. Importante ressaltar, também, que alguns textos, publicados, originam-se de esboços, rascunhos e estudos inacabados realizados pelos membros do Círculo.

Ao lado desses aspectos, apontam-se dificuldades de acesso aos escritos relacionadas à tradução: é sabido que não houve tradução direta para o português. Ademais, observam-se divergências em termos traduzidos para o inglês, espanhol e francês.

Há investigações científicas, permanentes, sobre a análise da autoria dos textos. A questão primordial, não é atribuir o mérito a um ou a outro escritor, mas tentar dimensionar a abrangência da atuação dos integrantes na produção do conteúdo investigado nas diversas fases de atividade, lembrando que os membros trabalharam em conjunto, mas nem sempre próximos. Segundo Clark e Holquist (1998, p.171) “durante cinco décadas, apenas um punhado de gente suspeitava que houvesse alguma ligação entre o jornalista

---

<sup>68</sup> Esta fase abrange os anos de 1924 a 1929 e constitui um espaço de discussões com psicanalistas, marxistas, formalistas, filósofos e sociólogos. É, ainda, neste período, que o pensamento do Círculo inaugura e firma uma nova concepção de linguagem.

<sup>69</sup> *O freudismo: um esboço crítico* (1927), *Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem* (1929), *Problemas da obra de Dostoievski* (1929) entre outras.

Pavel Medvedev, o linguista Valentin Voloshinov e o especialista em literatura Mikhail Bakhtin”.

A produção do Círculo obteve destaque no Brasil, apenas, na década de oitenta. A partir daí, observou-se que os conceitos<sup>70</sup> foram disseminados de forma, absolutamente, aleatória e ilegítima. Parece-nos, que cada leitor ocupou-se em interpretar, à sua maneira, os conceitos apresentados pelo Círculo Bakhtiniano

a obra do Círculo deu origem a uma das correntes de pensamento mais influentes do século XX. Entre os aspectos responsáveis pela repercussão, está a formulação de uma complexa malha conceitual, construída nos interstícios de diversos domínios das Ciências Humanas e, por isso, capaz de produzir questões, de orientar abordagens e de apontar caminhos de pesquisa que não se esgotam em uma única disciplina acadêmica. Essa natureza interdisciplinar pode explicar o fato de que a obra do Círculo tenha sido incorporada e articulada a diversos outros teóricos, das formas mais variadas (GRILLO, p.133, 2006).

Neste sentido, enfatizamos a responsabilidade de uma pesquisa que busque uma aplicação adequada de conceitos, filosoficamente, fundados e ressaltamos o cuidado de não reduzir o estudo bakhtiniano a um paradigma homogêneo ou a um modelo de análise para compreensão de textos.

Salientamos, que os conceitos não serão apresentados separadamente ou em tópicos, mas sim, de forma engendradora, proporcionando uma discussão ampla que resgate assuntos similares e que complemente a exposição deste estudo.

---

<sup>70</sup> Cristovão Tezza (2006) enfatiza a discrepância em diversos estudos ao tentarem conceituar dialogismo, polifonia e gênero. Fiorin (2006) diante deste problema, cita que há vários Bakhtins.

## 2.2 O Revestimento Mítico do Signo Ideológico

Qualquer signo recriado<sup>71</sup> em um contexto específico exerce uma função predeterminada no conjunto de uma vida social. O signo transfigura valores e significados convencionados socialmente.

Desta forma, o significado está para além de suas próprias particularidades materiais. Miotello (2005, p.170) explica que “uma camiseta na qual se pinta um escudo de um time de futebol é muito mais que uma camiseta e se for assinada pelo craque de futebol que a usa, incorpora mais valor ainda”.

Neste sentido, o pão e o vinho podem ser exemplificados como produtos de consumo para integrar as compras habituais de uma família comum ou como elementos religiosos carregados de uma intensa representatividade mítica durante o sacramento cristão. Para Eliade (2012, p.16), “o sagrado manifesta-se sempre como uma realidade inteiramente diferente das naturais”. João Ribeiro Jr. complementa:

O mito é, em certos casos, mais essencial do que a própria estrutura material. Esta estrutura por si só nada é; ela se torna realmente importante na medida em que se reflete na consciência do homem, determinando sua vida econômica ou o desenvolvimento tecnológico e a expansão do Estado (RIBEIRO, p. 17, 1992).

Como se pode observar, os signos inseridos em uma dada cultura, comportam vários significados, dependendo do domínio em que estão submetidos. Analogamente, o Mito é um processo de desocultação do ser e conseqüentemente, de ocultação de suas outras possibilidades que atuam instaurando campos de significados, relevâncias, modelos e realidades do mundo:

---

<sup>71</sup> Usamos a palavra *recriado*, pois não há como determinar uma criação primeira quando se fala em signo. Este, sempre parte de um antes entrelaçado com um depois. O signo é um devir, um tornar-se a ser.

todo signo recebe um ponto de vista, pois representa a realidade a partir de um lugar valorativo, revelando-a como verdadeira ou falsa, boa ou má, positiva ou negativa, o que faz o signo coincidir com o domínio do ideológico. Logo, todo signo é ideológico (MIOTELLO, p.170, 2005).

Daí, tem-se que o Mito judaico cristão, visto como um signo ideológico, é preenchido de sentido e finalidade, podendo ser a representação, a ordenação e a sistematização das relações histórico-materiais de uma dada sociedade.

Sendo dialético, o signo é dinâmico, vivo, tenaz e se contrapõe ao sinal opaco e vazio analisado dentro de um sistema abstrato homogêneo, oriundo de uma descrição linguística estrutural<sup>72</sup> que desconsidera a língua em uso<sup>73</sup>.

Nesta perspectiva conceitual, não há como desmembrar a ideologia da materialidade sígnica. A palavra, pronunciada e articulada, fundamenta-se como produto ao ser modelada, ideologicamente, durante um processo interativo contínuo entre a super e a infraestrutura<sup>74</sup>, sendo que estas coexistem em um espaço histórico-social de poder e dominação caracterizado e mediado por signos ideológicos que contrapõem seus interesses, estando dotados de significados próprios para a reprodução de uma dada ideologia.

Por isso, o signo não é constituído de um único sentido, pois sua materialidade é moldada e delineada em um território interindividual<sup>75</sup>, possuindo índices avaliativos, gerando inúmeros efeitos de sentido e potencializando determinados polos de significação: ora antevendo valores do futuro, ora recuperando o passado primordial no presente; para que seja revivido, como no caso dos Mitos de origem. No caso específico deste trabalho, o Mito se reporta ao Gênesis:

---

<sup>72</sup> Importante frisar que o Círculo não se opõe as ideias de Saussure (2006), mas, similarmente a Benveniste (2005), as considera e reformula.

<sup>73</sup> Postura do Círculo Bakhtiniano (2009) em relação ao que chamavam de objetivismo abstrato.

<sup>74</sup> Termos reformulados, da teoria marxista, pelos integrantes do Círculo e discutidos no segundo capítulo da obra *Marxismo e Filosofia da Linguagem*. São Paulo: Editora Hucitec, 13. ed., 2009.

<sup>75</sup> A falta de coesão cultural entre indivíduos de uma dada sociedade impossibilitaria o estudo do signo ideológico com função identitária.

a ciência tradicional costuma iniciar seus relatos a partir da narração de um princípio organizador<sup>76</sup>, identificado no início dos tempos, ou seja, no próprio momento de eclosão do Universo: ultrapassando o caos primordial anterior a toda criação, inaugura-se o Cosmos. Esse princípio organizador pode ser assimilado a um sopro, a uma palavra, a um demiurgo (WERNECK, p.144, 2011).

Exemplificando, o Cosmos, ao ser apresentado como uma obra divina, torna-se um produto ideológico, pois, o universo é mitificado ao ser configurado por elementos simbólicos que o santificam por meio de narrativas míticas. Vale ressaltar que o Mito narra, antes de tudo, acontecimentos, ações, histórias de anjos, santos, suas relações entre si, com o mundo e o inframundo. O Círculo *Bakhtiniano* afirma que

cada campo de criatividade ideológica tem seu próprio modo de orientação para a realidade e a refrata à sua própria maneira. Cada campo dispõe de sua própria função no conjunto da vida social. É seu caráter semiótico<sup>77</sup> que coloca todos os fenômenos ideológicos sob a mesma definição geral (BAKHTIN/VOLOSHINOV, p.33, 2009).

É importante frisar que, ao abordarmos os termos criação ou criatividade ideológica, não estamos nos referindo a uma criação coletiva aleatória, mas a um campo de produção de sentidos gerado por um determinado domínio de poder de uma sociedade específica.

Ainda sobre os termos mencionados, destacamos os valores, ideias e crenças revestidos, semanticamente, em palavras, gestos e imagens pela Companhia de Jesus. Ao apresentar uma realidade que ultrapassa a compreensão racional, ou seja, a condição profana, projeta-se o interlocutor a um plano sobre-humano; transcendendo o estado profano, inicia-se um processo de mitificação.

---

<sup>76</sup> No caso de nosso trabalho: o Gênesis.

<sup>77</sup> Caráter semiótico refere-se à linguagem que aqui a estudamos como mito.

As categorias míticas, judaico-cristãs, comportam, como dissemos, um campo de criatividade ideológica. E este determina a refração de uma dada realidade. Mircea Eliade exemplifica

Harmonioso por excelência, o Cosmos, por tratar-se de uma obra divina, é santificado em sua própria origem e, a partir daí, tudo o que é perfeito, pleno e harmonioso, ou seja, tudo o que é semelhante ao Cosmos, também passa a pertencer à ordem do sagrado. Identificada com a criação do mundo, a cosmogonia passa a constituir-se em um modelo exemplar – ou arquétipo - de todo tipo de criação (ELIADE, p.25, 2000).

A natureza: bosques, plantas, rios e fontes representados nas cartas de Cardim remetem à Criação do Mundo, ao modelo exemplar, sendo que esta está na ordem do domínio ideológico<sup>78</sup>. Portanto, os elementos da natureza<sup>79</sup>, por se remeterem aos Mitos de origem, tornam-se signos ideológicos. Segundo Eliade (2000, p.26) “os Mitos de origem prolongam e complementam o Mito cosmogônico, mostrando como o mundo foi modificado, enriquecido ou empobrecido”. Para o filósofo romeno,

é a visão religiosa da vida que permite decifrar outros significados no ritmo da vegetação, principalmente, as ideias de regeneração, eterna juventude, saúde, imortalidade. A ideia religiosa da realidade absoluta é simbolicamente expressa, entre tantas outras imagens, pela figura de um fruto miraculoso que confere, ao mesmo tempo, onisciência, onipotência e é capaz de transformar homens em deuses (ELIADE, p.124, 2012).

Por suas constituições semióticas, o simbolismo batismal, eucarístico e o renascimento de Cristo compõem uma cadeia comunicativa<sup>80</sup> que é potencializada pelo contexto que se caracteriza por uma sociedade sacralizada, assegurando-lhe uma função mítico-ritual. Ao contrário, se a sociedade do século XVI fosse, talvez, dessacralizada, os elementos míticos mencionados teriam outro efeito de sentido nas cartas de Fernão Cardim.

---

<sup>78</sup> Neste caso, o domínio ideológico refere-se aos mitos de origem que fazem parte do patrimônio simbólico de todos os povos.

<sup>79</sup> Referem-se aos elementos citados: plantas, bosques, rios e fontes ao sofrerem impregnação semântica por passarem a pertencer a um domínio ideológico.

<sup>80</sup> Esta cadeia abrange outros tipos de elementos míticos judaico-cristão.

A cristalização de significações<sup>81</sup> se efetiva onde há sujeitos, historicamente situados que, ao se apropriarem do mundo por meio da linguagem, convencionam-se um modo de agir avaliativo.

O ponto de vista, o lugar valorativo e a situação são sempre determinados sócio-historicamente. E seu lugar de constituição e de materialização é na comunicação incessante que se dá nos grupos organizados ao redor de todas as esferas das atividades humanas. E o campo privilegiado de comunicação contínua se dá na interação verbal, o que constitui a linguagem como o lugar mais claro e completo da materialização do fenômeno ideológico (MIOTELLO, p.17, 2005).

As mudanças político-sociais impactam e ecoam na linguagem. Com isto, podemos afirmar que todo signo é um polo de tensão, um espaço contraditório de temas sociais e históricos, em que se solidificam formas de apropriação do mundo.

No Brasil Colônia, por exemplo, os aldeamentos eram espaços plurais, dinâmicos e contraditórios; não foram simples ambientes de desintegração da cultura indígena e imposição da cristã; eram, na verdade, lugares de tensão e reestruturação identitária entre jesuítas, autoridades políticas e índios, sendo que nestas três classes referidas, havia, entre si, divergências de propósitos e objetivos.

Nos aldeamentos, tornou-se possível a reconstrução da identidade do jesuíta, índio e colono, mediante um processo contínuo de autoconstituição de sujeitos em contato com outros em situações concretas.

A identidade do “eu” é formada mediante o olhar do “outro”. Somos seres, necessariamente, relacionais, não havendo uma fusão completa nem uma despersonalização. Daí, depreende-se o conceito de inacabamento proposto pelo Círculo: em um processo ininterrupto estamos sempre sendo completados pelo outro

---

<sup>81</sup> Termo similar a signo ideológico.

os sujeitos são um constante *tornar-se* e não *um ser fixo*. Somos sujeitos porque sempre nos tornamos os sujeitos que somos – e cada um é singular, único, embora necessariamente cindido. Somos não terminados e intermináveis. Não há, identidade como algo fixo, mas apenas modos individuais de identificar-se. Cada sujeito é sujeito a sua própria maneira, que muda de acordo com os diferentes outros com os quais ele se relaciona: o eu é o outro do outro (PIRES e SOBRAL, p.210, 2013).

Pompa (2002) descreve a cultura como algo dinâmico, mostrando a mudança cultural do Brasil Colônia como uma situação que não é, absolutamente, imposta por missionários e autoridades políticas, mas operada, também, pelos próprios índios na tentativa de reelaborar seus valores e incorporar as novas experiências vividas nos aldeamentos e no enfrentamento da sociedade colonial.

As inúmeras posições axiológicas, na colônia portuguesa, são mediadas pela palavra que toma outras dimensões significativas à medida que novos espaços surgem (microespaços) na colônia (macroespaço) que é ressignificada por cada habitante (estrangeiro, colono, jesuíta, índio), lembrando que estes espaços também são (re) significados pelo pesquisador deste trabalho e pelos leitores desta mesma pesquisa.

### **2.3 A posição axiológica em uma dimensão mítica**

Na perspectiva bakhtiniana, a palavra é analisada na expressividade de quem a utiliza, considerando entonações, acentos apreciativos e tons valorativos em diferentes situações, além do comportamento ético-social de seus interlocutores. Segundo Bakhtin (2009, p.98) “não são palavras o que pronunciamos ou escutamos, mas verdades ou mentiras, coisas boas ou más, importantes ou triviais, agradáveis ou desagradáveis, etc”.

As entonações, ao serem expressas, acabam por dialogar, também, com valores socioavaliativos, incorporando e transformando-os. Tomemos o exemplo: as palavras, nas cartas de Cardim, ganham várias tonalidades

semânticas e adquirem uma dimensão mítica ao serem articuladas pelo jesuíta, refratando e refletindo uma dada realidade oriunda de uma certa posição axiológica.

É importante frisar que, para o Círculo Bakhtiniano, o autor não é uma pessoa física, mas sim, uma tomada<sup>82</sup> de posicionamento valorativo e de escolhas relacionadas à linguagem, culminando em uma produção de sentidos. Os membros do Círculo não trabalham com a noção de sujeito ontológico<sup>83</sup>, mas visto como um efeito de sentido, observado de um lugar enunciativo.

Por conseguinte, o autor se constitui no próprio texto, em interação com um leitor presumido e com temas que fazem emergir sua posição avaliativa. Desta forma, as escolhas revelam uma posição de autoria. Para o Círculo, o enunciador só existe enquanto discurso. Segundo Faraco (2005, p.38), “é importante assinalar que, para o Círculo, a grande força que move o universo das práticas culturais são, precisamente, as posições socioavaliativas postas numa dinâmica de múltiplas inter-relações responsivas”.

Como exemplo, a linguagem mítica tem sua própria voz que acolhe ou se contrapõe a outras. Por ser um conjunto de formações verbo-axiológica, recorta e reordena os eventos da vida. Neste sentido, os elementos míticos, presentes em uma estrutura composicional, instauram um tipo de enunciador e enunciatário, cujos papéis já estão dimensionados pela própria forma de enunciar, estando presentes na dimensão do projeto enunciativo.

Sendo assim, constata-se que a produção de sentidos da palavra não está relacionada, apenas, ao agir de um sujeito situado na sociedade e na história, mas com a interação socioverbal recuperada de uma cadeia comunicativa utilizada, constantemente, no confronto das relações humanas. O estrato semântico da palavra reflete a arena onde valores se entrecruzam e

---

<sup>82</sup> Reiteramos que esta tomada de posicionamento não se refere ao autor-pessoa, Fernão Cardim, ao qual obviamente não temos acesso, mas a uma posição axiológica.

<sup>83</sup> Vale destacar a seguinte reflexão proposta por Bakhtin (2003, p.289) “a palavra não tem autor: é de ninguém”.

destacam acentos avaliativos. Em contrapartida, a apreensão do significado da palavra, como retrato da realidade, é uma tentativa de solidificar sua significação

a palavra só ganha sentido quando relacionada a seu contexto e, ainda que, haja tantas significações possíveis quantos contextos possíveis [...] assim, ao extrair os contextos possíveis de determinada palavra, o linguista está se adequando à norma: o resultado será uma determinação descontextualizada que encerrará a palavra em um dicionário (BAKHTIN e VOLOSHINOV, p.107, 2009).

Ademais, é na interioridade da palavra onde se armazenam história, memória, valores sociais e culturais. Este aspecto funda e determina um contexto axiológico-entonacional, engendrando a produção de sentidos. Desta forma, a palavra é considerada um meio de transmissão em que reflexos ideológicos inscrevem-se em seu embasamento constitutivo, compondo um projeto enunciativo construído pela posição axiológica instaurada no texto, promovendo efeitos de sentidos.

A palavra é um recurso operacional e dinâmico em constante mudança num processo de interiorização socioverbal. Dada sua mutabilidade, a palavra adquire várias tonalidades semânticas na cadeia comunicativa; sendo na enunciação, o lugar onde se pode ocultar ou revelar, por meio sutis e versáteis, imagens plásticas de protótipos míticos em constante transfiguração.

Nesta perspectiva conceitual, o sentido da palavra situa-se no núcleo das práticas discursivas que se cruzam ideologicamente; sua significância é construída, mantida ou modificada dentro de esferas de produção, circulação e recepção social que a revestem de inúmeros acentos ideológicos. Sendo assim, afirmamos que são as coerções de determinadas esferas da atividade humana que formam o signo, se não fosse assim, estaria destituído de carga ideológica e permaneceria em sua concepção neutra: um sinal.

Bakhtin e Voloshinov (2009) apontam para a distinção entre signo e sinal. O primeiro é o sinal revestido ideologicamente. Já o segundo, refere-se à capacidade<sup>84</sup> que um recurso semiótico tem de transitar por diferentes esferas sociais e históricas, absorvendo cargas ideológicas distintas. Este assunto faz parte de uma abordagem mais ampla<sup>85</sup> sobre a crítica do Círculo sobre o objetivismo abstrato que faz do signo apenas um sinal.

Apesar de o sinal estar destituído de carga ideológica, este pode vir a ser signo ao pertencer a alguma instituição científica, religiosa ou artística. Vale ressaltar que o signo se relaciona dentro e fora de uma cadeia organizacional. Segundo Bakhtin/Voloshinov (2009, p. 31), “converte-se, assim, em signo o objeto físico, o qual, sem deixar de fazer parte da realidade material, passa a refletir e a refratar, numa certa medida, uma outra realidade”.

Neste sentido, para se compreender um signo, é imprescindível aproximá-lo de outros. Dito de outra forma, a manifestação sígnica advém do vínculo de signos ideologicamente marcados a uma esfera comum de comunicação verbal. Tomemos, novamente, como exemplo, a mitologia judaico-cristã: o elemento mítico movimenta-se por meio de um ritual (a prece, o batismo, a procissão) regressando à origem: o Gênesis; retornando ao presente durante o mesmo ritual. O tempo primordial, sagrado, é reatualizado pelo mito através de outros signos que o estruturam e sustentam.

Os símbolos celestes, representados pelos padres, na colônia do Brasil, fazem sentido porque estão em relação a outros que os complementam ou refutam dentro de uma cadeia comunicativa. Os missionários inacianos da segunda metade do século XVI, catequizando em tupi, aprendiam o modo de vida indígena para que os gentios fossem transmudando a mitologia indígena para um sentido cristão. Observam-se aí, elementos míticos de universos opostos sendo reintegrados e moldados, pelos jesuítas, para atender a objetivos do projeto de catequização.

---

<sup>84</sup> Por ter uma essência neutra, a palavra tem a capacidade inata de absorver significados em diferentes contextos.

<sup>85</sup> Abordagem desenvolvida ao longo de suas obras.

Tomando como base o papel cristianizador da expansão portuguesa, ressaltamos que Anchieta, no início do século XVI, transfigurava o universo mitológico indígena em símbolos cristãos, proporcionando uma nova experiência mítica que se contrapunha à original.

Em diversos autos, o bispo era nomeado pai-guaçú, pajé maior; a igreja, tupãoka, casa de Tupã; o anjo, karaibebê, profeta voador. Por isto, conclui Bosi (1992, p. 65), “a nova representação do sagrado, assim reproduzida, já não era nem a teologia cristã nem a crença tupi, mas uma terceira esfera simbólica, uma espécie de mitologia paralela que só a situação colonial tornara possível”.

#### **2.4 O papel da linguagem na reconfiguração mítica de uma sociedade sacralizada**

Diante de um processo de reconfiguração mítica, os homens, em uma sociedade sacralizada, se recriam pelo ato de transcender, que ocorre por meio da narrativa inerente à nova versão do Mito.

De acordo com a descrição<sup>86</sup> de Jean de Léry, em 1585, os índios Tupinambás, liderados pela índia, Maria Mãe de Deus, dançavam diante de uma estátua de pedra, declamavam orações, ritos católicos e usavam rosários enquanto expunham seus crucifixos; ao mesmo tempo, em que consumiam tabacos indígenas e recebiam entidades espirituais<sup>87</sup>. Vê-se um tipo de assimilação da cultura cristã por um grupo indígena, o que muitos<sup>88</sup> denominam catolicismo tupiniquim,

[...] refletimos sobre as condições por meio das quais os signos são ideologizados: não como efeito de imaginários que invertem a realidade, mas como representações, efeitos das formas por meio das quais os sujeitos apreendem o vivido e o circunscrevem, simbolicamente, na história e na linguagem de modos diversos. Se um

---

<sup>86</sup> *Em História de uma viagem feita a terra do Brasil*. Editora Nacional: Rio de Janeiro, 1926.

<sup>87</sup> Segundo Figueiredo (2009), o pajé, líder religioso de uma determinada tribo indígena, intercedia a comunicação entre espíritos e índios.

<sup>88</sup> FAUSTO, C. (2000), MELATTI, J. (2007), SILVA, A. L. (1988).

signo, ao refletir x, refrata y, é porque os sujeitos apreendem a ordem do real de um modo específico, ou seja, aquele que suas condições de vida lhes permitem apreender (ZANDWAIS, p.110, 2009).

Buscamos em outras fontes<sup>89</sup> e observamos que, em diversos grupos indígenas da segunda metade do século XVI, as tradições religiosas nascem de narrativas míticas que, na maioria das vezes, ilustram índios se transfigurando em animais selvagens, vivendo em harmonia com outras espécies e com outros índios em um espaço suprassensível.

Todo signo resulta de um consenso entre indivíduos socialmente organizados no decorrer de um processo de interação. Razão pela qual as formas do signo são condicionadas tanto pela organização social de tais indivíduos como pelas condições em que a interação acontece (BAKHTIN, VOLOSHINOV, p.45, 2009).

Particularmente, os povos indígenas, conhecidos como Tukanos, provenientes da Amazônia, cumprem as tarefas diárias sempre acompanhadas de ritos espirituais ensinados pelo líder religioso sobre o mundo dos espíritos. Segundo Eliade (2000, p. 123), “valores transcendentais são revelados por entes divinos ou ancestrais míticos e constituem valores absolutos, paradigmas de todas as atividades humanas”.

Os índios Aimorés, do Sul da Bahia, contemplavam a existência do “Deus de Cabeça Branca” (Yekankreen Yrung) que criava e recriava as fases da lua, vivendo em um mundo celeste, sendo, constantemente, incorporado pelo pajé para solução de causas mundanas.

Assim sendo, o signo é um processo global de produção e reprodução social; todos os seus efeitos e singularidades aparecem em uma determinada cultura, historicamente, situada. Daí, a importância do Círculo em relação aos estudos sobre ideologia.

---

<sup>89</sup> RAMOS, A. R. (1986), GAGLIARDI, J. M.(1989), HEMMING, J. (1995).

Enfatizamos que o Círculo não concorda, inteiramente, com o conceito de ideologia marxista compreendida como falsa consciência ou ocultamento da realidade social. Os integrantes reformulam a questão, elaborando a Ideologia do Cotidiano, concebendo-a como o lugar do dia a dia onde surgem as pequenas questões de poder.

Exemplificando, há relatos<sup>90</sup> da colônia brasileira, na segunda metade do século XVI, em que se descrevem holandeses indianizados, judeus casados com cristãos, jesuítas africanizados, portuguesas criando crianças negras como filhos. Constata-se, portanto, a caracterização de uma ideologia do cotidiano: novos valores são criados, anulados e recriados, oportunamente, no cerne da nova sociedade colonial.

Concomitantemente, ocorriam a intervenção de diversas ordens religiosas e a interposição de chefes de diferentes tribos indígenas, impondo a seu modo, práticas políticas harmonizadas com outros líderes europeus (portugueses, franceses, ingleses, holandeses) que exerciam poderes em diversas partes da colônia. Essas transformações de práticas e costumes solidificaram rearranjos de domínio, desconstituindo um único poder na colônia, caracterizando modelos de ideologia do cotidiano. Podemos citar como exemplo, a dispersão de controle político dentro das capitanias hereditárias, como menciona o jornalista Eduardo Bueno,

passada uma década e meia de sua implantação<sup>91</sup>, o sistema entrara em colapso. Naquele janeiro de 1549, apenas Pernambuco, uma entre 12 Capitanias, encontrava-se em situação estável. Nos demais lotes, reinavam desolação e desordem<sup>92</sup> (BUENO, p.25, 2006).

De fato, o que subjaz à ideologia do cotidiano é o material semiótico utilizado para sustentá-la e, ainda, a criatividade ideológica que está,

---

<sup>90</sup> GÂNDAVO, P.M. (1964), SCHWARTZ, S. (1979).

<sup>91</sup> Refere-se a Capitanias Hereditárias.

<sup>92</sup> Podemos interpretar como outra ordem e não como desordem. Pois, sabemos que algumas Capitanias foram dirigidas por índios ou estrangeiros e obtiveram formas particulares de administração e vivência sociocultural.

intrinsecamente, condicionada a este fenômeno de linguagem. Pois, segundo os autores,

cada campo de criatividade ideológica tem seu próprio modo de orientação para a realidade e a refrata à sua maneira.[...] Cada campo dispõe de sua própria função no conjunto da vida social.[...] É seu caráter semiótico que coloca todos os fenômenos ideológicos sob a mesma definição geral (BAKHTIN/VOLOSHINOV, p.33, 2009).

O material semiótico está presente em todos os atos de interpretação<sup>93</sup> e é o centro organizador potencial da expressão do pensamento, por fazer manifestar o conteúdo do psiquismo humano através de reações verbalizadas.

O psiquismo<sup>94</sup> torna-se consciência somente no processo de interação social, em que a manifestação ideológica do signo se realiza. Portanto, a consciência individual é um fator socioideológico, pois é moldada pela ideologia por meio de signos que a fazem refletir sua lógica e sua lei.

A lógica da consciência é a lógica da comunicação ideológica, da interação semiótica de um grupo social. Se privarmos a consciência de seu conteúdo semiótico e ideológico, não sobra nada. A imagem, a palavra, o gesto significante, etc. constituem seu único abrigo. Fora desse material, há apenas o simples ato fisiológico, não esclarecido pela consciência, desprovido do sentido que os signos lhe conferem (BAKHTIN/ VOLOSHINOV, p.36, 2009).

O Círculo critica os estudos e pesquisas sobre ideologia e consciência realizados por especialistas em teorias psicanalíticas. Para os membros, ideologia e consciência estão em constante interação dialética, tendo como terreno comum o signo. Sendo assim, nesta perspectiva conceitual, o pensamento humano é condicionado pela linguagem moldada ideologicamente. Segundo Bakhtin/Voloshinov (2009, p. 36), “a consciência adquire forma e existência nos signos criados por um grupo organizado no curso de suas relações sociais”.

---

<sup>93</sup> (Bakhtin 1997, p.38).

<sup>94</sup> Termo usado em discussões similares na obra de Bakhtin e Voloshinov intitulada *Freudismo: um esboço crítico*. Trad. Paulo Bezerra. 4ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2001 [1927].

A consciência estrutura-se por meio de um grupo social cujos valores, ideias e crenças formam um suporte ideológico que desenvolve, por meio da consciência refratada, uma posição axiológica. Daí, observa-se um estreito vínculo entre consciência e signo ideológico, sendo que este se realiza, necessariamente, por meio de um número infinito de enunciados.

Importante esclarecer que, na perspectiva bakhtiniana, enunciado e enunciação abrangem o mesmo campo conceitual, pois a linguagem é vista como produtividade, isto é, engendrada em um processo de estruturação de interações, criando realidades multifacetadas, por encontrar-se sempre amalgamada a uma situação extraverbal que afeta e altera o sentido do enunciado.

Assim, a situação verbal está longe de ser meramente a causa externa de um enunciado, ela não age sobre o enunciado de fora, como se fosse uma força mecânica. Melhor dizendo, a situação se integra ao enunciado como parte constitutiva essencial da estrutura de sua significação (VOLOSHINOV, p. 109, 1981).

Ressaltamos que enunciado e enunciação referem-se a um conceito, exclusivamente, enunciativo e não textual. Nesta perspectiva teórica, tanto um quanto outro têm o mesmo significado. Em russo, a palavra *viskázivanie*, equivale, simultaneamente, a enunciado e enunciação. Portanto, doravante, utilizaremos a expressão enunciado/enunciação.

Desta forma, o projeto enunciativo se liga a um objeto, registrando modos de inscrição de sentidos dentro de um processo de estruturação sociocomposicional. Sendo assim, todo enunciado/enunciação tem, fundamentalmente, um caráter semiótico, objetivando uma direção para se expressar. Para Adail Sobral,

as formas típicas dos enunciados são os gêneros do discurso: o projeto enunciativo do locutor o leva a escolher um gênero. Estão envolvidos aqui as especificidades das esferas, os aspectos específicos da interação, as necessidades temáticas etc. (SOBRAL, p.93, 2009).

Verifica-se, portanto, que enunciado/enunciação tem uma dimensão comunicativa que inclui um tipo de código cultural<sup>95</sup> e um projeto enunciativo compartilhados entre indivíduos organizados social e historicamente. Vale destacar, como exemplo, a forma composicional, carta, utilizada na segunda metade do século XVI e a atual.

## **2.5 As condições de produção, circulação e recepção de correspondências no século XVI**

Hoje, dispomos de inúmeras formas de comunicação, desde as mais sofisticadas como câmeras digitalizadas, computadores de bolso, recursos domésticos com avanço comunicacional até as mais simples e tradicionais como bilhetes, cartas e fax. Todavia, na segunda metade do século XVI, especificamente em Portugal, as formas de comunicação e argumentação<sup>96</sup> encontravam-se, unicamente, em cartas, jornais, pinturas, literaturas e em textos da Igreja.

Portanto, observamos que a carta, em Portugal e nas colônias, não é uma alternativa de comunicação à distância, mas a única via, apropriada, para este tipo de interlocução. Entre 1550 e 1600, mais de setecentas<sup>97</sup> cartas foram enviadas do Brasil Colônia para Portugal, sendo que quatrocentas ainda encontram-se preservadas<sup>98</sup>. A trajetória das cartas, considerando a parte marítima e terrestre, levava em torno de dez meses para chegar à Europa. Logicamente, a resposta da missiva demorava o mesmo período<sup>99</sup>.

---

<sup>95</sup> Referimo-nos à língua utilizada na dimensão comunicativa.

<sup>96</sup> Considerando a fiscalização da Igreja em relação aos escritos de maneira geral.

<sup>97</sup> EISENBERG, J. (2000).

<sup>98</sup> A maior parte destas correspondências pode ser encontrada no *Archivum Romanum Societatis Iesu* (ARSI). Algumas outras estão em arquivos públicos portugueses e na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro.

<sup>99</sup> Exemplos da preocupação dos jesuítas com o atraso das correspondências podem ser encontrados na carta do padre Diego Mirón para Inácio de Loyola em 17 de setembro de 1554. MBII-24; Ir. Antonio Blasquez, cartas aos padres e irmãos de Coimbra, 8 de julho de 1555. MBII-40; e p. Francisco de Borja, carta ao p. Luis da Grã, 10 de janeiro de 1556. MBIV-27, p.289.

As cartas de Fernão Cardim são instrumentos político-jesuíticos administrados pela Companhia de Jesus. As epístolas, além de relatarem a tarefa missionária de forma edificante, visando a incentivar outros irmãos da Ordem a aprenderem a língua dos gentios, também, justificavam a atividade educacional jesuítica ao papa, ao rei e aos irmãos, hierarquicamente, dispostos na Companhia. As condições de produção, circulação e recepção instauram e são instauradas pelas cartas. Estas só fazem sentido, porque há um auditório, real ou presumido, que lhes atribui um valor. Vemos, portanto, que as cartas se constroem e são construídas em um processo de interação.

Um enunciado só pode ser compreendido porque existe uma situação extraverbal implicada no verbal, incluindo aí interlocutores que se conhecem, compartilham universos, conhecimentos, pressupostos, sentimentos (BRAIT e MELO, p. 66, 2005).

Embora tenhamos citados alguns dos destinatários-concretos das cartas do jesuíta, há os superdestinatários que se referem a um amplo e diversificado domínio ideológico e a todos os seus desdobramentos que garantem e se adaptam a interação, podendo ser incluídos, neste caso, os não-destinatários.

As cartas redigidas pelo jesuíta integram outros sentidos além do objetivo pretendido pela Ordem, pois à medida que, em outro momento, são lidas, adquirem outros significados, valores e finalidades. O pesquisador desta tese, por exemplo, as lê com um determinado interesse, movido por um propósito de investigação linguística, distintamente, de outras intenções que estimulam diferentes leitores com outros objetivos.

Verifica-se, portanto, que a produção de sentidos se faz por um processo de interação que não é a captação objetiva e real da realidade, mas um reflexo desta mediado pela linguagem.

Não somente as cartas analisadas, mas qualquer texto é formado por pontos de vista, apreciações e situado em um espaço polissêmico. Em outras palavras, o texto, nesta perspectiva, não é produto, pois não tem fronteiras; os ecos dos sentidos das palavras rompem as delimitações. Estas, a propósito,

são constantemente destituídas e reconstituídas, pois a materialidade textual é um espaço de tensão de um dizer com outros dizeres. Ademais, o Círculo vê o sentido como um núcleo inacabado e irresoluto, uma parte do aspecto essencial da inconclusibilidade humana.

As cartas do jesuíta, por exemplo, são um modo de agir e estar no mundo, um lugar de constituição de poder e conflito, sendo um território onde se interseccionam ou se entrecrocavam múltiplas e heterogêneas relações.

Sobre poder e conflito, Bakhtin<sup>100</sup> cita as forças centrípetas e centrífugas, caracterizando polos de tensão no interior dos signos, acionando formas de incorporação de signos anteriores e posteriores da cadeia de comunicação.

A compreensão dos mitos bíblicos pelos cristãos é centrípeta; a interpretação dos mesmos por pesquisadores é centrífuga. De igual modo, aceitar que houve aculturação dos índios pelos jesuítas é negar a força centrífuga nas diversas formas de manifestação da linguagem.

O discurso jesuítico, um núcleo centrípeto, funciona como forças de unificação e centralização em confronto com outros discursos<sup>101</sup> que permeiam a colônia portuguesa da metade do século XVI. Importante ressaltar que essas forças estão intrinsecamente vinculadas com a realidade sócio-histórica.

O modelo de epístola de Fernão Cardim obedece a normas da Companhia de Jesus; há um modelo<sup>102</sup> a ser seguido obrigatoriamente. Esta característica aparentemente normatiza, estabiliza, regula e promove um padrão de comunicação jesuítica, pois as cartas exibem uma dinamicidade discursiva, operada e assinada pelo jesuíta, o que acarreta, inevitavelmente, uma instabilidade semântica gerada pela própria linguagem que é,

---

<sup>100</sup> Bakhtin (1975, p.82).

<sup>101</sup> Referem-se a forças centrífugas.

<sup>102</sup> Há uma regra, para uniformização da redação, estabelecida pela Companhia de Jesus para a elaboração de cartas pelos jesuítas em qualquer colônia portuguesa. As normas abrangem: introdução, descrição das atividades e encerramento da carta.

substancialmente, heterogênea. Dizendo de outra forma, a linguagem mítica, com características retóricas contida nas cartas, desestabiliza qualquer tentativa de normatização.

O Mito judaico cristão é, essencialmente, dialógico, pois cotejar o Mito já é contrapô-lo a uma determinada variante de mito; a versão original sempre se encontra estilhaçada, modificada ou levemente alterada.

O Mito apresenta-se fracionado, desmembrado, quer dizer, em versões sempre inacabadas; o universo mitológico está em permanente mutação em consonância com o momento histórico. Embora a essência do Mito esteja embutida nessas variações, há forças centrípetas<sup>103</sup> que, muitas vezes, as ocultam ou revelam.

Segundo Franz Boas, nas palavras de Lévi-Strauss (1975, p.237): “Dir-se-ia que os universos mitológicos são destinados a ser pulverizados quando mal acabam de se formar, para que novos universos nasçam de seus fragmentos”. Ao perceber relações que elementos textuais mantêm com o passado e o futuro Bakhtin afirma que

rever o passado resulta da atuação da força centrípeta, de conservação; já viver do presente indica que os gêneros sofrem a ação das forças centrífugas da atualidade, o que fazem pender e moldar-se para atender as necessidades dos que no momento presente os usam”(BAKHTIN, p. 121, 1997).

Pensar as cartas de Fernão Cardim como um construto fechado é uma abstração teórica. Os traços e nuances míticos, na rede enunciativa, produzem um campo dinâmico, caracterizando relações de poder, ao impor e/ou naturalizar determinadas práticas religiosas ritualísticas como único meio de salvação.

---

<sup>103</sup>Instituições religiosas, políticas e educacionais são exemplos de forças centrípetas.

Os subgrupos<sup>104</sup> da colônia portuguesa, caracterizando forças centrífugas, estão inscritos na própria interioridade do discurso *cardiano*. O não-dito está presente na construção enunciativa das cartas. Universos menores e maiores conferem um tipo particular de dialogicidade, desencadeando interincompreensões que integram e desintegram novos sentidos. Segundo Ana Zandwais,

trata-se, aqui, por outro lado, de pensar sobre o modo como a palavra se insere em uma ou outra ordem histórico-simbólica e a partir daí se dota de valores, significando, diferentemente, em cada época, em cada espaço social, em cada modo de produção, em cada espaço institucional, refletindo e refratando determinadas realidades que, por serem heterogêneas, multifacetadas, não podem ser apreendidas como um todo. Todo signo, portanto, está sujeito à avaliação. Todo signo possui uma função responsiva em relação às formas de “compreensão” da ordem do real. É essa função responsiva que o torna polissêmico por excelência (ZANDWAIS, p.109, 2009).

Alguns vocábulos próprios do século XVI, tais como colônia, índio, catequese, judeu já nos vêm com uma interpretação pronta. Tomamos conhecimento de um mundo já avaliado e determinado. Segundo os pesquisadores,

o mundo para a teoria bakhtiniana é concreto-transfigurado: mundo concreto, porque existe (fenomenologicamente) antes de nós e ao nosso redor. Mas é também transfigurado, interpretado; representando simbolicamente, um mundo avaliado e valorado. É um mundo cuja representação refratada já é uma avaliação. (PIRES e SOBRAL, p. 208, 2013).

De igual modo, este mundo moldado, completo e acabado que nos é exposto por instituições políticas, religiosas e educativas vem habilitado por processos de objetivação e apropriação. Sendo aquele, uma forma de apreensão social cristalizada em formas específicas e rígidas de explicar o mundo e, este a forma de alterar a objetivação por meio de processos interacionais entre sujeitos. A apropriação altera a objetivação:

---

<sup>104</sup> Caracterizam-se pelas diversas tribos indígenas, degredados, órfãos, judeus, monges entre outros.

Estamos sempre nos tornando os seres que somos! Se, antes de falar ou agir, os sujeitos já são alterados por outros, tanto prospectiva quanto retrospectivamente, não poderia haver um nível de consciência que fosse completamente subjetivo no sentido de apartado de todas as vivências dos sujeitos. Mas a individualidade, não estritamente psicológica, ao se referir aos sujeitos, é uma das bases da identidade. Somos todos sujeitos, mas não somos os mesmos sujeitos sempre, devido ao processo dinâmico de identificar-se que constitui nossa existência (PIRES e SOBRAL, p. 210, 2013).

Ao lado destes aspectos, o Círculo problematiza a questão da formação da identidade como algo não fixo, mas em um *constante vir a ser, tornar-se a ser*, em que a subjetividade é um embasamento constitutivo do processo contínuo e instável de uma formação identitária. Dito de outra forma:

Para Bakhtin, ser implica a capacidade de mudar: estamos sempre mudando de acordo com as relações em que entramos. Nossa subjetividade vai se formando continuamente em novas relações com os outros e em nossas relações com os outros (PIRES e SOBRAL, p. 210, 2013).

Afirmamos, portanto, que a identidade é formada pela linguagem e apresenta níveis de subjetividade. Logo, esta não é um receptáculo direto do contexto sócio cultural em que o ser está inscrito, mas se faz da relação do sujeito com a linguagem. Em outras palavras, a identidade se funde em experiências que envolvem inúmeras formas de expressão tais como a linguagem simbólica, enigmática e mítica.

## O Cenário Social e o *Corpus*

### 3.1 Breves Explicações

Este capítulo tem como principal finalidade descrever o cenário social durante a segunda metade do século XVI na colônia lusitana, abrangendo o cotidiano dos novos e velhos moradores do *Novo Mundo*<sup>105</sup>, as relações entre os que vivem e dividem esse novo espaço; também objetiva apresentar notas informativas sobre as cartas.

Os Mitos produzem sentidos na sociedade nos quais são direcionados, daí a importância de estudarmos o contexto sociocultural da época para a apreensão de determinadas particularidades culturais e linguísticas próprias da sociedade colonial<sup>106</sup> do século XVI.

É, também, comum, durante a leitura de um documento histórico, serem produzidas associações não condizentes com determinadas marcas no texto, resultando em interpretações desautorizadas. Inúmeras palavras e expressões têm um significado no contexto da expansão marítima, mas outro, no século XXI.

As principais fontes<sup>107</sup> usadas para a elaboração deste capítulo são formadas por cartas jesuíticas e governamentais, relatos eclesiásticos, documentos inquisitoriais, inventários e testamentos. Além disto, ocupamo-nos

---

<sup>105</sup>“Novo não só porque ignorado, até então, das gentes da Europa [...] mas porque parecia o mundo renovar-se ali e regenerar-se, vestido de verde imutável, banhado numa perene primavera, alheio à variedade e aos rigores das estações, como se estivesse verdadeiramente restituído à glória dos dias da criação” (Holanda, 2000, p.204).

<sup>106</sup> A sociedade no Brasil Colonial, na segunda metade do século XVI, é composta por inúmeras tribos indígenas, além de europeus (portugueses, holandeses, franceses, ingleses, espanhóis, alemães). Nesse período, havia cerca de cinco milhões de índios e dez mil europeus.

<sup>107</sup> Arquivo Nacional Torre do Tombo: Armário e Cartório Jesuítico livros 304 e 305. Biblioteca Nacional de Évora: arquivo histórico ultramarino – códice1112 – documentos do Brasil de 1548 -1606.

em observar e contrastar as posições avaliativas de alguns escritores da atualidade<sup>108</sup>, em relação ao período estudado.

Mostraremos como este trabalho enxerga o cotidiano na colônia, de que forma entende os papéis estabelecidos e assimila as imposições e confrontos daqueles que ocuparam o *Novo Mundo*.

Há uma situação extraverbal (um cenário social, em que Fernão Cardim tenta modificar como líder religioso) implicada no verbal (que permeia as cartas de Cardim). Contudo, o cenário social é, também, uma construção verbal, um ponto de vista elaborado neste trabalho, por meio da linguagem, que se constrói e deixa-se construir nas cartas do jesuíta.

Assim, a situação extraverbal está longe de ser meramente a causa externa de um enunciado – ela não age sobre o enunciado de fora, como se fosse uma força mecânica. Melhor dizendo, a situação se integra ao enunciado como uma parte constitutiva essencial da estrutura de sua significação (VOLOSHINOV, 1981, p.06).

É importante deixar claro que “o passado” não está definido ou *morto*, mas por ser constituinte da linguagem é vivo, mutável e (re)significado a cada instante *por estar posto*, por ordem de quem o vê, em um determinado ângulo que é sempre dialógico, pois nenhum texto se constrói por si: as cartas de Fernão Cardim não teriam significado se não tivessem *eco* em outros textos.

A forma como será apresentado o contexto faz com que vejamos o autor jesuíta de uma dada perspectiva, já que sujeitos serão instituídos e identidades conferidas aos índios, colonos e todos os sujeitos envolvidos na teia que forma a escrita *cardianiana*, inclusive a posição de quem desenvolve esta tese é definida, também, pela forma de expor o contexto. Além de serem configuradas as relações entre os atores sociais no Brasil Colônia, sendo atribuída a intensidade dos anseios e fracassos numa dada concepção. Lembrando que as

---

<sup>108</sup>Destacamos livros e ensaios produzidos por Renato Pereira Brandão (1992), José Eisenberg (2000), Cristina Pompa (2002, 2003), Wilson Martins (2001) entre outros.

cartas, assim como o passado, são construídos por meio da linguagem, portanto, passíveis de inúmeras interpretações.

Pois bem, abordaremos, a seguir, algumas especificidades sobre as relações sociais na Colônia da segunda metade do século XVI, elencando alguns temas que surgem na escrita *cardianiana* e que exigem uma explicação e posição contextual.

### **3.2 Índios e jesuítas em intercâmbio cultural**

Ao tematizar sobre índios é imprescindível mencionar de qual tribo se se aborda, pois havia mil e quatrocentas tribos no Brasil com acentuadas diferenças culturais entre si. Citamos como exemplo a tribo dos Tupiniquins antropófaga e inimiga de estrangeiros e dos Carijós passivos à presença destes.

Fernão Cardim, ao descrever os índios em suas cartas, ressalta os do litoral nordestino. Importante frisar que o foco da colônia, neste período, situa-se à zona litorânea. O Brasil, no XVI, era mapeado pela costa onde se concentravam as Capitanias. Com isto, os índios que habitavam a parte Central e Norte do Brasil só foram catequizados, posteriormente, pelos jesuítas.

Alguns colonos portugueses e jesuítas tentaram embrenhar-se pela zona central do Brasil. Porém, problemas como forte neblina em mata fechada, cobras, onças, nevoeiros de pernilongos e emboscadas indígenas impossibilitavam o adentramento pela floresta.

A prática do nomadismo era uma das características da maioria das tribos indígenas, estando em constante intercâmbio cultural. Portanto, nesta pesquisa não vemos a cultura indígena como algo estanque mas em contínua mudança, tipificada por continuidades e descontinuidades. Houve tribos que, por interesses próprios, ora adaptaram-se à cultura dos franceses e

holandeses, ora à dos portugueses. Em outros casos, subjugaram o poder dos jesuítas e provinciais em prol dos objetivos de suas próprias tribos.

Ressaltamos que, neste estudo, o índio não é visto como sujeito passivo, aculturado e o jesuíta como protagonista, *devorador* de cultura indígena. Tomando como exemplo os aldeamentos, observamos espaços discursivos plurais e contraditórios em que a cultura do *jesuíta indianizado* ou *africanizado* relaciona-se com a do *índio* infiltrada por influências de outras tribos e culturas europeias.

Esta análise não concebe a ação dos jesuítas sobre os índios como aculturação, pois inexistia cultura fixa durante a expansão marítima. Não há, por exemplo, um *português ou índio puro* cuja cultura seja, singularmente, uniforme e perceptível por características próprias.

Tratando-se dos jesuítas da Companhia de Jesus, estes envolvem-se no *frescor* das ideias humanistas, apreendendo a análise puramente racional, a pesquisa epistemológica, as artes e a investigação tecnológica. Contudo, a base de seus estudos foi estruturada pela filosofia escolástica e o método pedagógico, antes da elaboração do *Ratio Studiorum*, pela Companhia de Jesus era, predominantemente, catequista. Observa-se, portanto, um homem indeterminado e em desacordo com seu tempo.

Tomando como exemplo a cidade de Lisboa, do início do século XVI, repleta de ideias humanistas, movimentações artísticas, estabelecimentos de núcleos comerciais, centros de pesquisas em engenharia naval para os avanços na expansão marítima; ecoa um homem retido e complexo em uma sociedade com vestígios deixados por uma decadente estrutura feudal.

Tem-se em Lisboa um espaço multicultural: muitos judeus migram a Lisboa para dedicarem-se a atividades financeiras; trabalhadores rurais e estrangeiros acercam-se, atraídos pelas atividades portuárias; artistas, poetas, músicos e estudantes são motivados pela atmosfera humanista; cristãos e

protestantes ocupam o mesmo espaço e os escravos africanos e *desafricanizados* compõem o intenso processo de transmigração na cidade.

Nesta direção, depreendemos um homem atravessado por ideias humanistas mas ainda arraigado em uma sociedade cujo cenário é decorado com traços medievais. Em outras palavras, a pressão do cristianismo, do protestantismo, os inúmeros domínios do saber e a organização social lisboeta caracterizada pela mescla de mouros, judeus e estrangeiros constituem uma identidade em transição deste português do século XVI.

No caso do jesuíta, enviado como missionário para diversas regiões, tem-se um homem preparado e disposto intelecta e espiritualmente a percorrer por inúmeras culturas. Daí observa-se um jesuíta português *asiático, abrazeirado e africanizado* pelos intercâmbios que o projeto de expansão marítima proporciona. São inúmeros espaços multiculturais formados neste período. As embarcações, por exemplo, ilustram estes micro espaços compartilhados por meses durante as viagens de descobrimento.

Observa-se, portanto, o homem do século XVI indefinido em seu tempo, entrecortado por uma intensa religiosidade e envolvido por ideias e saberes humanistas que entrecruzam seu espaço.

O homem traz na sua constituição as marcas dos aspectos sociais e históricos de sua vida em sociedade, de sua intersubjetividade, que vão se integrando gradativamente à sua identidade, a partir do reconhecimento de seu ser pelo outro, a partir dos deslocamentos de suas posições individuais que as relações com os outros provocam etc (SOBRAL, 2009, p.51).

Dito isto, destacamos que os homens são constituídos pela sociedade, cuja linguagem é materializada por fenômenos ideológicos e instituída por continuidades, descontinuidades e rupturas que integram toda a produção de sentido. A consciência do sujeito é construída, intermediada e regulada por relações histórico-ideológicas, produzindo identidades relativamente instáveis.

### 3.3 A ação de guerrear entre índios, portugueses e estrangeiros

Pode causar certo estranhamento a respeito do comportamento sacerdotal a frase: “Os jesuítas eram soldados”. Depreendendo um estudo sobre a mentalidade do século XVI, observamos que é próprio do homem desse período ter uma conduta de defesa e ataque pois fazem parte de seu contexto as ameaças dos protestantes; o movimento das cruzadas; as ideias humanistas em contraste com a filosofia escolástica; a instabilidade do reinado do espanhol D. Filipe II anexando Portugal à Espanha e, a concorrência dos franceses e holandeses pelo comércio na colônia. O enfrentamento é inerente ao comportamento deste homem, sendo esperado e motivado pelo contexto político no qual está inserido.

A ação de guerrear é uma conduta aceita sem intervenções jurídicas ou políticas no período em estudo. No século XV, Portugal manteve escolas militares. Durante as Cruzadas, a Igreja preocupou-se em formar exércitos capazes de lançarem-se por expedições à procura de protestantes. Vale ressaltar que o significado da palavra jesuíta no âmbito da expansão marítima aproxima-se, por condições culturais, à postura e valentia de um *soldado*, diferenciando-se da figura de outros padres pertencentes a outras ordens com perfis carismáticos e cumprindo a função de orientadores. Analisando o ato de guerrear na visão mítica de Mircea Eliade (2012), tem-se que

[...] o “nosso mundo” é um Cosmos, qualquer ataque exterior ameaça transformá-lo em Caos. [...] A vitória de Deus contra as forças das Trevas, da Morte e do Caos repete-se a cada vitória da cidade contra os invasores (ELIADE, 2012, pág.46).

Este espírito de enfrentamento e guerra persiste no Brasil colonial onde inúmeras tribos equipadas, adequadamente, com armas confrontavam-se por serem, tradicionalmente, inimigas. O ato de guerrear, em algumas tribos, era uma preocupação desde a formação das crianças, sendo esperado que, ao aprenderem pudessem representar sua tribo quando necessário.

Observamos por meios de cartas de autoridades coloniais<sup>109</sup> que, embora os soldados portugueses tivessem preparo militar adequado para guerrear em alto mar, não tinham treinamento para lidar com índios. É mencionado que conheciam as técnicas de guerrilha porém, não as indígenas.

O trato entre autoridades civis e índios; senhores de engenho e escravos; chefes de tribos e estrangeiros passava, naturalmente, pela possibilidade do ataque. Parece-nos, este fato, um traço comportamental marcante desta sociedade e reiterado nas descrições de crônicas e relatos<sup>110</sup> do século XVI.

### **3.4 Missa, batismo e procissão**

Missa é uma palavra recorrente nas cartas de Cardim e seu significado diverge de nosso contexto atual. No Brasil Colonial, a missa não desperta respeito como evento religioso. Não havia normas de comportamento. Cartas de Nóbrega<sup>111</sup> ao Provincial de Portugal denunciam que a nudez das índias, o atrevimento de índios e escravos e o desinteresse dos colonos durante a missa proporcionavam escândalos.

Alguns assistiam à missa deitados com índias, amontoados com escravas, além de brigas e bebedeiras que fugiam do controle dos jesuítas. Para reelaboração de condutas para missa, o Provincial de Portugal sugeriu que se construíssem oratórios nas fazendas.

Importante frisar que as estratégias de catequese foram, constantemente, revisadas por Nóbrega, Anchieta e Cardim. Para estes educadores, formas lúdicas como canções, peças de teatro, danças, batismos e procissões surtiam maiores efeitos, pois a língua e a cultura dificultavam o acesso à doutrina. Sobre isto, Mircea Eliade (2000) afirma que

---

<sup>109</sup> MALHEIROS, D. C. *História da colonização portuguesa do Brasil*. Vol.III. Litografia Nacional, 1923.

<sup>110</sup> O pastor calvinista Jean de Léry (França, 1536 – Suíça 1613) menciona este assunto em sua obra "*Histoire mémorable du siège de Sancerre*, publicada em 1574.

<sup>111</sup> Em LEITE, S. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. São Paulo: Comissão do IV Centenário da cidade de São Paulo, 1956.

[...] recitando ou celebrando o mito, o indivíduo deixa-se impregnar pela atmosfera sagrada na qual se desenrolaram eventos miraculosos. O mito ritualizado é sempre vivo no sentido que fornece os modelos para a conduta humana, conferindo, por isso mesmo, significado e valor à existência humana (ELIADE, 2000, pág.21).

Ao contrário da missa, observamos nas cartas de Fernão Cardim a valorização do batismo, simbolizando uma identidade positiva ao índio em um *novo mundo civilizado*. O batismo é uma forma de poder e dominação exercida pelos jesuítas, cuja simbologia, criada pelos padres, atraía e agrupava os selvagens harmonizando-os em uma nova cultura.

Durante as visitas de Cardim pelas aldeias, vilas e engenhos são citadas inúmeras procissões. Vale ressaltar que a procissão no final do século XVI e início do XVII é um espaço em que o índio, o escravo e o degredado sentem-se civilizados, homens de direito. Neste período, o ato de caminhar ao lado de outros no mesmo patamar, exercia forte sedução entre os moradores da colônia. A procissão, neste contexto, não tem valor espiritual, mas político e civil.

Para Voloshinov (1981), o fenômeno ideológico não se impõe ou se sobrepõe assegurado em uma esfera superior, como uma força unilateral. A ideologia se forma na própria complexidade das esferas da atividade humana, entre indivíduos, socialmente, organizados que, pela linguagem, refratam uma realidade à sua maneira.

As criações ideológicas são construídas no interior das relações sociais, portanto, bilateralmente. Considerando a posição responsiva do destinatário que é, também, agente e produtor do discurso, concebendo este como empreendimento enunciativo que, por ser constituído pela linguagem, é sempre ideológico.

### 3.5 Aldeias e Colégios

As aldeias foram planejadas pelos jesuítas e construídas com apoio da corte portuguesa e dos colonos como forma de controle sobre os índios. No entanto, observamos por meio de documentos<sup>112</sup> que, em muitas aldeias, os índios tinham habilidades para negociar seus interesses, em outras eram protagonistas que detinham o poder e controle sobre os jesuítas.

Compartilhando com as opiniões de Pompa (2003), é utópica a ideia de que os índios agrupados em aldeias se destituíssem de sua cultura por imposição dos padres. Inclusive, os intentos jesuíticos neste sentido fracassaram. O que se tem é um espaço híbrido de confronto entre duas culturas em que identidades são recriadas por solicitação de um novo espaço que se institui sem direção.

Pensar as aldeias, apenas, como espaço civilizatório empreendido, militarmente, pelos jesuítas e acreditar em aculturação indígena é desconsiderar a atuação, resistência e diálogo do índio; é colocá-lo em uma posição coadjuvante e aceitar uma história inicial de formação brasileira na ótica tradicional lusitana em que o português é herói e dominador e o índio, passivo e dominado, desconsiderando a confluência e atuação de todos os agentes sociais no interior do aldeamento que formam a sociedade luso-colonial.

O aldeamento missionário foi um espaço para a proteção dos índios contra a escravização, para o refreamento dos movimentos protestantes<sup>113</sup>; uma nova cruzada, uma ideia ancorada em propostas inquisitoriais, enraizadas no Concílio de Trento<sup>114</sup>. A circulação de estrangeiros e a postura dos colonos portugueses no Brasil Colonial exigiam como estratégia um espaço de

---

<sup>112</sup> Em POMPA, C. *Religião como tradução: missionários, tupi, tapuia no Brasil Colonial*. São Paulo: EDUSC, 2003.

<sup>113</sup> O movimento protestante surgiu no século XV, intensificando-se no XVI, com as ideias de Lutero e seus seguidores, principalmente, nas regiões colonizadas.

<sup>114</sup> Trata-se do 19º Concílio Ecumênico convocado pelo Papa Paulo III entre 1545 e 1563 para refrear o movimento protestante.

acomodação para a experimentação do cristianismo, caso contrário, vivenciariam outras ideias que circulavam na colônia.

O padre visitador Cristovão de Gouveia, chefe da comitiva de Fernão Cardim, descreve as aldeias como um lugar perigoso, de fácil perdição para o homem jesuíta e faz inúmeras anotações<sup>115</sup> sobre questões relacionadas ao modo de proceder dos jesuítas e índios nas aldeias.

Em se tratando dos colégios criados pela Companhia de Jesus no Brasil do século XVI, torna-se importante esclarecer que o significado de colégio no contexto da colônia não é o mesmo que no XXI. O colégio é um espaço onde o jesuíta vive a sua plena vocação: converter o profano e torná-lo um discípulo propagador do ensinamento cristão. Observamos como o colégio, dentre outros elementos, é preservado e mitificado no imaginário dos jesuítas, em especial, de Cardim.

Para o homem religioso, o espaço não é homogêneo, pois apresenta roturas, quebras; há porções de espaço qualitativamente diferentes de outras: há um sagrado e por consequência forte, significativo e há outros não sagrados e sem estrutura nem consistência, em suma amorfos (ELIADE, 2012, pág.24).

Neste trabalho, aldeias e colégios, longe de serem considerados espaços físicos, são vistos como entidades, necessariamente, fundadas para a *Criação do Novo Mundo*. Pois, de acordo com Eliade (2012) sobre a construção do espaço sagrado: “nada se pode começar, nada se pode fazer sem uma orientação prévia e toda orientação implica a aquisição de um ponto fixo”.

---

<sup>115</sup> Em LEITE, S. *História da Companhia de Jesus*, v.II. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1938.

### 3.6 Viagens, embarcações e passageiros

Ao estudarmos o campo de significação da palavra viagem é importante entendermos que as embarcações produzidas em Portugal eram bem construídas tecnicamente. D. Manuel financiou centros de estudos para engenharia naval em Lisboa cujos cálculos para construção e movimento das embarcações são utilizados ainda hoje.

Encontramos em alvarás<sup>116</sup> de compra e venda, menções a apólices de seguros para embarcações portuguesas com cargas de mercadorias estrangeiras. O que diferencia as embarcações atuais das antigas é o advento da tecnologia que prevê o mau tempo, modifica a rota com rapidez e possibilita comunicações digitais para orientação e salvamento instantaneamente.

A tripulação era formada por marinheiros com vasto conhecimento técnico: ajudantes capacitados e aprendizes de marinheiros para trabalharem nos porões dos navios. Mais de cinquenta homens compunham a tripulação de cada caravela.

As embarcações são espaços discursivos pluriculturais em que por meses, portugueses indianizados, africanizados, orientalizados, negros africanizados, *desafricanizados*, integrantes da corte portuguesa, religiosos, degredados, órfãos, profissionais liberais e soldados de múltiplas nacionalidades intercambiavam vivências durante a viagem. Cada navio abrangia cerca de duzentos passageiros.

As caravelas não são vistas, neste trabalho, apenas como um meio de transporte, entre Portugal e Brasil, mas como um prolongamento contínuo, sem interrupções, entre os dois. Constituindo um espaço de interação verbal em constante atividade ideológica, instituindo atores, construindo percepções, delineando objetivos, contrastando valores por meio da linguagem. Enfim, os

---

<sup>116</sup> Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT) Mesa de Ordem Livro 377<sup>a</sup>.

navios são um polo gerador de discursos, reprodutores de ideias e condicionamentos.

Assim como as embarcações, as viagens, também, têm um significado próprio neste trabalho. Para o homem ocidental do século XXI, viajar pode ser uma opção de lazer, uma alternativa de trabalho, uma mudança residencial entre outras. Já no século XVI, em especial, para o jesuíta, o significado perpassa o sentido de opção, caracterizando uma missão engajada em um objetivo que se erradica na transformação de si mesmo.

Converter-se em jesuíta exige mudanças no cotidiano de um homem europeu comum do século XVI. A viagem é o reflexo desta conversão, seu objetivo está em transformar o Caos em Cosmos, ou seja, fundar uma irrupção do sagrado em um mundo profano. O fio condutor deste processo está na transformação do próprio jesuíta: este que já foi convertido em *soldado de cristo*<sup>117</sup> e que agora, deve transformar o mundo profano em sagrado.

### **3.7 A Companhia de Jesus: organização interna e relação entre os membros.**

A principal obra que trata toda a trajetória da Companhia de Jesus, doravante C.J., é a do jesuíta Serafim Leite intitulada *A História da Companhia de Jesus* editada em dez extensos volumes, publicados entre 1938 e 1950.

A escrita de Serafim Leite exalta, em tom afetivo, o sucesso dos missionários. Notam-se emoção e orgulho do jesuíta pela Companhia de Jesus por meio da escolha das palavras, da seleção dos exemplos e o excesso de adjetivos para enaltecer a descrição, em detalhes, de cada episódio.

---

<sup>117</sup> Expressão usada por Inácio de Loyola fundador da Companhia de Jesus.

No entanto, há inúmeras outras obras<sup>118</sup>, por nós consultadas, que estão em contraposição absoluta com Serafim Leite. É interessante observar que há duas vertentes tendenciosas que descrevem o pensamento político-jesuítico. Não há contemporização ou pontos em comum entre elas. Neste aspecto, deparamos-nos com textos descritivos ideológica e marcadamente opostos que caminham pelo mesmo assunto sem nenhuma confluência.

Exemplificando, em Serafim Leite, os jesuítas aparecem a serviço da caridade e do amor em nome de Deus; nas outras obras, o sistema jesuítico é acusado de conter e propagar propostas mal orientadas e pautadas na superioridade cultural europeia. Da mesma maneira, a administração das aldeias e o cotidiano dos colégios são descritos de forma totalmente divergentes. A partir disso, procuramos “construir um conceito” da Companhia no século XVI com base, principalmente, nas *Constituições da Companhia de Jesus* aprovadas pelo Sumo Pontífice Paulo III em 1550 (utilizamos a versão em português publicada em 1997 com mais de quinhentas páginas).

Este documento é dividido em dez partes: (1) admissão e provação; (2) demissão dos que foram admitidos e não deram boa prova de si; (3) conservação e progresso dos que estão em provação; (4) como instruir nas letras; (5) admissão ou incorporação na Companhia; (6) a vida pessoal dos que foram admitidos ou incorporados; (7) as relações com o próximo; (8) meios de unir os que estão dispersos; (9) a cabeça e o governo e (10) conservação e desenvolvimento de todo o corpo da Companhia em seu bom estado.

Diferentemente da ordem monacal, em que os monges objetivam a salvação das próprias almas pelo enclausuramento, tendo como exercício principal a contemplação; a essência da Companhia de Jesus é o expansionismo missionário, destacando-se pelo intenso esforço em salvar

---

<sup>118</sup> *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno* de José Eisenberg (2000); *O Lugar da Utopia: Os jesuítas e a catequese indígena* de Cristina Pompa (2002) e *A espacialidade jesuítica no Brasil Colonial. A forma e a Imagem* de Renato Pereira Brandão (1992). Mais informações vide referências bibliográficas.

almas em qualquer lugar do mundo, enfrentando de forma militar ou política qualquer forma de objeção que impeça o trabalho de ocupar-se pela perfeição do próximo, caracterizando-se pela mobilidade apostólica, trabalho social e educacional. A C.J. foi criada em diálogo com as ideias do Concílio de Trento<sup>119</sup> no contexto da Reforma. De acordo com José Eisenberg

[...] a implantação da reforma<sup>120</sup> possibilitou a aparição de uma nova geração de padres jesuítas, cujos interesses não eram mais orientados pelos velhos ideais missionários que inspiraram Nóbrega e os primeiros irmãos do Brasil. Os jovens jesuítas se mostravam mais interessados pela crescente atividade educacional nas escolas jesuíticas juntos às comunidades de cristãos que habitavam as cidades coloniais (EISENBERG, pág.126, 2000).

Embora os missionários estivessem espalhados pela América, África e Oriente, o controle de suas atividades era impecavelmente acompanhado pela Ordem. O Superior Geral, cargo máximo dentro da Companhia, planejava inspeções *in loco* para verificar o andamento das missões. Para isto, designava um Padre Visitador, cargo de caráter provisório, para realização da visitação<sup>121</sup>. É importante ressaltar que havia um extenso regulamento para o Visitador observar, recomendar ou exigir, finalizado por um relatório ou carta. Além disso, possuía poderes excedentes a qualquer autoridade jesuítica da província<sup>122</sup>.

O Padre Visitador Cristovão de Gouveia, autoridade máxima da comitiva em que Cardim foi designado, foi Reitor do Colégio de Braga e de Santo Antão em Lisboa, Mestre de Noviços no Colégio da Companhia de Évora, Coimbra e Secretário do Provincial Sebastião de Moraes. Cristovão de Gouveia destacou-se na C. J. com um vasto currículo ocupando inúmeras funções importantes. Dedicou-se na C. J. por sessenta e seis anos, falecendo, com mais de oitenta, em Portugal.

---

<sup>119</sup> Embora o historiador religioso, John O' Malley, em seu livro *The First Jesuits* publicado no ano de 1993 em Cambridge, negue esta afirmação e afirme que os termos Movimento Reformista e Reforma não constam em documentos oficiais da Companhia de Jesus.

<sup>120</sup> Refere-se à Contrarreforma, especificamente ao Concílio de Trento em 1545.

<sup>121</sup> As cartas de Fernão Cardim tratam de uma dessas visitas.

<sup>122</sup> Província é o termo empregado pela Companhia de Jesus para designar uma região zelada por eles. Não se trata de um termo político.

Além do cargo de Padre Visitador era, também, designado pelo Superior Geral o de Secretário ou Companheiro do Visitador<sup>123</sup>, no qual foi nomeado Fernão Cardim. Para este posto, havia exigências de graus, tempo na Companhia, disciplina entre outros atributos. Com isso, observamos que Fernão Cardim e Cristovão de Gouveia já eram reconhecidos dentro da Companhia antes da viagem.

O cargo de Secretario da Ordem detém o papel de conselheiro do Superior e compõe a Congregação Geral<sup>124</sup>, atribuindo graus e cargos aos jesuítas, estabelecendo normas e emitindo avaliações.

O cargo de Provincial<sup>125</sup> é exercido por aquele que governa todas as residências e colégios de uma Província. O Superior Local administra as casas e o Reitor, os colégios. As relações entre os membros da C.J. eram, rigorosamente, monitoradas por cartas. Sobre isto, Livia Pedro (2008) acrescenta:

Para que as notícias da Companhia cheguem a todos os membros da ordem, os subordinados das diversas casas ou colégios de cada província devem escrever, a cada quatro meses, uma carta edificante em língua vernácula e outra igual em latim. Essas duas cartas devem ser enviadas em duplicata ao Provincial. Este mandará ao Geral um dos exemplares em vernáculo e outro em latim, juntando uma carta sua para contar fatos edificantes omitidas nas primeiras. E produzirá quantas cópias das cartas forem necessárias para dar conhecimento delas aos outros membros da Província. O Geral, por sua vez, deve providenciar cópias suficientes das cartas recebidas para serem enviadas a todos os outros Provinciais; e estes, mandarão fazer cópias para os membros da sua província (PEDRO, pag.23, 2008).

A C.J. elaborou um sistema de controle em relação às atividades jesuíticas que, mesmo distante de Roma, com a expansão<sup>126</sup> do missionarismo, os padres deveriam cumprir com a *obediência*, atributo essencial para

---

<sup>123</sup> Embora o cargo de secretário ou companheiro do visitador fosse provisório, as exigências para ocupá-lo eram amplas e rigorosas.

<sup>124</sup> A Congregação Geral é o supremo poder legislativo da Companhia.

<sup>125</sup> Nóbrega ocupou o cargo de Provincial em 1553, assim como Cardim em 1604.

<sup>126</sup> No final do século XVI, havia 13000 jesuítas, 372 colégios e 110 casas espalhados pelo mundo.

admissão na Ordem. A palavra obediência tem um sentido próprio dentro da Ordem Jesuítica. Para Célio Juvenal Costa,

[...] obedecer entre os jesuítas não era o mesmo que obedecer entre os militares. A obediência é a mortificação da vontade própria e individual. A obediência inaciana era garantida pela longa formação intelectual, moral e espiritual durante a formação do futuro jesuíta (COSTA, 2003).

Vale ressaltar que na década de 1560, os jesuítas solidificaram seus postos de conselheiros na Cúria Romana do Papa Pio V. Logo, obtiveram a permissão de exercer seus poderes na colônia, criando uma lei eclesiástica para não se submeterem aos bispos.

As relações entre os jesuítas são essencialmente hierárquicas, rigidamente disciplinares e autoritárias. Levando em consideração, inclusive, a obrigatoriedade determinada pelas *Constituições* de que os padres deveriam cortar laços definitivos com suas famílias antes de ingressarem ao noviciado. Sobre a postura de cada membro, citamos, como exemplo, duas regras<sup>127</sup> impostas pelas *Constituições*:

- A disciplina religiosa na Companhia pressupõe e forma homens – superiores e súditos – obedientes e *cristãmente* maduros. É obrigação dos Superiores procurar com diligência a vontade de Deus, recorrendo também à ajuda de outros para encontrar os meios eficazes e decidir o que se há de fazer, comunicando claramente a suas ordens.
- O principal dever dos Superiores é educar progressivamente os súditos, principalmente os mais jovens, no uso da liberdade responsável, de modo

---

<sup>127</sup> Seleccionamos duas regras, das quinhentas que compõem as *Constituições da Companhia de Jesus: anotadas pela Congregação Geral XXXIV e normas complementares*. Exemplar de 1997.

que se acostumem a observar o Instituto não por espírito e temor, mas por íntima convicção pessoal radicada na fé e caridade. Promovam, portanto, a disciplina religiosa com firmeza paternal, chamando a atenção dos que a descuidam ou violam e se necessário, os corrijam, mesmo que sejam antigos e beneméritos e inclusive Superiores, se não cumprem seu dever.

Com isto, cabe observar as relações de poder e produção de saber discutidas por Foucault (1988:35) “para exercer o poder é necessário formar, organizar e colocar em circulação um saber”. Por isto, a Companhia de Jesus está vinculada a um jogo de poder que se estrutura de forma hierárquica, difundindo discursos, instituindo sujeitos na modalidade do sagrado, em um mundo carregado de valores religiosos. Segundo Eliade (2012:34) o que deve tornar-se “nosso mundo”, deve ser “criado” previamente e toda criação tem um modelo exemplar: a Criação do Universo por Deus.

### **3.8 Sociabilidade e Hospitalidade na colônia do século XVI**

É prática comum no Brasil Colonial, por onde viajou Cardim, solicitar a um estranho abrigo para pernoitar. A casa no final do século XVI era formada por uma sala e um dormitório. A cozinha era construída fora da casa, por ser um espaço asqueroso, em que dejetos de animais, cascas de frutas e brasas de lenha e carvão exalavam forte. Na descrição *cardianiana*, a comitiva do Visitador pernoitou pelas capitâneas e aldeias. Vale ressaltar que os modos de hospitalidade na colônia foram retratados, várias vezes, nas cartas de Fernão Cardim.

O viajante<sup>128</sup> dormia em redes penduradas na varanda ou na sala, alimentava-se e conversava com os membros da casa sob a luz fraca de uma

---

<sup>128</sup> O termo viajante é empregado para designar não apenas o jesuíta, mas estrangeiros, índios, colonos dentre outros.

luminária. Cardim<sup>129</sup> menciona o cadeeiro de óleo formado em um recipiente de barro para uso nas varandas e cita as tochas de camarinha para o interior das casas. Na visitação de Cardim às capitânicas, o padre exalta esses episódios: *De uma cousa me maravilhei nesta jornada, foi a grande facilidade que têm em agasalhar os hóspedes*<sup>130</sup>.

Encontramos em inventários<sup>131</sup> do século XVI a presença de oratórios, imagens sacras em cerâmica, desenhos de santos em tela, crucifixos e rosários de madeira pendurados nas paredes da sala e dormitório. Este material religioso, no interior das casas, já demonstrava aprovação às imposições dos religiosos da Companhia de Jesus, por medo, no caso dos judeus, ou por livre aceitação, nos casos dos cristãos já convictos.

As grandes distâncias entre as Capitânicas, o desconhecimento e os riscos das estradas faziam com que os viajantes solicitassem hospedagem. Para os colonos, a prática de *agasalhar os viajantes* era muitas vezes a única forma de contato com outras pessoas que não eram da colônia e saberem notícias do mundo.

Com estas condições, a vida social noturna na colônia era quase inexistente. Constatamos em alguns inventários<sup>132</sup>, do final do século XVI, a presença de baralhos, tabuleiros de xadrez e gamão como prática de sociabilidade noturna entre homens. Observamos a ausência de reuniões sociais direcionadas a mulheres no conjunto dos inventários e documentos. Sabe-se que a leitura em voz alta como forma de reunião familiar surge, apenas, no início do século XIX.

As mudanças nos padrões de sociabilidade no período noturno apareceram a partir do final do século XVIII com as transformações do sistema

---

<sup>129</sup> Em ABREU, C.; GARCIA, R.; ALMEIDA, C. B. *Tratados da terra e gente do Brasil*. 2ª ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1939.

<sup>130</sup> Idem.

<sup>131</sup> Arquivo da Cúria de Salvador.

<sup>132</sup> Inventários e testamentos de São Paulo, cx.6, ordem 604.

de iluminação nas ruas e o aparecimento dos centros urbanos com atividades artísticas como teatros, óperas e cafés.

Tornou-se um costume frequente na colônia o hábito de visitas entre mulheres durante o período vespertino. Não havendo necessidade de serem anunciadas ou previamente agendadas, as mulheres sozinhas ou com seus familiares adentravam as casas<sup>133</sup>. No Brasil quinhentista, as visitas entre famílias, em particular das mulheres, caracterizam a restrita vida social da colônia. Leila Mezan Algranti faz uma notável descrição das vilas no século XVI.

[...] pautada por um mundo em que todos se conhecem, todos sabem quem é escravo de quem, as casas não têm número, as ruas sem nome, muros baixos entre as casas ou inexistentes [...] (ALGRANTI, pag. 152,1997).

A forma e o costume de receber visitas na colônia quinhentista foram aos poucos “indianizando-se”, já que utensílios domésticos, tipicamente europeus como toalhas, taças, xícaras sofriam o atraso das frotas. A influência das índias para a sobrevivência das famílias europeias, na colônia, colaborou para adaptação e organização doméstica.

A aproximação entre europeia e índia em um mesmo espaço<sup>134</sup> proporcionou um novo entendimento gradativo da colônia para ambas. Tanto uma quanto outra (re)significaram esse espaço. Reiteramos que não houve processos de aculturação na colônia, mas um intercâmbio de valores, sendo natural, no período estudado, a cultura sofrer descontinuidades, rupturas e assimilações. Nos parágrafos seguintes, mencionamos mais alguns exemplos de adaptação cultural no processo de formação da colônia.

Holandesas, francesas e portuguesas acrescentavam azeites, toucinhos e peixes secos na farinha de mandioca usada pelas índias. Devido à ausência de talheres e cadeiras, todos se alimentavam com as mãos e sentavam-se no

---

<sup>133</sup> Vale ressaltar que esta prática na colônia facilitou as entrevistas inquisitoriais, uma vez que não havia regras de conduta de privacidade e intimidade na colônia.

<sup>134</sup> Importante frisar que este espaço é diferente para as duas e construído por ambas.

chão ou em pequenos troncos improvisados como assentos. As cadeiras foram sugestões europeias à carpintaria indígena, como também, o costume de lavar os pés antes de dormir, pelo hábito de andar descalços na colônia. De acordo com a carta do médico Simão Pinheiro Morão<sup>135</sup>, publicada no final do século XVI, observamos o intercâmbio de curandeiros e europeus na experimentação de remédios e plantas terapêuticas para o tratamento de enfermidades.

Os europeus conheceram os vinhos de caju, abacaxi, milho, aipim e a cachaça produzida da cana de açúcar; aprenderam, com os índios, a arte de produzir artefatos de cerâmica, além da fabricação de sabão com cinzas de vegetais queimados, sebo e gordura e, a produção de vassouras e espanadores com penas de animais. Já os índios aprenderam a manusear teares de madeira para confecção de tecidos e redes, além da produção de pratos, copos e vasos de cerâmica.

Portanto, parece-nos que o ócio e o espírito de curiosidade que incitavam os moradores da colônia facilitavam a influência dos jesuítas em seus cotidianos. Identificamos nas cartas de Fernão Cardim e de outros padres<sup>136</sup> a sociabilidade e receptividade dos moradores como formas naturais e entusiásticas.

Essas formas tão próximas de interação na colônia colaboravam para o trabalho da comitiva do padre visitador. Diferentemente do século XXI em que as formas de intimidade podem ser mais preservadas de acordo com normas sociais, no XVI inexistiam regras de privacidade. Ronaldo Vainfas expõe um interessante paradoxo:

mato ou a beira do rio podia ser mais apto à privacidade exigida por intimidades secretas do que as próprias casas de paredes cheias de frestas (VAINFAS, 1997, p.257).

---

<sup>135</sup> Exerceu o ofício da medicina em Pernambuco na segunda metade do século XVI, publicou o livro *Queixa contra os abusos médicos que nas partes do Brazil se observão*, no ano de 1699 em Portugal.

<sup>136</sup> José de Anchieta, Manoel da Nóbrega e Antônio Vieira.

Os lugares privados para encontros amorosos ilícitos na colônia eram arriscados, pois inclusive o mato e a beira do rio eram próximos a estradas por onde passavam viajantes. Este cenário colaborou para o trabalho inquisitorial, favorecendo denúncias, inclusive, de relações homoafetivas masculinas já existentes, conforme observadas em documentos, no século XVI.

Por meio de inventários, testamentos e alguns documentos do processo inquisitorial<sup>137</sup>, observamos que a organização familiar por onde passou Cardim era heterogênea. Citamos como exemplos: um judeu morando com uma cristã, um português “casado” com duas índias, uma portuguesa viúva criando seus filhos legítimos e duas crianças indígenas e algumas relações homoafetivas masculinas. Portanto, o leitor do século XXI deve entender que a expressão *organização familiar* no século XVI tem diferentes especificações.

As visitas quinhestistas inquisitoriais ou eclesiásticas<sup>138</sup> reiteravam o conceito de prática sexual com única finalidade de procriação. Nos documentos analisados, percebe-se que aos padres importavam detalhes sobre a prática sexual para classificação da pena: se houve ou não penetração, ejaculação, gemidos, muito ou pouco prazer e inúmeros outros “itens” que estabelecem e definem o tipo de pena. Questões de traição de esposa não eram tratadas pelo Tribunal do Santo Ofício, pois ao homem traído era dado o direito de fazer a devida justiça.

As famílias mais abastadas casavam seus filhos sob a bênção sacerdotal, com as assinaturas em documentos matrimoniais e celebração festiva. Já o concubinato, a poligamia e as uniões informais predominavam em todo o resto da colônia. As formas de convívio no Brasil quinhestista impossibilitavam uniões à moda cristã. A propósito, estas dificuldades eram sempre apontadas pelos jesuítas e encontram-se, presentes, em cartas redigidas pelos visitantes da igreja.

---

<sup>137</sup> Biblioteca Nacional de Évora *on-line*: arquivo histórico ultramarino -código1112- documentos do Brasil de 1548 -1606.

<sup>138</sup> Tanto a visita inquisitorial como a eclesiástica atende à finalidade da Companhia de Jesus. Contudo, os regulamentos para cada uma são diferentes.

### 3.9 A Presença dos Estrangeiros

Embora os livros<sup>139</sup> atuais da disciplina de História do ensino fundamental e médio em escolas brasileiras ressaltem a atuação dos portugueses como personagens principais no Brasil do XVI, a presença de holandeses, franceses e espanhóis figura episódios importantíssimos da História do Brasil contados, em sua maioria, apenas por cartas e relatos. Acreditamos que não é dada a devida importância a esses estrangeiros na formação inicial do Brasil, prevalecendo uma visão luso-excêntrica.

Alemães, franceses, espanhóis e holandeses por não serem adequadamente “agenciados”<sup>140</sup> por suas cortes; suas atuações, embora constantes, foram sempre isoladas; sendo assim, poucas foram registradas. Porém, observamos em alguns documentos<sup>141</sup> períodos de intensos e prolongados momentos de intercâmbio cultural entre povos indígenas e estrangeiros, caracterizando o início do tecido multicultural brasileiro.

Documentos revelam microcolônias francesas dentro de tribos indígenas, cujos nativos defendiam os franceses contra a aproximação dos portugueses, produzindo armas e abrindo caminhos para exploração.

É interessante destacar laços entre índios e franceses que ultrapassam a finalidade mercantil destacada na época. A convivência proporcionava um espaço multicultural em que o contato parece-nos natural, inexistindo imposição ou formas de aculturação.

---

<sup>139</sup> Foram pesquisados os livros *História do Brasil* de Gilberto Cotrim. Ed. Saraiva, 1999. *História do Brasil* de Luiz Koshiba. Ed. Atual, 1987. *História Geral* de Cláudio Vicentino. Ed. Scipione, 1999.

<sup>140</sup> O termo agenciados refere-se ao planejamento e investimento político financeiro em homens para o desenvolvimento do empreendimento colonizador.

<sup>141</sup> Em NIZZA, B. M. da S. *O Império Luso-Brasileiro 1500-1620*. Lisboa: Editora Estampa, 1992.

Os estrangeiros, também, integravam-se entre si. No relato<sup>142</sup> de Hans Staden, o alemão glorifica a braveza de um francês que o salvou do ataque dos índios Tupinambás.

As dificuldades de adaptabilidade eram várias: desde o idioma e alimentação até a locomoção pelas estradas, portanto, a necessidade de achegarem-se aos demais era uma situação concreta para os estrangeiros.

Ainda para o estrangeiro<sup>143</sup> era interessante casar-se com uma índia para compreender a língua indígena, em particular o tupi, além de aprender caminhos pela floresta e obter maior hospitalidade num lugar tão distante. Fazia parte do empreendimento português e estrangeiro lançar degredados pelas tribos para firmarem casamentos com índias obtendo com isto maior acesso ao povo indígena.

Os *touchements* eram degredados franceses<sup>144</sup> lançados a comunidades indígenas para aprender a língua dos gentios, observar os recursos naturais para exploração e reconhecimento de atalhos e estradas. No entanto, muitos deles viraram aliados<sup>145</sup> dos indígenas. De acordo com Adriana Lopez alguns franceses

depilavam o corpo, usavam grandes enfeites de pedra incrustados nos lábios e orelhas, pintavam-se com urucum e jenipapo e praticavam o canibalismo ritual, promoveram a mestiçagem em grande escala nos locais que se estabeleceram (LOPEZ, 2001, p.73).

Há aqueles que se lançaram por conta própria como náufragos e marinheiros franceses que fixaram residência em tribos indígenas, casando-se e constituindo família. Há os lançados às avessas, como no caso do filho do cacique da tribo dos Carijós que partiu, no início do século XVI, para França

---

<sup>142</sup> Hans Staden publicou, na Alemanha, em 1557 um livro intitulado, *Duas Viagens ao Brasil*, relatando sua viagem à colônia na segunda metade do século XVI.

<sup>143</sup> Assim como para o colono português.

<sup>144</sup> Os franceses que aportavam no Brasil eram, majoritariamente, da Normandia e Bretanha.

<sup>145</sup> Como dissemos, muitos casaram-se, tornaram-se amigos ou passaram a viver na mesma tribo.

com o navegador Paulmier de Gonneville<sup>146</sup> onde se casou e viveu por mais de cinquenta anos.

Os franceses não demonstraram aos índios a intenção de dominar ou colonizar suas terras e tampouco escravizá-los. A monarquia francesa não manifestou empenho ao empreendimento de colonização do território brasileiro. Cremos, que se houvesse um planejamento administrativo e militar, os franceses poderiam ter conquistado a colônia. Inclusive, segundo crônicas e relatos<sup>147</sup> de viajantes do século XVI, os franceses construíram uma excelente imagem entre os índios, por serem sábios no trato de negócios.

Em 1594, a embarcação de Jacques Riffault<sup>148</sup> naufragou fazendo-o permanecer por muitos anos no Maranhão criando alianças com os Tupinambás. Riffault avisou a rainha Maria de Médici que autorizou Daniel de La Touche<sup>149</sup> e o Almirante François de Rasilly, sob financiamento do banqueiro Nicolas de Harlay de Sancy, a realizarem uma expedição colonizadora na região do Maranhão.

Os franceses, antes desta expedição, travaram alianças e acordos com o principal da Aldeia, Japi-Açu que, temeroso com os enfrentamentos dos portugueses, aceitou a aliança entre as aldeias de Junipará, Morubichaba entre outras<sup>150</sup>.

De acordo com a aliança estabelecida, o chefe da tribo concordou que a rainha, copiando o modelo português, enviasse uma missão de padres capuchinos do convento de Paris para catequizar seus índios. Também foi acordado que deixassem de *comer*<sup>151</sup> prisioneiros de guerra.

---

<sup>146</sup> Descreveu sua viagem entre 1503 e 1505 por toda a costa do nordeste brasileiro no seu livro intitulado: *Campagne du navire l'Espoir de Honfleur*, publicado apenas em 1869.

<sup>147</sup> Especificamente os relatos dos pastores Jean de Léry "*Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*" (1578) e André Thevet "*Les singularitez de la France Antarctique*" (1557).

<sup>148</sup> Jacques Riffault foi um navegador francês que se instalou na região de São Luís no Maranhão e seu nome aparece em vários relatos de viagens.

<sup>149</sup> Capitão da marinha francesa, calvinista, de origem nobre, tinha influência e bom relacionamento com a rainha Maria de Médici.

<sup>150</sup> Calcula-se que havia mais de sessenta aldeias com quarenta mil índios naquela região.

<sup>151</sup> Prática antropofágica praticada por índios Tupinambás.

Entre 1555 e 1560, durante a fundação e fortificação da França Antártica, Nicolas Durand de Villegagnon<sup>152</sup> trouxe mais de quinze padres calvinistas, entre eles Jean de Léry, para catequização indígena, além do Cardeal de Lorena e mais de seiscentos calvinistas franceses como o governador de Paris Gaspard de Coligny.

Uma das questões relatadas, deste episódio, foi a exigência dos calvinistas em relação a um marinheiro francês (que já vivia no Brasil antes da chegada desta expedição) para que se casasse, religiosamente, com sua índia, companheira há anos. Por conta desta exigência, este *francês indianizado* planejou um ataque entre seu exército indígena e os franceses<sup>153</sup> que viviam em Villegagnon. Este fato demonstra a força da resistência e o poder dos índios em relação aos estrangeiros na colônia.

No final do século XVII, o corsário Jean-François Duclerc<sup>154</sup> aportou em Guaratiba<sup>155</sup> com mais de mil homens e dez navios, permanecendo por mais de um ano em tentativas frustradas de permanência fixa.

Os bretões e normandos, na segunda metade do século XVI, já haviam cartografado<sup>156</sup> a maior parte do litoral nordestino. Observamos esta entre inúmeras outras contribuições dos franceses na construção cultural brasileira no século XVI.

Considera-se relevante a história da conquista flamenga no Brasil após 1630, com a ocupação por mais de vinte e quatro anos da região de Pernambuco, tornando-se os holandeses, senhores de sete das quinze capitanias em que se dividia o Brasil no XVII.

---

<sup>152</sup> De origem nobre foi um cavaleiro da Ordem de Malta e diplomata, obteve vários títulos importantes como oficial da marinha francesa.

<sup>153</sup> Os franceses que viviam em Villegagnon contavam com mais de mil índios tamoios em sua defesa.

<sup>154</sup> Capitão da Marinha Francesa, cavaleiro da Ordem de São Luís e comandante de várias armadas contra as colônias portuguesas.

<sup>155</sup> Onde está localizado, atualmente, o Rio de Janeiro próximo a Barra da Tijuca.

<sup>156</sup> No século XVI, Theodore de Bry elaborou um mapa do litoral brasileiro, publicado por Johann Von Staden no livro *Voyages de Bry* em 1592.

No final do século XVI, os holandeses possuíam a mais avançada técnica industrial de produção de armas bélicas. A superioridade técnica também era demonstrada na administração de portos, em questões de armazenamento, estoque em navios de carga, no desenvolvimento de engenharia naval e em construção de embarcações. Interessante notar que, em alguns momentos da história, observam-se holandeses, na colônia, manuseando flechas ervadas e índios, armas holandesas.

As escoltas flamengas eram formadas por alemães, escoceses, suecos, inclusive franceses e espanhóis. É importante frisar que as nações podem ser inimigas<sup>157</sup>, mas os homens, em meio a guerra e interesses pessoais, lutam contra sua própria nação, agrupando-se e sendo aceitos, como no caso de espanhóis, em escoltas holandesas.

Em 1628, Maurício de Nassau trouxe em sua comitiva artistas<sup>158</sup>, cientistas, professores universitários<sup>159</sup> e promoveu em Pernambuco peças de teatro, construiu sinagogas, proibiu a derrubada de cajueiros já em extinção e trouxe inúmeros artistas plásticos holandeses para desenhar em tela as paisagens litorâneas do século XVII. Dentre eles, destacam-se Albert Eckhout, holandês, viveu no Brasil por sete anos entre 1637 e 1644. De acordo com Eduardo Bueno

Eckhout foi um pintor naturalista com excepcional domínio do desenho de modelos vivos, dono de um estilo altamente individual e detalhista, disposto a documentar tipos humanos, plantas e animais da colônia lusitana (BUENO, pág.94, 2006).

Frans Jansz Post colega e contemporâneo de Eckhout concretizou em seus quadros e gravuras o primeiro registro iconográfico de índios, matas e florestas do Brasil. Além deles, Zacharias Wagener produziu centenas de aquarelas e litogravuras dos animais brasileiros. Todos os artistas holandeses

---

<sup>157</sup> Como no caso da Espanha em relação à Holanda naquele período.

<sup>158</sup> Havia mais de quarenta artistas.

<sup>159</sup> Havia um planejamento, já em andamento, da construção de uma universidade em Recife no início do século XVII.

no Brasil possuíam residência confortável, alimentação e salário fixo garantidos por Nassau.

Maurício de Nassau solicitou aos cientistas que estudassem e catalogassem plantas e animais. Para esse trabalho selecionou Johann Benning, professor de ética e física da Universidade de Leiden; Elias Heckman, botânico; Constantim L' Emprereur, especialista em Talmud; e o médico Servaes Carpentier. Documentos<sup>160</sup> apontam que Padre Vieira, contemporâneo de Cardim, ao ler trechos destes relatos observou que certamente despertariam cobiça internacional.

George Marcgraf, naturalista, astrônomo, matemático, agrimensor e cartógrafo estudou o clima e classificou centenas de espécies da fauna e flora brasileira, publicando em 1648, em Leiden, juntamente com o médico Willem Piso a *Historia Naturalis Brasiliae*. Piso estudou as doenças tropicais e as ervas medicinais brasileiras.

Vale ressaltar que, a partir de 1580<sup>161</sup>, durante a União Ibérica, Filipe I de Portugal não interferiu, diretamente, na estrutura administrativa lusitana, deixando a alta nobreza portuguesa autônoma em relação ao controle das colônias<sup>162</sup>. Segundo Eduardo Bueno

De 1580 a 1615, o Brasil também se expandiria internamente: a Paraíba e o Maranhão foram conquistados, fundaram-se dezenas de povoados, abriram-se novas linhas de comércio, criaram-se novos cargos públicos, estabeleceu-se a ligação entre o Sul e a região do Prata (BUENO, 2006, p.85).

Importante salientar que a notícia da posse de Filipe II da Espanha como rei de Portugal demorou meses para chegar ao Brasil; outro fato é que a notícia não alterou o cotidiano de seus moradores. Mais uma vez salientamos que,

---

<sup>160</sup> Em RECHEGG, A. S. V. *Viagem as missões e trabalhos apostólicos*. Editora Itatiaia: Belo Horizonte, 1980.

<sup>161</sup> Três anos antes da chegada da expedição de Fernão Cardim.

<sup>162</sup> O rei espanhol D.Filipe IV nomeou o Marques de Montalvão, português, para ser vice-rei no Brasil em 1640.

embora fosse uma colônia, estas terras tinham vida própria e certa autonomia. As relações entre metrópole e colônia se davam em âmbito político e administrativo, os valores sociais emergiam do próprio espaço colonial.

Sobre os ingleses no Brasil do período *cardiano*, cabe citar a passagem de Thomas Cavendish, comandante experiente, que navegou diversas vezes a Santa Catarina para realização de comércio ilícito, esteve por meses com sua comitiva em Ilhabela, organizando emboscadas nas Vilas de Santos e São Vicente, saqueando e destruindo engenhos de cana de açúcar.

Em 1530, William Hawkins e John Hawkins<sup>163</sup> após várias viagens ao litoral brasileiro e extenso convívio entre índios, convidaram<sup>164</sup> um cacique e vários índios para viverem na Inglaterra e excursionarem na pirataria inglesa pelo Brasil e Guiné.

Robert Withrington e Christopher Lister em grande comitiva atacaram Salvador sendo vencidos pelos índios. Com isto, dispersaram-se no Recôncavo Baiano, sendo que alguns tripulantes ingleses não partiram, fixando residência. Em 1595, James Lancaster<sup>165</sup>, diretor da Companhia das Índias Ocidentais, esteve em Recife em um navio holandês, fixando residência em um vilarejo próximo ao litoral e comandando comércio de cargas ilegais no porto.

A ocupação e permanência dos espanhóis, no Brasil do XVI, foram mais tímidas. Sendo assim, cabe-nos ressaltar apenas um episódio relevante da história dos espanhóis na colônia como ilustração neste trabalho.

Os espanhóis formaram exércitos hispano-guaranis no sul do Brasil para destruição da colônia do Sacramento<sup>166</sup>. Em 1641, com a restauração portuguesa, havia centenas de espanhóis vivendo há mais de trinta anos no Brasil, principalmente, na capitania de São Paulo, como, por exemplo, o ex

---

<sup>163</sup> Comandantes ingleses que se destacaram em várias armadas ultramarinas.

<sup>164</sup> Sob autorização do rei D. Henrique VIII.

<sup>165</sup> Arquivo Histórico Geográfico do Brasil.

<sup>166</sup> Trata-se de uma expedição portuguesa fixada, em 1679, próximo a Buenos Aires com a finalidade de estender as fronteiras.

governador do Rio de Janeiro, Salvador Correia de Sá, de origem nobre, filho de mãe espanhola e casado, no Brasil, com uma castelhana.

Muitos estrangeiros que viviam na colônia tingiam seus corpos e rostos com grãos de urucum<sup>167</sup>, outros com o fruto do Jenipapo<sup>168</sup>, utilizavam brincos de madeira, cocares, apliques plumários na cabeça e pescoço, depilavam-se e andavam nus. Esta adaptação por parte dos europeus podia ser por aceitação a nova cultura<sup>169</sup>, para enganar os próprios índios ou para guerrear com eles.

Creemos que não se pode pensar no empreendimento colonizador estrangeiro no Brasil quinhentista apenas como tentativa isolada e frustrada de colonização, pois cada evento ilustrado neste capítulo demonstrou participações que configuraram e moldaram, de certa forma, o cenário social daquele período.

Neste sentido, sabe-se que a arquitetura da história tradicional da colonização portuguesa no Brasil é formada por três pilares: colono português, índio e jesuíta. No entanto, como foi mostrado, houve outros sustentáculos nesta formação que alteraram com marcas e mesclas a construção e estruturação da identidade cultural da colônia, a partir da segunda metade do século XVI.

### 3.9.1 As Capitânicas

O sistema político-administrativo português implantou em 1534 o modelo de capitânicas no litoral brasileiro. Cerca de cinco mil quilômetros da costa foram divididos em quinze capitânicas. Cardim passou por quase todas, juntamente com o padre visitador Cristovão de Gouveia, descrevendo, à moda *cardianiana*, suas particularidades.

---

<sup>167</sup> Um tipo de cera natural vermelha que adere com facilidade à pele do corpo humano, usada pelos Tupiniquins do Sul da Bahia.

<sup>168</sup> Tinta de cor preta utilizada pelos Tupinambás para identificação ou apenas para adereço.

<sup>169</sup> Quando se casavam com índias, constituíam família e estabeleciam-se na própria tribo.

Após quinze anos de implantação, apenas a capitania de Pernambuco cumpria a exigência do regimento estabelecido por D. João III, rei de Portugal. As outras encontravam-se destruídas por estrangeiros ou em poder de chefes de tribos indígenas.

Vale ressaltar um episódio ocorrido na Capitania da Bahia sobre Diogo Álvares, português, conhecido como Caramuru, que vivia<sup>170</sup> há mais de quatro décadas na Bahia antes dos primeiros colonizadores chegarem. Sendo chefe de um imenso exército de Tupinambás, Caramuru destruiu a Capitania e autorizou que os índios comessem<sup>171</sup> o donatário, Francisco Pereira Coutinho, fidalgo da Casa Real e filho do Alcaide-Mor da cidade de Santarém em Portugal.

Em fins de 1545, os portugueses se encontravam encurralados no exíguo espaço entre o mar e a muralha que protegia a vila. Eram cem colonos cercados de mil Tupinambás. A vila foi tomada pelos indígenas destruindo a torre da igreja, casas e armazéns (BUENO, 2006, pág.28).

Além do donatário, o espanhol Afonso de Torres e o fidalgo João de Velosa<sup>172</sup> que ergueram engenhos de açúcar no interior do Recôncavo e tentaram escravizar índios, também, foram capturados e mortos.

Paraguaçu, índia Tupinambá e esposa de Diogo Álvares, que vivia desde criança na região onde estava instalada a Capitania da Bahia, afirmou<sup>173</sup> já ter sido batizada quando criança e possuir um oratório em sua oca, por orientação de um padre que, anos antes da chegada dos colonizadores, passara por sua aldeia.

Já na Capitania de Porto Seguro, o donatário Pero do Campo Tourinho, foi preso pelos próprios colonos que viviam amigavelmente com os índios.

---

<sup>170</sup> Nada se sabe ao certo sobre a chegada de Caramuru ao Brasil.

<sup>171</sup> Refere-se à antropofagia como experiência cultural indígena.

<sup>172</sup> Afonso de Torres e João de Velosa eram de famílias nobres e investiram na escravização de índios em seus engenhos.

<sup>173</sup> Em PORCHAT, E. *Informações históricas do Brasil no século de sua fundação*. São Paulo: Ed. Iluminuras, 1956.

Tanto estes como aqueles possuíam plena independência dentro da capitania e ignoravam o poder do donatário.

Nesta capitania, citamos o caso de João Bezerra que se vestia com uma batina e passava por jesuíta, ministrando batismos, apresentando alvarás falsos vindos de Portugal com pseudo assinaturas e autorizações de D. João III.

Em 1547, o falso jesuíta participou, como padre inquisidor, do julgamento do ex Chefe da Capitania de Porto Seguro, por apresentar comportamentos anticlericais<sup>174</sup>. O tribunal inquisitorial foi instalado pelo padre francês Bernard de Aurejac, representante autorizado pelo Tribunal do Santo Ofício. O chefe da Capitania foi condenado pelo júri e, posteriormente, preso em Portugal.

Da mesma forma, a Capitania de Ilhéus era constantemente ameaçada e atacada pelos índios Aimorés que, de acordo com registros<sup>175</sup>, já haviam destruído mais de oito engenhos e expulsado mais de quatrocentos portugueses.

Um problema apontado por Pero Borges, Ouvidor-Geral, é que a Capitania de Ilhéus tornara-se um núcleo escravagista ilegal de índios Carijós<sup>176</sup>. Por volta de 1543, havia um castelhano chamado Henrique Luís de Espina<sup>177</sup>, que era um líder escravagista na região de Ilhéus e responsável por inúmeras arruaças, tendo sido preso pelo chefe da Capitania.

Em 1550, próximo à Capitania de Ilhéus, o jesuíta espanhol Azpicuelta Navarro, padre da Companhia de Jesus, encontrou em um vilarejo colonos que falavam, perfeitamente, a língua tupi e viviam há mais de sessenta anos entre

---

<sup>174</sup> De acordo com o Tribunal do Santo Ofício, comportamento anticlerical caracteriza-se pela prática de heresias e blasfêmias contra a Santa Madre Igreja.

<sup>175</sup> Em QUEVEDO, J. Durante as missões jesuíticas. São Paulo. FTD, 1988.

<sup>176</sup> Os índios Carijós eram afeitos ao trabalho agrícola, receptivos com os estrangeiros e não praticavam antropofagia, considerada a tribo de mais fácil trato entre todas as nações indígenas.

<sup>177</sup> Comentários e exemplos podem ser encontrados em MALHEIROS, D. C. *História da colonização portuguesa do Brasil*. Vol.III. Litografia Nacional, 1923.

os índios<sup>178</sup>. O jesuíta aponta em sua carta<sup>179</sup> que havia um colono que transcrevia, a sua maneira, a língua dos índios e realizava tentativas de tradução do *Novo* e do *Velho Testamento*.

A Capitania de São Tomé<sup>180</sup> foi devastada pelos índios Goitacás,<sup>181</sup> tendo que o donatário Pero de Góis e os colonos sobreviventes refugiarem-se na vila de Santos no litoral de São Paulo.

A Capitania de São Vicente, por estar em um ponto estratégico, era repleta de estrangeiros que tentavam tomar o poder, como foi o caso dos membros da família Adorno<sup>182</sup>, fugidos da cidade de Gênova; dos alemães Heliodor Hesse e Pedro Rosël; do inglês John Whithall; do holandês Johann van Hieslt<sup>183</sup> e vários espanhóis fugidos de Buenos Aires.

Para controle destes conflitos<sup>184</sup>, foi instalado o Governo-Geral e nomeado como primeiro ouvidor geral do Brasil, Pero Borges, com autoridade para inspecionar ou tomar as terras dos chefes das capitanias; decretar pena de morte e, ainda dirigir-se por carta, diretamente, ao rei de Portugal. Assim como, a primeira autoridade do Brasil<sup>185</sup>, Pero Borges, também, estava implicado na justiça portuguesa por ter desviado dinheiro em sua função de corregedor em Portugal.

O aparelho judiciário concebia que fidalgos, escudeiros, magistrados e escrivães eram *gente limpa e honrada*, portanto livres de açoites e condenação à morte, sendo condenados por raras exceções. No entanto, índios, negros, degredados, judeus, efeminados e contrabandistas não tinham privilégios jurídicos, eram sujeitos à execução em público e a pena vil. O sistema judiciário

---

<sup>178</sup> O jesuíta relata que viviam em pecado mortal.

<sup>179</sup> Em NAVARRO, A. *Cartas avulsas 1560*. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1988.

<sup>180</sup> Onde está localizado atualmente o Rio de Janeiro.

<sup>181</sup> Tribo indígena extinta na segunda metade do século XVII, habitava o litoral do Rio de Janeiro e Espírito Santo. Embora o nome seja similar, os Goitacás não devem ser confundidos com os Goitacazes.

<sup>182</sup> De origem fidalga foram integrantes da armada de Martin Afonso entre 1530 e 32.

<sup>183</sup> Heliodor Hesse, Pedro Rosël, John Whithall, Johann van Hieslt eram considerados aventureiros, participavam de armadas e fixaram residência na colônia.

<sup>184</sup> Para garantir a defesa da terra, cobrança de impostos e aplicação da justiça.

<sup>185</sup> Tomé de Souza.

revela a desigualdade social e a mentalidade da época. O preconceito já é algo natural na colônia inclusive com apoio da lei.

Além da implantação do sistema judiciário, autorizada pelo rei D. João III, no Brasil colonial, foi nomeado como provedor-mor da Fazenda Antonio Cardoso de Barros e como tesoureiro das rendas Gonçalo Ferreira, ambos apresentando problemas disciplinares no sistema judiciário de Portugal.

Haviam sido nomeados vários escrivães, contadores, almoxarifes, tabeliães, meirinhos, carpinteiros e pedreiros, resultando em um acúmulo de funcionários ociosos em supostas atividades na colônia. Pero Borges em carta<sup>186</sup> ao rei D. João III relata: “Neste vilarejo tão pequeno há vários escrivães da provedoria da fazenda, inúmeros servidores da justiça”.

Além deste corpo administrativo, vieram na expedição de Tomé de Souza inúmeros fidalgos falidos<sup>187</sup> a tentar refazer a vida no Brasil, vários degredados, órfãos, estrangeiros desempregados, prisioneiros<sup>188</sup> e delinquentes que viviam na zona portuária.

Os soldados que vieram com o primeiro governador-geral não tinham técnica nem traquejo para lidar com guerras. De acordo com o relato do viajante francês Pyrard de Laval<sup>189</sup>, os soldados portugueses não tinham o preparo para lidar com guerras indígenas. Cartas<sup>190</sup> de Pero Góis, capitão-mor da costa do Brasil, já afirmavam a ineficiência dos soldados portugueses em relação aos índios e relatavam que nunca haviam enfrentado uma guerra em alto mar.

---

<sup>186</sup> Em MALHEIROS, D. C. *História da colonização portuguesa do Brasil*. Vol.III. Litografia Nacional, 1923.

<sup>187</sup> Em CALMON, P. *História da fundação da Bahia*. Salvador, 1949.

<sup>188</sup> Thimoty Coates afirma que esses prisioneiros poderiam ser judeus que estavam detidos por causa da inquisição. Em *Degredados e órfãos: colonização dirigida pela coroa no império português, 1550-1755*. Lisboa, 1998.

<sup>189</sup> Navegador francês, esteve no Brasil na segunda metade do XVI, escreveu *The Voyage of François Pyrard of Laval to the East Indies, the Maldives, the Moluccas, and Brazil*. Editado em Paris, 1619.

<sup>190</sup> Em MALHEIROS, D. C. *História da colonização portuguesa do Brasil*. Vol.III. Litografia Nacional, 1923.

A construção da primeira capital brasileira<sup>191</sup> foi erguida por portugueses e índios. Houve, para isto, um intenso entrosamento para o intercâmbio sobre os tipos e técnicas de manuseios de materiais. Os portugueses usavam, na Europa, a pedra e o cimento; os índios, na colônia, o barro e a madeira. A troca de conhecimento influenciou tanto as técnicas de construção indígena como a europeia.

### 3.9.2 Notas informativas sobre as Cartas de Fernão Cardim

Nesta pesquisa, conforme dissemos anteriormente, trabalhamos com a primeira publicação das cartas realizada por Francisco Adolfo Varnhagen, em Lisboa no ano de 1847, sob o título de *Narrativa epistolar de uma viagem e missão jesuítica desde 1583 ao de 1590, indo por Visitador o P. Christovam de Gouvea. Escripita por duas cartas ao P. Provincial em Portugal*. A Oxford University disponibilizou uma versão digitalizada e fiel desta publicação em 09 de maio de 2007<sup>192</sup>.

A primeira carta conta com cento e onze páginas (da 1 a 111) e a segunda com apenas doze (da 111 a 123). A primeira foi finalizada em 16 de outubro de 1585 no Colégio da Bahia e a segunda, em 1 de maio de 1590 no mesmo local. O final de uma carta e o início da outra encontram-se na mesma página separadas pela palavra prossegue.

Em ambas, constatamos a presença de elementos míticos; na primeira, o jesuíta detalha minuciosamente<sup>193</sup> a perfeição do Novo Mundo ao acompanhar o Padre Visitador Cristovão de Gouveia pelas Capitânicas Hereditárias no Brasil Colônia. Fernão Cardim ressalta a hospitalidade dos índios e colonos, destaca a diversidade de alimentos e exalta constantemente a beleza dos bosques, rios e fontes. O padre acentua positivamente os trabalhos dos jesuítas pelas Capitânicas Hereditárias, demonstrando os

---

<sup>191</sup> A cidade de Salvador na Bahia foi a primeira capital brasileira.

<sup>192</sup> [http://books.google.com.br/books/about/narrativa\\_epistolar\\_de\\_uma\\_viagem\\_e\\_miss.html](http://books.google.com.br/books/about/narrativa_epistolar_de_uma_viagem_e_miss.html).

<sup>193</sup> Na Europa da segunda metade do século XVI, o excesso de adjetivos é uma forma de legitimar ou justificar um relato.

excelentes resultados obtidos por meio dos batismos e atividades catequéticas desenvolvidas, principalmente, com os índios.

Já na segunda carta, bem menor, Cardim enfatiza um sequestro ocorrido em alto mar com padres visitantes em setembro de 1589. De acordo com o relato, o jesuíta Francisco Soares e o irmão Barnabé Tello entre outros membros da Companhia de Jesus permaneceram nove dias sequestrados por franceses quando retornavam de Pernambuco a Portugal. Cardim descreve, na carta, a atrocidade dos piratas e a credulidade dos jesuítas e ressalta, consternado, que os piratas jogaram papéis confidenciais da Companhia de Jesus ao mar.

Tanto uma quanto outra contemplam um retrato social do Brasil Colônia da segunda metade do século XVI e estão circunscritas na Literatura de Viagens ou Relato de Viagens dos “primeiros” visitantes do Brasil.

## **Análise dos Elementos Míticos Judaico-Cristãos nas Cartas de Fernão Cardim**

### **4.1 Introdução**

Neste capítulo, analisaremos o processo de mitificação na escrita *cardianiana* que dá sentido às cartas e que, indubitavelmente, cria um tipo particular de linguagem.

É importante frisar que os exemplos utilizados para análise estão escritos na íntegra e que, muitas vezes, não se encontram dentro de uma clara organização frasal para o leitor do século XXI. Algumas letras e palavras não estão nítidas, portanto, elaboramos notas de rodapé com inferências para esclarecer a falta de legibilidade.

Para nossa organização, a análise dos elementos míticos será topicalizada<sup>194</sup>, de forma que serão abordados os seguintes temas: Paraíso Terreal, Abundância, Fertilidade; Ramos de Palmeiras, Território; Cruz; Fontes; Templo; Barro Branco; Cal e Pedra; Novo Messias; e Batismo.

### **4.2 Elemento Mítico: Paraíso Terreal, Abundância e Fertilidade.**

O Paraíso Terrestre Cristão é, comumente, referendado, em alguns escritos do século XV e XVI<sup>195</sup>, por meio de paisagens edênicas compostas por bosques luzentes, campos floridos, árvores frutíferas, fontes da Água da Vida e rios por onde correm leite e mel.

A busca por este cenário celestial, em particular na Idade Média e início da Moderna, legitima-se pela forma do homem conceber sua própria existência

---

<sup>194</sup> O critério de apresentação foi determinado pela recorrência com que estes elementos aparecem nas cartas.

<sup>195</sup> Cartas, diários e relatos de viagens inseridos nos discursos das descobertas, durante a expansão marítima europeia dos séculos XV e XVI.

terrena e transcendental. Ademais, seus pensamentos e sentimentos são constituídos por uma religiosidade que o deixa temerosamente<sup>196</sup> cego diante de um Deus que lhe é apresentado pelo Cristianismo.

O medo dos castigos provisórios no Purgatório ou eternos no Inferno permeia, aflitivamente<sup>197</sup>, seu imaginário, sua percepção e atitude. Para Girard (2005, p.162) “o temor do Purgatório e do Inferno sempre foi o combustível por excelência para alimentar e reavivar a chama do senso moral”. Ainda segundo o estudioso:

[...] o fogo do Purgatório não se reduz a um simples sofrimento do homem que, antes de ser iluminado, subitamente toma consciência das lacunas da vida; o fogo do Purgatório simboliza a mais horrível angústia de um vazio total de sentido e de um fracasso irremediável (GIRARD, 2005, p.163).

Toda religião prega e reforça a proposição de que o ser humano foi apartado de Deus, rompendo-se a unidade com o Ser Superior. Também, se prega que somente por um processo de doutrinação ou evangelização é possível interligar-se, novamente, ao Ser Supremo.

Seja a culpa judaico-cristã pelo pecado de Adão e Eva no Jardim, seja a nostalgia taoísta do tempo em que o Caminho do Céu ainda não fora corrompido pelos caminhos do homem, seja a tristeza dos africanos vendo os animais traídos pela humanidade, em toda a parte, na religião e no mito, há um reconhecimento de que nos afastamos de um estado original de sábia inocência e só poderemos voltar a ele através da resolução de alguma profunda discórdia interna (HEINBERG, 1991, p.100).

A mentalidade de mundo do homem do fim da Idade Média e início da Moderna convergia, principalmente, para a concepção de dois universos: o Céu

---

<sup>196</sup> Este termo não se refere a um medo conhecido ou já experienciado, mas a um presentimento de um temor desconhecido. Segundo Otto (2011), é do inesperado e do misterioso que se reporta este termo.

<sup>197</sup> Compartilhamos esta opinião com o historiador Jacques Le Goff. Mais informações sobre o assunto em: LE GOFF, J. *O nascimento do purgatório*. Lisboa: Editorial Estampa, 1993.

e o Inferno. A propósito, a Igreja apresenta uma visão dual de mundo: bem *versus* mal, vida *versus* morte.

Seja qual for o contexto histórico em que se encontra, o homo religiosus sempre acredita que existe uma realidade absoluta, o sagrado, que transcende este mundo, que aqui se manifesta santificando-o e tornando-o real. Crê, além disto, que a vida tem uma origem sagrada e que a existência humana atualiza todas as suas potencialidades à medida que é religiosa, ou seja, participa da realidade (ELIADE, 2010, p.164).

O imaginário do homem<sup>198</sup>, no fim do século XV, partilhava a ideia de que o extranatural, o demoníaco, adquiria vida durante a noite, em uma floresta escura, sombria e tenebrosa ou no decorrer de uma tempestade avassaladora. Aqui, cabe-nos ilustrar um trecho, das cartas de Fernão Cardim, que resgata este potencial semântico: a questão do temor da noite e da tempestade durante sua viagem<sup>199</sup> de Portugal ao Brasil:

1- [...] Passados dez dias nos fizemos á vella aos 24 de Março, véspera de N. Senhora da Annuniação, e com tal guia e estrela do mar cursando as brizas, que são os Nordeste geraes daquella paragem, nem tomando o Cabo Verde, em breve nos achamos em 4 gráus da equinocial, aonde por cinco ou seis dias tivemos grandes calmarias, trovoadas e chuveiros tão excessivos e medonhos e tão fortes ventos que era cousa d'espanto e no meio do dia ficávamos n'uma noite escura [...] pág.4.

Depreendemos do processo criativo *cardiano* o uso de expressões como excessivos, medonhos, d'espanto e noite escura para reconstituição da cena no exemplo 1, permitindo que se reconheça a natureza como potência implacável e ameaçadora.

2- [...] gastamos na viagem trinta e dous dias e quis-nos Nosso Senhor mortificar e dar a entender quam trabalhosa era a navegação desta

---

<sup>198</sup> GUREVITCH, A. *As categorias da cultura medieval*. Lisboa: Caminho, 1990.

<sup>199</sup> Viagem, neste trabalho, tem o sentido de peregrinação.

costa, porque até então todas as viagens que o padre visitador fez foram mui bem assombrosas e mar bonança, mas esta como era a derradeira<sup>200</sup>, foi a tal tão contrários os ventos e taes as tempestades, que vindo embocar na Bahia e estando a vista de terra, nos deu tão forte tempo que estivemos perdidos; uma noite com o navio meio alagado e o traquete desaparelhado e nós confessados, nos aparelhamos para morrer e se daquella fossemos, la hia a maior parte da província, não em número, mais em qualidade [...] pág.110.

Em uma sociedade sacralizada, os temores pautam-se na frágil condição humana, impotente para superar situações desafiadoras. Esta especificidade é expressa por meio de um discurso eminentemente plástico e imagético. O olhar pictórico projetado, no exemplo 2, por Fernão Cardim proporciona, novamente, a transfiguração mítica pela natureza que não é regida por si mesma, mas por um Deus que a utiliza para o ensino. Ressalta-se, portanto, a supremacia divina ao afirmar que *quis-nos Nosso Senhor mortificar e dar a entender quam trabalhosa era a navegação*. Tem-se, aqui, um exemplo de modelaridade mítica; humano versus sobre-humano. O mito vivido como experiência íntima não tem, necessariamente, um significado, mas um sentido. Algumas expressões similares a dos exemplos 1 e 2 se encontram em escrituras sagradas para contrapor o que está sob o domínio da Luz e da Treva: a) E esta é a mensagem que Dele ouvimos e vos anunciamos que Deus é luz e não há Nele trevas nenhuma (João 1:5); b) Porque eis que as trevas cobriram a terra e a escuridão, os povos; mas sobre ti o Senhor virá surgindo e a sua glória se verá sobre ti (Isaías 60).

Com base nisso, reiteramos, com Eliade (2010) que um homem, pertencente a uma sociedade sacralizada, almeja evadir-se do Caos ao sentir a necessidade de uma abertura para o Cosmo; a natureza representa a abertura, um canal para a transcendência. Para o homo religiosus, a natureza representa a criação, a santidade e a obra perfeita de Deus, caracterizando o Paraíso.

---

<sup>200</sup> Refere-se à última viagem, por mar, realizada por Fernão Cardim e Cristovão de Gouveia para visitação das capit nias no Brasil.

Nos relatos do final da Idade Média e início da Moderna,<sup>201</sup> o Céu compreendia seres celestiais, lagos com águas cristalinas, pássaros com asas coloridas, vinhas, rios caudais, aroeiras muito altas, fartura e abundância de alimentos. Em 1549, Nóbrega,<sup>202</sup> seguindo a tendência da época, exalta a natureza: “É muito sã e de bons ares, [...] adoecem muito poucos e esses que adoecem logo saram. É terra muito fresca [...] tem muitas frutas de diversas maneiras [...] os montes parecem formosos jardins [...]”. Analisemos alguns trechos da escrita *cardianiana* que no final do século XVI trazem o mesmo processo de textualização:

- 3- Esta capitania [...] é muito sadia, de muitos bons ares e água [...] tem dias ferrosissimos tão aprazíveis e salutiferos que parece estão os corpos bebendo vida [...] pág. 93.
- 4- [...] por um grande e ferroso rio cheio de uns pássaros vermelhos que chamam Guará, dos ferrosos desta terra, [...] nascem estes passaros pretos [...] ficam vermelhos e nesta ferrosissima cor permanecem [...] pág. 99.
- 5- Aquele dia formos dormir juntos a um rio de água doce [...] pág.100.
- 6- A cidade<sup>203</sup> está situada em um monte de boa vista para o mar e dentro da barra, tem uma bahia que bem parece que a pintou o supremo pintor e architecto do mundo Deos nosso Senhor<sup>204</sup> e assim é cousa ferrosissima [...] nem chega a vista do Mondego e Tejo [...] terá 20 leguas em roda cheia pelo meio de muitas ilhas frescas de grandes arvoredores [...] pág. 95.

---

<sup>201</sup>Comentários e exemplos podem ser encontrados na obra: LE GOFF, J. *O imaginário medieval*. Lisboa: Editora Estampa, 1994.

<sup>202</sup> Nóbrega, P. Manuel da. *Cartas do Brasil e mais escritos*. Lisboa, S.I, 1953, p.47.

<sup>203</sup> Rio de Janeiro.

<sup>204</sup>Grifos nossos.

7- [...] Ao dia seguinte fomos a aldea de S. João, dahi meia légua por água por um rio acima mui fresco e gracioso de tantos bosques e arvoredos que se não via a terra e escassamente o Ceo [...] pág.83.

Nos exemplos de 3 a 7, tem-se o divino figurativizado na natureza; o modo de descrever apequena os homens e remete a natureza à dimensão de um símbolo cósmico, a um princípio organizador. O ato de contemplar a natureza é um rito de passagem, tornando-se um ponto de intersecção entre o Céu e a Terra. De acordo com Eliade (2010, p.127), “a contemplação estética da natureza conserva um prestígio religioso”. Daí, portanto, que as paisagens tornam-se, sumamente, valorizadas e mitificadas.

Na descrição *cardianiana*, de uma forma geral, observa-se uma escrita ansiosa, entusiástica em relação à ênfase em enaltecer e detalhar elementos que compõem a paisagem do Brasil. Seu modo de descrever é de cunho emotivista, caracterizando formas de imaginação humana e fantasia criativa<sup>205</sup>. Para o escritor romeno (2010), todo fenômeno é suscetível de ser transfigurado e representado num outro plano, o trans-humano.

Seu modo de se expressar passa uma familiaridade com as novelas de cavalaria, gênero que circulava nos séculos XV e XVI e se caracterizava, não exclusivamente, pelo que se contava, mas pelo modo como a narração era conduzida.

Tomemos como exemplo a novela Clarimundo<sup>206</sup>, cuja narratividade realiza-se por meio de um texto simbólico, ou seja, pela elaboração de uma pintura metafórica de combates e vitórias humanas, servindo de pórtico imaginário à verdadeira pintura do triunfo dos portugueses na Ásia.

---

<sup>205</sup> Os termos imaginação humana e fantasia criativa referem-se a uma criação individual, não reconhecida, esteticamente, por uma sociedade ou pertencente a uma corrente artística, mas única, isolada e particular. Mais informações em MIELIETINSKI, E. M. *A poética do mito*. Trad. Paulo Bezerra. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.

<sup>206</sup> Romance de Cavalaria português escrita por João de Barros e publicada em Coimbra no início do século XVI.

O processo de textualização *cardianiano* é uma experiência puramente estética: pictórica e imagética: suas palavras têm som, cor e sabor. Dito de outra forma, o signo mítico caracteriza-se como sendo verbo-visual, pois tem a capacidade de revelar um mundo pleno de sentido. A interação com o texto de Cardim dá-se de forma simbólica e sensível ao imaginário.

Para o homem religioso a natureza nunca é exclusivamente natural. A experiência da natureza radicalmente (des)sacralizada é uma descoberta recente, acessível apenas a uma minoria das sociedades modernas, sobretudo aos homens de ciência. Para o resto das pessoas, a natureza apresenta ainda um encanto, um mistério, uma majestade, onde se podem decifrar os traços dos antigos valores religiosos (ELIADE, 2010, p.126).

A ênfase em enaltecer a abundância e a fertilidade da terra contrasta com o período social europeu do século XVI, caracterizado pela escassez de alimentos, guerras, misérias, enfermidades e epidemias; estas especificidades, no contexto religioso, caracterizam um espaço profano. As paisagens enaltecidas nas cartas ganham um investimento semântico e tornam-se mitificadas por, também, oporem-se aos vários contextos sociais e políticos bíblicos: a) Miséria sobre miséria virá, e se levantará rumor sobre rumor; então buscarão do profeta uma visão, mas do sacerdote perecerá a lei e dos anciãos o conselho (Ezequiel 7:26); b) E havia fome naquela terra e desceu Abrão ao Egito para peregrinar ali, porquanto a fome era grande na terra (Gênesis 12:10); c) E começaram a vir os sete anos de fome, como José tinha dito e havia fome em todas as terras (Gênesis 41:54).

Cabe-nos ressaltar que as frutas, verduras, legumes, carnes e pescados descritos nas cartas de Fernão Cardim não devem ser entendidos, na perspectiva deste trabalho, como fonte de alimentação humana, mas espiritual. Os alimentos integram e compõem o quadro de Criação de Deus:

8- [...] Folgara saber descrever a formosura de toda esta Bahia, e recôncavo, as enseadas e esteiros que o mar bota três, quatro léguas pela terra dentro, os muito frescos e grandes rios caudaes

que a terra deita ao mar, todos cheios de muita fartura de pescados, lagostins, polvos, ostras de muitas castas, carangueijos e outros mariscos; sempre fizemos caminho por mar em um barco da casa bem equipado e quase não ficou rio nem esteiro que não víssemos, com as mais e maiores fazendas e engenhos que são muito para ver [...] pág. 51.

9- [...] A tarde fomos merendar á horta, que tem muito grande e dentro della um jardim fechado com muitaservas cheirosas e duas ruas de pilares de tijolos com parreiras, e uma fructa que chamam maracujá, sadia, gostosa, e refresca muito o sangue em tempo de calma; tem ponta d'azedo: é fructa estimada. Tem um grande romeiral de que colhem carros de romaãs, figueiras de Portugal, e outras fructas da terra. E tantos melões, que ha esgota-los, com muitos pepinos e outras boas commodidades. Também tem um poço, fonte e tanque, ainda que não é necessário para as laranjeiras, porque o céu as rega: o jardim é o melhor e mais alegre que vi no Brazil [...] pág.65.

10-[...] tornando á viagem, partimos da aldea do Espirito Sancto para a de Sancto Antonio, passamos alguns rios caudaes em jangadas, fomos jantar em uma fazenda do collegio, onde um irmão além d'outras muitas cousas tinha muito leite, requeijões, e natas [...]. Comemos debaixo de um cajueiro muito fresco, carregados de acajus que são como pêros repinaldos ou camoezes, são uns amarelos, outros vermelhos, tem sua castanha no olho, que nasce primeiro que o pero, da qual procede o pero; é fructa gostosa, boa para tempo de calma, e toda se desfaz em sumo, o qual põe nodoas em roupa de linho ou algodão que nunca se tira. Das castanhas se faz maçapães e outras cousas doces, como de almendoas [...]. A arvore é fresca, parece-se com os castanheiros, perde folha de todo, cousa rara no Brazil, porque todo o anno as arvores estão verdes e frescas como as de Portugal na primavera [...] pág. 42.

11-[...] Foi o padre mui frequentemente visitado do Sr. bispo, ouvidor geral e outros principaes da terra e lhe mandaram vitellas, porcos, perús, gallinhas e outras cousas, como conservas etc.; pessoa houve que da primeira vez mandou passante de dez cruzados em carnes farinhas de trigo, um quarto de vinho, etc.; e não contente com isto o levaram as suas fazendas<sup>207</sup> algumas vezes que são maiores e mais ricas que as da Bahia; e nestas lhe fizeram grandes honras e gasalhados com grandes gastos que não saberei contar; porque deixando á parte os grandes banquetes de extraordinarias iguarias, o agasalhavam em leitos de damasco cramesim, franjados de ouro e ricas colchas da India; mas o padre usava da sua rede como costumava [...] pág.66.

12- [...] no jantar se gastou uma vaca, alguns porcos mansos, e do mato, com outras caças, muitos legumes, fructas, e vinhos feitos de várias fructas a seu modo. Em quanto comiam, lhe tangiam tambores e gaitas. A festa para elles<sup>208</sup> foi grande, pelo que determinaram á tarde alegrar o padre, jogando as laranjadas, fazendo motins e serviços de guerra a seu modo e a portugueza, quando estes fazem estes motins, andam muito juntos em um corpo como em magote com seus arcos na mão e molhos de frechas levantados para cima; alguns se pintam e empenam de varias cores [...] pág.34.

13-[...] pelo navio<sup>209</sup> ser de casa e andarmos bem acomodados, sempre fomos no mar providos do necessario, assim na saúde como enfermidades, tão bem como em casa. E nestes dias o fomos de vários pescados com que todo o dia se fartava no navio; algumas vezes híamos gastar as tardes com boa musica e praticas espirituaes, sobre um fresco rio a vista do mar; e pelo lugar ser solitário causava não pequena devoção: de quando em quando pescávamos para aliviar as moléstias que comsigo traz uma arribada.

---

<sup>207</sup> Estas fazendas localizam-se em Pernambuco.

<sup>208</sup> Refere-se aos índios da Aldeia do Espírito Santo.

<sup>209</sup> Este navio ia da Bahia a Pernambuco, devido aos ventos contrários parou em Morro de São Paulo, Barra de Tinharê, apenas doze léguas da Bahia.

Aqui nos visitou um padre nosso que residia no Camamû<sup>210</sup>, com um bom resfresco de uma vitella, porco, galinhas, patos e outras aves e fructas com muita caridade [...] pág. 63/64.

14-[...] os nossos tem aqui<sup>211</sup> casa, onde residem de ordinário seis: tem quatro cubículos de sobrado bem accomodados, igreja e officinas: está situada em lugar alto sobre o mar: tem sua cerca aprasivel, com coqueiros, laranjeiras e outras arvores de espinho e fructas da terra: as arvores de espinho são nesta terra tantas que os matos estão cheios de laranjeiras e limoeiros de toda a sorte [...] pág.21.

15-[...] ao dia seguinte depois da missa nos acompanhou<sup>212</sup> até a aldea, e no caminho da caxoeira de outro formoso rio nos deu um jantar com mesmo concerto e limpeza, acompanhado de várias iguarias de aves e caças; em quanto comemos, os índios pescaram alguns peixes eram tão destros, que em chegando a um rio suados, logo se deitam a nadar e lavar; tiram das linhas, tomam peixes, fazem fogo e se põe a assar e comer; e tudo com tanta presteza que he cousa d'espanto. [...] pág. 30.

16-[...] a cerca é cousa fermosa; tem muitas mais laranjeiras que as duas cercas d'Evora, com um tanque e fonte [...] muitos marmeleiros, romeiras, limeiras, limoeiros e outras fructas da terra [...] também tem uma vinha que dá boas uvas [...] nem faltam couves mercianas bem duras, alfaces, rabão e outros gêneros d' horaliça [...] pág. 96.

17- [...] de uma cousa me maravilhei nesta jornada e foi a grande facilidade que tem em agasalhar os hospedes, porque a qualquer hora da noute ou dia que chegávamos em brevíssimo espaço nos davam de comer a cinco da Companhia (afora os moços) todas as variedades de carnes, galinhas, perús, patos, leitões, cabritos, e tudo

---

<sup>210</sup> Esta região localiza-se a cem quilômetros de Ilhéus.

<sup>211</sup> Refere-se a Ilhéus.

<sup>212</sup> Um homem rico e devoto da Companhia de Jesus foi quem os acompanhou e os recebeu em casa.

tem de sua criação, e todo o gênero de pescado e mariscos de toda a sorte, dos quaes sempre tem a casa cheia [...] pág.54.

18-[...] os moradores sustentam seis ou sete dos nossos, com suas esmollas com grande abundancia: é terra de grandes campos, campinas que trazem cheias de vaccas que é formozura de ver. Tem muitas vinhas e fazem vinho e o bebem antes de ferver de todo: nunca vi em Portugal tantas uvas juntas como vi nestas vinhas [...] pág.104/105.

O nascimento do fruto, seu amadurecimento e sua morte apontam para a reatualização do *illud tempus*<sup>213</sup>. As árvores frutíferas têm um ciclo, uma função mítico-ritual: fundem-se no ato da germinação e, na frutificação tem-se a Irrupção do Sagrado. A este processo de mitificação, Eliade (2000a) denomina hierofania como sendo uma conduta religiosa que atribui a qualquer objeto ou elemento da natureza uma experiência fora do racional, puramente simbólica.

Exemplificando, a natureza é mitificada tanto no Brasil Colônia, descrita nos exemplos de 8 a 18, como no Gênesis, primeiro livro da Bíblia Cristã; permanecer na natureza é participar da experiência primária do espaço sagrado, por representar uma ruptura de comunicação transcendental. Tomemos como exemplo uma passagem das cartas:

19-[...] Era para ver neste caminho a multidão, variedade de flores das arvores, umas amarellas, outras vermelhas, outras roxa, com outras varias cores misturadas que era cousa para louvar o Creador. Vi neste caminho uma arvore carregada de ninhos de passarinhos, pendentos de seus fios de comprimento de uma vara de medir ou mais, que ficavam todos no ar com as bocas para baixo; tudo isto fazem os pássaros para não ficar frustrados seu trabalho, usam

---

<sup>213</sup> *Illud tempus* refere-se ao tempo em que Jesus viveu, agonizou e ressuscitou, também chamado de tempo histórico nas obras de Mircea Eliade (2000, 2010, 2012).

daquella industria que lhe ensinou o que os criou, para se não fiarem das cobras, que lhe comem os ovos e filhos [...] pág.50 /51.

Há um diálogo<sup>214</sup> constituído nos exemplos de 8 a 19 que se dá pela segregação do Mito Referência<sup>215</sup>, ou seja, deste, estilhaçaram-se infinitas variantes. No entanto, ao se criarem inúmeras variantes, o Mito Referência deixa de ser referência e passa a ser outra variante. Em alguns casos a variante, também, se fragmenta; a este processo chamamos de Ressonâncias Míticas.

Ocupando-nos do pensamento *bakhtiniano*, afirmamos que a estrutura, o reconhecimento e o significado do mito é sempre dialógico, pois em realidade, não há como confirmar a originalidade de um mito, sua estrutura básica é um polo de tensão, dialeticamente, contínua<sup>216</sup>, pois a linguagem é um sistema aberto, marcado pela instabilidade / estabilidade; cristalização/diversidade.

O mito é um modo de ser da linguagem que abrange processos de regulação de sentidos; estes estão relacionados a sujeitos historicamente situados em lugares e momentos distintos em relação ou não a um mesmo empreendimento enunciativo. Em outras palavras, a interação encobre partes presumidas, tons valorativos, entoações expressivas de uma dada produção de sentidos em outra, elaborada anterior ou posteriormente. É desta perspectiva que se recriam as Ressonâncias Míticas.

#### **4.3 Elemento Mítico: Ramos de Palmeiras e Território.**

Por meio das cartas de Fernão Cardim, observa-se que o Brasil Colônia é figurativizado<sup>217</sup>, sobretudo, como uma espacialidade majestosa; o jesuíta cria, como um exímio pintor, uma ambiência voltada para o grandioso e evoca a beleza da natureza:

---

<sup>214</sup> Ao mencionarmos diálogo, nos referimos a um processo de interconstituição de sentidos e não a um produto acabado ou a tipos de textualização.

<sup>215</sup> O mito referência, aqui, é o próprio Gênesis que é de onde partem os outros mitos.

<sup>216</sup> O Círculo Bakhtiniano (2009) concebe a questão dos sentidos como um processo contínuo e ininterrupto.

<sup>217</sup> Relativo a uma manifestação artística.

20- [...] Chegando o padre<sup>218</sup> a terra, começaram os flautistas tocar suas frautas com muita festa, o que também fizeram em quanto jantamos debaixo de um arvoredos de aroeiras mui altas. Os meninos indios, escondidos em um fresco bosque, cantaram varias cantigas devotas em quanto comemos que causaram grande devoção, no meio daquelles matos, principalmente uma pastoril feita de novo, para o recebimento do padre visitador, seu novo pastor: chegamos a aldea a tarde, antes della um bom quarto de legua, começaram as festas que os indios tinham aparelhadas, as quaes fizeram em uma rua de altissimos e frescos arvoredos, dos quaes saiam uns cantando e tangendo a seu modo, outros em ciladas saiam com grande grita, outros que nos atroavam [...] pág. 14.

21-[...] tem grandes figueiras de toda a sorte de figos, berçajoçotes, bebaras, e outras castas, muitos marmeleiros que dão quatro camadas, uma apoz outra, e ha homem que colhe doze mil marmelos, de que fazem muitas marmelladas: tem muitas rozas de Alexandria [...] dá-se trigo e cevada nos campos: um homem semeou quarta de cevada e colheu sessenta alqueires: é terra fertilissima, muito abastada[...] e os pinhões são também maiores e muito mais leves e sadios, sem nenhum extremo de quentura e frialdade e é tanta abundancia que grande parte dos indios do sertão se sustentam de pinhões: dam-se pelos matos amoras de silva, pretas e brancas e pelos campos, bredos, beldroegas, almerões bravos e mentrastos, não fallo nos fetos, que são muitos, e de altura de uma lança se os deixam crescer [...] pág. 105/106.

22- [...] O Camamû são doze leguas de terra, por costa, e seis em quadra, para o sertão: tem uma barra de tres leguas de boca, com uma bahia e formosa enseada, que terá passante de quinze leguas, em roda e circuito: toda ela está cheia de filhotes mui aprazíveis, cheios de muitos papagaios: dentro nella entram tres rios caudaes [...] pág. 19.

---

<sup>218</sup> Padre Cristovão de Gouveia.

23-[...] É cousa de grande alegria ver os muitos rios caudaes e frescos bosques de altissimos arvoredores que sempre estão verdes e cheios de fermosissimos passaros [...] os indios caminhavam muito por terra, levando o padre sempre de galope passando muitos rios e atolleiros e tão depressa que os de cavallo os não podiamos alcançar [...] pág.18.

Nos exemplos de 20 a 23, a construção discursiva *cardianiana* descreve uma localidade que excede a compreensão racional e lança os leitores<sup>219</sup> a um plano suprassensível<sup>220</sup>, levando-os a sentir a inspiração, a criatividade e a perfeição divina na própria natureza. O trecho, em estudo, é muito mais a evocação do sublime do que a descrição de uma paisagem do Brasil Colonial. Têm-se, nestes fragmentos, exemplos de processos de mitificação pela natureza.

O Paraíso Celestial encontrado nestes exemplos é, também, a representação terrestre de um modelo transcendente reivindicado das escrituras sagradas, como a cidade de Jerusalém no Velho Testamento. Segundo Eliade (2012, p. 57), “a Jerusalém Celeste foi criada ao mesmo tempo que o Paraíso por Deus, *in aeternum*”.

A Colônia foi recriada, nas cartas de Cardim, como uma reprodução aproximativa de um modelo transcendente. A cidade de Jerusalém, também foi moldada, nas escrituras sagradas, como um arquétipo celeste. Para Eliade (2011, p.294), “segundo Jesus, Israel representava sempre a vinha de Deus”.

Jerusalém exerce uma intensa representação mítica, uma vez que representa um espaço sagrado. Descobrir um lugar, como Cardim relatou, nestes exemplos, é de certa forma, regastar um tempo primordial<sup>221</sup>.

---

<sup>219</sup>Referimo-nos aos que a carta foi direcionada: o Padre Provincial em Portugal e aos noviços presentes no momento da leitura. Importante reiterar que o Mito deve ser compreendido na perspectiva da cultura no qual está presente.

<sup>220</sup>Alude-se a uma região inalcançável para o homem europeu do século XVI.

<sup>221</sup>Quando nos referimos ao tempo *ab origine*, tomamos como referência o Velho e o Novo Testamento que, miticamente, dialogam com o texto *cardiano*, por meio de um resgate pictórico e imagético das paisagens, caracterizando uma correspondência cósmico-espacial e experiencial entre as cartas e as escrituras sagradas.

Não pretendemos, aqui, elencar aspectos comparativos entre a Colônia e a cidade de Jerusalém. Mas demonstramos<sup>222</sup> que Jerusalém, descrito nas escrituras, remonta uma geometria celeste inspiradora de novos modelos transcendentais, caracterizando um exemplo de Mito Referencial: a cidade de Jerusalém, que inevitavelmente ao longo do tempo se espedaça e deixa transparecer retalhos de seu significado em outros contextos, formando outros mitos; é o que chamamos, como já explicado anteriormente, de Ressonâncias Míticas.

Jerusalém, assim como, outros elementos míticos judaico-cristãos são fontes inexauríveis para multiplicação de variantes de mito: a estrutura dos mitos se encontra em uma variante, de um mito sobre outro já modificado, fragmentado; reconhece-se uma nuance mítica espelhada num detalhe de outro. Como se observam nos exemplos 24 e 25:

24- [...] a tarde se celebrou o martyrio dentro da mesma nau<sup>223</sup>, desceu uma nuvem do Ceo e os mesmos anjos<sup>224</sup> lhe fizeram um devoto enterramento, a obra foi devota e alegre, concorreu toda a cidade por haver jubileu e pregação, houve muitas confissões, commungaram perto de quinhentas pessoas; e assim enjoados como vínhamos, confessamos toda a manhã. Nosso senhor seja louvado [...] pág.78.

25- [...] a cidade e os estudantes lhe<sup>225</sup> fizeram um grave e alegre recebimento: trouxeram as sanctas reliquias da Sé ao Collegio em procissão solemne, com frautas, boa musica de vozes e danças: Sé, que era um estudante ricamente vestido, lhe fez uma falla de contentamento, que tivera com sua vinda; a cidade lhe entregou as chaves, as outras virgens, cujas cabeças já cá tinha, a receberam á porta da igreja, alguns anjos as acompanharam, porque tudo foi a modo de dialogo; toda a festa causou grande alegria no povo que concorreu quasi todo [...] pág. 9.

---

<sup>222</sup> Mircea Eliade (2012) já demonstra isto antes de nós.

<sup>223</sup> Esta nau vinha da Capitania de Pernambuco em direção à Bahia.

<sup>224</sup> Refere-se aos estudantes, do Colégio da Bahia, vestidos adequadamente.

<sup>225</sup> Trata-se do padre Cristovão de Gouveia em visitação no Colégio da Bahia.

Tanto a Colônia como Jerusalém reporta-nos a um microcosmo situado em um mundo desconhecido, obscuro e estranho. Para Eliade (2012), um território<sup>226</sup> é uma dimensão do sagrado implantada no profano. Os mitos de origem, como a natureza no Gênesis, ou Jerusalém no Velho e Novo Testamento, caracterizam um patrimônio simbólico, um princípio idealizador do homem do século XVI:

26-Por a nossa igreja ser pequena lhe preguei no mesmo theatro dos milagres e mercês, que tinham recebido deste glorioso mártir na tomada deste Rio, a qual acabada deu o padre visitador a beijar a relíquia a todo o povo e depois continuamos com a procissão e dança até nossa igreja, o mais velho seria de oito annos, todos nuzinhos, pintados de certas cores aprazíveis com seus cascaveis nos pés, e braços, pernas, cinta, e cabeças, com várias invenções de diademas de penas e braceletes; parece-me que se os viram nesse reino, que andaram todo o dia atraz deles: foi a mais aparasivel dança que destes meninos cá vi; chegados à igreja foi a sancta relíquia collocada no sacrário para consolação dos moradores que assim o pediram [...] pág. 92.

Jerusalém é citada, inicialmente, no (Gênesis 14:18); quando Melquisedeque é apresentado como sacerdote de Deus, ofertando pão e vinho. Lá, era o lugar onde Deus difundia sua palavra à multidão (Isaías 2.3); uma região onde Deus imperava sobre Israel (Isaías 99:1,2); os rochedos que contornavam Jerusalém simbolizavam a proteção de Deus. Por fim, orar, em Jerusalém, significava recordar dos poderes do Soberano, de sua honradez e lealdade.

O Novo Testamento reporta-se a cidade de Jerusalém como uma localidade santificada e própria de quem merece habitar o Céu. O local já é referido como uma localidade mitificada; onde Deus reina, governa e emana suas bênçãos. Para Eliade (2012), “o território é recriado, pois deixa de fazer parte do espaço profano”. Sendo assim, conjecturamos que Fernão Cardim se

---

<sup>226</sup> Território refere-se a uma terra consagrada.

motivou na descrição da obra original ao relatar a Colônia, buscando repetir o ato primordial:

27-[...] É terra<sup>227</sup> muito sadia, ha nella grandes frios e geadas e boas calmas é cheia de velhos mais que centenários porque em quatro juntos e vivos se acharam quinhentos annos [...] págs.103 e 104.

28-[...] Na barra deste porto<sup>228</sup> está uma ermida de N. Senhora, chamada Pena, e certo que representa a Senhora da Pena de Cintra, por estar fundada sobre uma altíssima rocha de grande vista para o mar e para a terra. [...] pág. 87.

Na busca pelo esplendor, o jesuíta apropria-se de um “eu onipotente”<sup>229</sup> ao acessar, por sua capacidade de pensar e conceber, miticamente, um universo inalcançável de detalhes da natureza:

29-[...] Ao 3. dia navegamos por um rio de água doce, deitados em uma canoa de casca de árvore em a qual alem do fato iam 20 pessoas: iamos voando a remo e da borda da canoa até a água havia meio palmo [...] a navegação era graciosa por ser a embarcação e o rio mui alegre, cheio de flores e fructas de que íamos tocando quando a corrente nos deixava [...] aquela noite nos agasalhou um devoto, com galinhas, leitões, muitas uvas, figos; camarinhas brancas e pretas e umas fructas amarellas de feijão e tamanho de cerejas, mas não tem os pés compridos[...] pág.101.

Verificamos nas cartas, inúmeras referências a ramos nos episódios em que os jesuítas adentram um novo povoado ou uma capitania; simbolizando, a mesma entrada triunfal de Jesus em Jerusalém.

No Evangelho de João, observa-se que é vista como honraria a utilização de ramos pela multidão. Para a tradição judaica, aguardar a chegada

---

<sup>227</sup> Refere-se à Piratininga.

<sup>228</sup> Este porto localiza-se na Capitania do Espírito Santo.

<sup>229</sup> Instaura-se, no texto, a figurativização de um Deus.

de alguém a uma cidade cobrindo seu caminho com ramos, significa votos de vitória e triunfo.

30- [...] e faziam outros jogos e festas n'agua a seu modo mui graciosos, umas vezes tendo a canoa, outras mergulhando por baixo e saindo por terra todos com as mãos levantadas diziam, louvado seja Jesus: e vinha tomar a benção do padre, os principaes davam seu Eriupe, pregando da vinda do padre com grande fervor: chegamos à igreja acompanhados dos índios, e os meninos e mulheres com suas palmas nas mãos e outros ramalhetes de flores [...] pág. 83.

31-[...] quando o padre visitou as classes, foi recebido dos estudantes, com grande alegria e festa; estava todo o pateo enramado, as classes bem armadas com guadamias, paines e varias sedas [...] pág.8.

32-[...] também os frautistas nos alegraram que alli vieram receber o padre; junto da aldea do Espírito Sancto nos esperavam os padres que della tem cuidado, debaixo de uma fresca ramada, que tinha fonte portátil que por fazer calma, além da boa graça, refrescava o lugar; debaixo da ramada se representou pelos índios um diálogo pastoril [...] pág.30.

33- [...] em suas festas enramam as igrejas com muita diligencia e fervor, e certo que consola ver esta nova christandade [...] pág.48.

34- [...] vieram alguns indios Murubixába, sc. Principaes, com muitos outros em vinte canoas mui bem equipadas, e algumas pintadas, enramadas e embandeiradas, com seus tambores, pífanos e frutas [...] pág. 81.

35- [...] acabada a festa espiritual lhe mandou o padre visitador fazer outra corporal, dando-lhe um jantar a todos os aldea, debaixo de uma grande ramada<sup>230</sup> [...] pág.34.

Reiteramos que Fernão Cardim absorveu, miticamente, “um jerusalém” ao apropriar-se da Colônia como um espaço a ser consagrado; sua descrição reivindica uma redescoberta. Por isto, neste trabalho, não utilizamos o termo achamento, mas descobrimento. Pois de fato, houve a “descoberta de um Novo Mundo”, no sentido de deslumbramento, encanto e esplendor que perpassa a pena de Cardim.

#### **4.3.1. Elemento mítico: A Cruz**

Na perspectiva desta pesquisa, embora utilizemos, várias vezes, a designação Colônia, é importante ressaltar que não nos referimos a um espaço colonizado, pois o termo é uma acepção do campo político, social e, nosso trabalho parte de um estudo do mito. O espaço a que nos referimos é um recriado miticamente, sendo a categorização de uma visão de mundo.

Neste trabalho, a Colônia do Brasil no século XVI é, antes, um espaço (re) significado, por uma primeira cruz cravada em um espaço de terra: uma irrupção do sagrado no mundo profano. A Colônia é, neste sentido, um microcosmo dentro de um macrocosmo:

36- [...] ao dia seguinte vieram os principaes da Villa três léguas receber o padre: todo o caminho foram escaramuçando e correndo seus ginetes<sup>231</sup>, que os têm bons, e os campos são fermosissimos e acompanhados com alguns 20 de cavallo e nós também a cavallo chegamos a uma cruz que está situada sobre a Villa [...] pág. 101.

37- [...] a capitania de Porto Seguro é do Duque d’ Avereiro, dista da Bahia 60 leguas: a Villa está situada entre dois rios caudaes em um

---

<sup>230</sup> Grifos Nossos.

<sup>231</sup> Refere-se a cavalos finos e de excelente raça.

monte alto, mas tão chão e largo que pudera ter uma grande cidade: a barra é perigosa, toda cheia de arrecifes: terá quarenta vizinhos com seu vigário: na misericórdia tem um crucifixo de estatura de um homem, o mais bem acabado, proporcionado e devoto que vi, e não sei como a tal terra veio tão rica cousa [...] pág. 25.

38- [...] Aos três de Maio, dia da invenção da cruz, houve jubileu plenário em nossa casa, missa de canto d'orgão, oficiado pelos índios e outros cantores da sé, com frutas e outros instrumentos músicos<sup>232</sup>: preguei-lhe da cruz<sup>233</sup>, por terem aqui uma relíquia do sancto lenho em uma cruz de prata dourada que foi de umas freiras de Alemanha, a qual a imperatriz deu para este colégio, com licença do Summo Pontifice [...] pág. 60.

Nos exemplos de 36 a 38, a cruz simboliza a conquista da consagração: Cardim ao afirmar “e nós também a cavallo chegamos a uma cruz que está situada sobre a Villa [...] pág. 101”, quer dizer que chegou a uma localidade diferente das outras da Colônia. O jesuíta, também, deixa transparecer sua valorização sobre a cruz, retratando que não é qualquer terra que merece a presença do símbolo cristão “e não sei como a tal terra veio tão rica cousa [...] pág. 25”. A cruz não somente identifica um lugar aclamado e louvado, mas sugere que seus habitantes sejam todos convertidos “missa de canto d'orgão, oficiado pelos índios e outros cantores da sé, com frutas e outros instrumentos musicaes [...] pág. 60”.

Na Bíblia, uma região é concebida como santa ou objeto de devoção apenas quando já tenha sido consagrada pelo homem; em outros termos, a terra não é santa, mas se torna. Para Girard (2005, p.482), “a cruz plantada no Calvário, lança suas raízes nos espaços subterrâneos e se eleva virtualmente até os céus, tornando-se ao mesmo tempo o poste que sustenta todo o universo”. Sua perspectiva é compartilhada com Eliade (2012) ao afirmar que

---

<sup>232</sup> Inferimos que o termo pretendido por Cardim deveria ser musicaes.

<sup>233</sup> Grifos nossos.

“a cruz é vista pelo cristianismo como eixo do mundo, um tronco que une o céu e a terra”.

#### 4.3.2 Elemento Mítico: Fontes.

O aparecimento de fontes no deserto recria as condições de vida no Paraíso. Por antítese, o secamento das fontes figurativiza a miséria. Quando o Senhor promete ao povo exilado conduzi-lo às fontes das águas (Is. 49,10), Ele anuncia a restauração e o retorno à felicidade anterior. O Senhor é fonte de Água Viva (Jer. 2,13:17,13) e fonte da Salvação (Is. 12,3).

39-[...] cavando como digo, junto da igreja, arreventou uma fonte d’agua que sae debaixo do altar da Senhora e faz muitos milagres, ainda agora: tem um retábulo da Anunciação de maravilhosa pintura e devotissima: o padre que edificou esta casa que he um velho de setenta annos<sup>234</sup> [...] lhe deu o padre licença que se enterrasse naquella igreja quem fallecesse e bem creio que recolherá a Virgem um tal devoto e receberá sua alma no Ceo [...] pág.23.

O exemplo 39 testemunha um milagre: “que sae debaixo do altar da Senhora”. O episódio relatado pelo padre perfaz um poder, essencialmente, espiritual e firma-se como um elemento retórico dando veracidade ao processo de mitificação da fonte d’água expressa nas cartas.

40- [...] fez<sup>235</sup> uma quinta, e nella umas casas com capella, refeitório, cozinha, uma salla com suas varandas e um fermoso terreiro com uma fonte que lança mais de uma manilha de água, muito sadia de beber [...] pág. 113.

41- [...] um poço de noventa palmos de alto, e sessenta em roda, todo empedrado, de boa água, que deu muito alivio a este collegio, que por

---

<sup>234</sup> Para o século XVI, a idade de setenta anos designa uma pessoa muito idosa e debilitada.

<sup>235</sup> Foi o Padre Marçal Belliarte quem a fez.

estar em um monte alto, carecia de água suficiente para as officinas [...] pág.113/114.

A água corrente é símbolo de purificação moral. Nas escrituras sagradas, a passagem de um Messias se torna ocasião de purificação: “Naquele dia haverá uma fonte aberta para a casa de Davi e para os habitantes de Jerusalém, para o pecado e a impureza” (Zc. 13,1).

#### **4.3.3 Elemento Mítico:Templo.**

A reprodução dos colégios, igrejas e casas de estudantes nas cartas remete-nos, miticamente, a um templo. Segundo Eliade (2010) “é a partir da criação de um domínio sagrado que se purifica e se consagra o Mundo”:

42-[...] Os padres tem aqui collegio novo quase acabado é uma quadra formosa com boa capella, livraria e alguns três cubiculos, os mais delles tem as janelas para o mar; o edificio é todo de pedra e cal d’ostra, que é tão boa como a de pedra de Portugal; os cubículos são grandes<sup>236</sup>, os portaes de pedra, as portas d’angelim forradas de cedro; das janelas descobrimos grande parte da Bahia, e vemos os cardumes de peixes e baleas andar saltando n’agoa, os navios estarem tão perto que quase ficam a falla; a igreja é capaz, bem cheia de ricos ornamentos de damasco branco e roxo, veludo verde e carmesim, todos com tela d’ouro, tem uma cruz e thuribulo de prata, uma custodia para as endoenças, muitos devotos paines das divindades e todos os Apostolos: todos os três altares tem doces, com suas cortinas de tafetá cramesim, tem uma cruz de prata dourada, de maravilhosa obra, com sancto lenho, três cabezas das onze mil virgens, com outras muitas e grandes relíquias de sanctos e uma imagem de Nossa Senhora de S. Lucas mui formosa e devota. A cerca é mui grande, bate o mar nella, por dentro se vão os padres embarcar, tem uma fonte perenne de boa água com seu tanque, aonde se vão crear; está cheia de árvore d’espinho, parreiras de

---

<sup>236</sup> A expressão cubículo grande pode causar estranhamento ao leitor atual. Por isso, cabe-nos informar que a palavra cubículo significa quarto, independentemente de seu tamanho.

Portugal, as quaes se as podam a seus tempos, todo o anno estão verdes, com uvas, ou maduras ou em agraço [...] pág.11.

43-[...] convalecido o padre, começou visitar o Collegio, lendo-se primeiro a patente na primeira prática; nella e em outras muitas que fez e mais colloquios familiares, consolou muito a todos. Ouviu confissões geraes, renovaram-se os votos com devoção e alegria; distribuiu a todos muitas relíquias, Agnus Dei, relicários, imagens e contas bentas deram-se a todos regras novas e se puzeram em execução as que ainda a não tinha, com que todos ficaram em maior luz, renovando-se no espírito do instituto [...] pág. 7 / 8.

44-[...] Aqui temos casa em que residem de ordinário quatro: tem igreja bem accomodada e ornada; o sitio é mui largo com uma fermosa cerca de todas as arvores d'espinhos, coqueiros e outras da terra, hortaliça, etc. toda a caza é aprasivel por estar edificada sobre o mar [...] pág. 26.

45-[...] trouxeram as sanctas reliquias da Sé ao Collegio em procissão solemne, com frautas, boa musica de vozes e danças [...] pág. 9.

46-[...] e todos procuram a perfeição com grande cuidado e serve-se Nosso Senhor muito deste collegio ao que será honra e gloria [...] pág.13.

Nos exemplos de 42 a 46, os colégios e casas de estudantes são descritos por meio de uma grafia pictural<sup>237</sup>, configurando uma experiência estética. O ambiente recriado nas cartas não se refere a um espaço físico em si, mas a representações de formas de imaginação humana e fantasia criativa de quem o descreve.

Criar os colégios e casas de estudantes é participar da santidade da obra de Deus. Estes espaços garantem um abrigo de toda mácula que permeia

---

<sup>237</sup> Refere-se ao resultado da imbricação de uma palavra “desenhando” uma imagem. Para mais informações consultar: XUL SOLAR, Alejandro. Autómatas en la história chica. In: *Alejandro Xul Solar. Entrevistas, artículos y textos inéditos*. Org. e prólogo de Patrícia M. Artundo. Buenos Aires: Corregidor, 2005.

o mundo. Os jesuítas, ao construírem os colégios e casas, miticamente, esticaram uma capa protetora e fixaram os alicerces no Caos onde os índios se encontravam. Estes alicerces são vistos por Eliade (2010) como uma base para honrar o Ser Supremo.

A imagem<sup>238</sup> dos colégios e casas de estudantes desempenha um papel mítico na consciência do homem, no Brasil Colônia na segunda metade do XVI por conferir a possibilidade de um traslado de sua alma através dos rituais que são oferecidos e aprendidos nestes locais. Segundo Eliade (2010), os modelos transcendentais dos templos gozam de uma existência espiritual, incorruptível e celeste.

O propósito da Companhia de Jesus é transformar o Caos em Cosmos, os colégios, casas de estudantes e igrejas são arquétipos míticos pois perfazem um modelo exemplar onde se é possível a conversão ou a comunicação entre o Céu e a Terra. Além disto, são vistos como espaços, indefinidamente, recuperáveis por fundarem um ponto de intersecção entre o Céu a Terra.

Nos templos, depara-se com a dimensão sagrada da existência, ao saber como Deus ou os Ancestrais míticos educaram e ensinaram aos homens modelos de comportamentos do cotidiano e trabalhos práticos: a) E quando Jesus ia saindo do templo, aproximaram-se dele os seus discípulos para lhe mostrarem a estrutura do templo (Mateus 24:1); b) E pela manhã cedo, tornou para o templo e todo o povo vinha ter com ele e assentando-se, os ensinava (João 8:2); c) O qual intentou também profanar o templo e nós o prendemos e conforme a nossa lei o quisemos julgar (Atos 24:6).

#### **4.3.4 Elemento Mítico: Barro Branco; Cal e Pedra.**

Ainda sobre o espaço da Colônia, reitera-se o uso do barro branco para a construção dos colégios e casas para estudantes. Segundo o Velho

---

<sup>238</sup> O termo imagem alude à retórica da imagem e não à estrutura física dos espaços mencionados.

Testamento, em 1700 a.c., os hebreus amassavam o barro branco nas olarias do Egito sem gozar de direito algum no país.

47- [...] os padres tem uma casa bem acomodada, com um corredor e oito cubículos de taipa, guarnecida de certo barro branco e oficinas bem acomodadas [...] pág. 106.

Usam-se, também, para a construção dos colégios e casas de estudantes a pedra e o cal: “E aconteceu que, partindo eles do oriente, acharam um vale de Sinar e habitaram ali. E disseram uns aos outros: Eia, façamos tijolos e queimemo-los bem. E foi-lhes o tijolo por pedra e o betume por cal. E disseram: Eia, edifiquemos uma cidade e uma torre cujo cume toque nos céus e façamo-nos um nome, para que não sejamos espalhados sobre a face de toda a terra. Então desceu o Senhor para ver a cidade e a torre que os filhos dos homens edificavam. E o Senhor disse: Eis o povo é um e todos têm uma mesma língua e isto é o que começam a fazer e agora não haverá restrição para tudo o que eles intentarem fazer” (Gênesis 11: 2,6).

48- Está assentando na capella dos irmãos que é uma casa grande nova, de pedra e cal, bem guarnecida, forrada de cedro [...] pág.60.

49- [...] Os padres tem aqui collegio novo quase acabado é uma quadra formosa com boa capella, livraria e alguns três cubiculos, os mais delles tem as janelas para o mar; o edificio é todo de pedra e cal d’ostra, que é tão boa como a de pedra de Portugal; os cubiculos são grandes, os portaes de pedra [...] pág.11.

Nos exemplos 47, 48 e 49, o jesuíta enuncia que não é com qualquer material que são construídos as casas, igrejas e colégios e divulga, ao mesmo tempo que enaltece, o lugar, as paisagens e o tipo de material compatível com a descrição de todo o cenário.

Observamos que a forma de exaltar a Colônia tem como base um espaço cosmicizado: resgatar um local idealizado biblicamente, reportando tanto a Colônia como Jerusalém a um refúgio mítico.

#### **4.4 Elemento Mítico: Novo Messias.**

Nas cartas, os jesuítas são descritos por meio de suas vivências pela Colônia e, principalmente, em práticas de espiritualidade. Os inacianos, no Brasil Colonial, são procurados por necessitados, atraem multidões e são seguidos por aqueles que querem ouvir suas palavras; somente um Deus falava às multidões; na Colônia, os jesuítas tomavam o lugar de um Deus:

50- [...] tirando-os de amancebamentos, ensinando-lhes a doutrina, pondo os discordes em paz e se fizeram outros muitos serviços de Deus [...] pág. 57.

51- [...] nellas<sup>239</sup> se colheu copioso fructo e se baptizaram passante de tres mil almas e se casaram muitos em lei da graça [...] pág 57.

52- [...] ao dia seguinte, por ser dia das onze mil virgens, houve no collegio grande festa da confraria das onze mil virgens, que os estudantes tem a seu cargo; disse missa nova cantada um padre com diacono e subdiacono. Os padrinhos foram o padre Luiz da Fonseca reitor e eu com nossas capas d'asperges<sup>240</sup> [...] pág.31.

53- [...] Este<sup>241</sup> com intento e desejo de ser christão entregou um seu filho ao padre Luiz da Graã [...] pág.70.

54- Os meninos indios, escondidos em um fresco bosque, cantaram varias cantigas devotas em quanto comemos que causaram grande devoção, no meio daquelles matos, principalmente uma pastoril feita de

---

<sup>239</sup> Referem-se às missões de Pernambuco.

<sup>240</sup> Este tipo de capa usa-se durante o rito tridentino, pelo sacerdote, para o rito de aspersion da água benta sobre o povo.

<sup>241</sup> Relativo ao índio Mitaguaya, grande nome entre os índios do Sertão.

novo, para o recebimento do padre visitador, seu novo pastor<sup>242</sup>: chegamos a aldea a tarde, antes della um bom quarto de legua, começaram as festas que os indios tinham [...] pág.14.

Peregrinam por lugares perigosos, convertem e operam milagres, sendo servos da caridade e do amor. Delineia-se, portanto, um repertório de símbolos que foi se integrando na figura do jesuíta, por meio de uma construção mítica, associando, paulatinamente, à identidade de um Novo Messias, agregando a figura de um Rei Salvador, um representante de Jesus Cristo. Seguem trechos do Novo Testamento ilustrando a mitificação de Jesus Cristo. a) E a multidão dizia: Este é Jesus, o profeta de Nazaré da Galiléia (Mateus 21:11); b) E quando chegaram à multidão, aproximou-se um homem, pondo-se de joelhos diante dele (Mateus 17:14); c) E aconteceu que, quando voltou Jesus, a multidão o recebeu, porque todos o estavam esperando (Lucas 8:40); d) E, saindo eles de Jericó, seguiu-o grande multidão (Mateus 20:29); e) E logo toda a multidão, vendo-o, ficou espantada e, correndo para ele, o saudaram. (Marcos 9:15) f) Então falou Jesus à multidão e aos seus discípulos (Mateus 23:1).

A intensa representação mítica expressa pelo modo de ser do jesuíta e por todo o imaginário que o cerca, o mitifica, sendo este visto, neste trabalho, como um polo de tensão onde se emanam valores míticos. Segundo Eliade (2011, p.297) “à medida que podemos reconstituir, pelo menos em seus contornos gerais a personagem de Jesus, é a figura do servo sofredor que a podemos comparar”:

55- [...] ao padre José que vinha de traz com as abas na cinta, descalço<sup>243</sup>, bem cançado: é este padre um sancto de grande exemplo e oração, cheio de toda a perfeição, desprezador de si e do mundo; uma columna grande desta província e tem feito grande christandade e conservado, grande exemplo: de ordinario anda a pé, nem há retira-lo de

---

<sup>242</sup> Grifos nossos.

<sup>243</sup> E seguiu Davi pela encosta do monte das Oliveiras, subindo e chorando, com a cabeça coberta, caminhando com os pés descalços; e todo o povo que ia com ele cobria cada um a sua cabeça, subindo e chorando sem cessar (2. Samuel 15:30).

andar sendo muito enfermo. Emfim, sua vida é veré apostólica [...] pág.24.

56- [...] e estes padres velhos são a mesma edificação e desprezo do mundo, e esta fructa colheram cá por estes matos sem pratica nem conferencias e são um espelho de toda a virtude e muito temos os que de lá viemos para andar, se havemos de chegar a tanta perfeição da solida e verdadeira virtude da Companhia [...] pág. 97.

57- [...] o francês com uma faca na mão que lha queria metter pelo rosto e olhos<sup>244</sup>, porém vencido da constancia do padre, desistiu de seu mau intento [...] pag. 120

58- [...] Os portuguezes recebem o padre nesta terra com tantas honras e mostras d'amor que não ha mais que pedir. O Sr. Governador e mais principaes da terra o visitaram muitas vezes [...] pág. 86.

59- [...] levando o padre as suas fazendas<sup>245</sup> lhe deram muitos banquetes de muitas exquisitas e várias iguarias. E em um delles, depois de sermos seis da Companhia bem servidos, tirando as toalhas de cima, começou o segundo, e este acabado, o terceiro, tudo com tanta ordem, limpeza, concerto e gasto que nos espantava. Este é o respeito que por cá se tem ao padre e aos mais da Companhia. Nosso Senhor lho pague [...] pág. 87.

60- [...] eram tantas as lagrimas das mulheres e homens que me confundiam: mandaram-me gallinhas para a matalotagem, caixas de marmelada e outras cousas;acompanhando-me alguns de cavallo as tres leguas até o rio e deram cavalgadas para os companheiros. Nosso Senhor lhe pague tanta caridade e amor [...] pág.103.

---

<sup>244</sup> Trata-se do Padre Francisco Soares, em domínio dos sequestradores franceses, em alto mar.

<sup>245</sup> Os proprietários destas fazendas eram os "principaes da terra" ou o governador.

61- [...] a festa se fez dia de S. Jeronymo: pregou o padre Luiz da Graã; tem muito bom púlpito e boas cousas e graça em as propor: e assim nesta como nas mais cousas é mui acceito e amado de todos da terra [...] pág.72.

62- [...] o padre visitador antes da missa, revestido em capa d'asperges de damasco branco com diácono e subdiácono vestidos do mesmo damasco baptisou alguns trinta adultos; em todo o tempo do baptismo houve boa musica e motetes e de quando em quando se tocavam as frautas: depois disse missa solemne com diácono e subdiácono, officiada em canto d'orgão pelos índios, com frautas, cravo e descante: cantou na missa um mancebo estudante alguns psalmos e motetes, com extraordinária devoção [...] pág. 31.

63- [...] A tarde lhe mandou dar o padre<sup>246</sup> um bom jantar em que se gastou uma vaca, muitos porcos do mato que eles<sup>247</sup> mesmo traziam mortos e os deitavam aos pés do padre [...] os índios a tarde para fazerem festa ao padre jogaram laranjadas, fizeram seus motins de guerra e foram a um rio de noite dar tinguí, sc. barbasco ao peixe e ficando bem providos trouxeram tantos ao padre que encheram duas mui grandes gamelas de ver [...] pág. 45.

O jesuíta, neste trabalho, não é analisado como um líder espiritual ou um homem que adquiriu uma dada educação formal na Companhia de Jesus, pois tais posições pertencem à categoria sociopolítica, a um *status social* e esta pesquisa não parte desta esfera. Sendo assim, o jesuíta é, nesta pesquisa, uma voz que ecoa dos elementos míticos judaico-cristãos inseridos numa cultura intrinsecamente mítica que o faz ganhar contornos messiânicos. Os inicianos se constroem pela linguagem motivada por visões de mundo particulares.

---

<sup>246</sup> Inferimos que seja: À tarde mandou dar ao padre.

<sup>247</sup> Refere-se aos índios da Aldeia de Santo Antonio.

A propósito, a formação dos jesuítas é repleta de elementos míticos, como por exemplo, os exercícios espirituais que, segundo os padres, os levam a ações. Segundo Loyola (2000, p.50) “os exercícios espirituais orientavam os missionários a abarcar o mundo inteiro e a humanidade toda. Tudo deve estar sob o domínio de Cristo, que não veio para dominar, mas para libertar a todos e a tudo das influências das forças do mal”.

Ao fazerem os exercícios espirituais, Nóbrega e os demais companheiros sentiram-se tocados pelo convite do Rei Eterno e desejosos de militar sob sua bandeira do Mundo Novo, instaurando o reino de Cristo juntos aos ameríndios (SANTOS, 2007, p.11).

Nesta direção, o processo de mitificação da Colônia ocorre, também, pela ação dos jesuítas que se caracteriza, por um ato de coragem, vistos, já em seu tempo, como soldados do senhor. Esta qualidade iguala-se aos discípulos de Jesus Cristo: os profetas Isaías e Miquéias, 725 a.c, atuaram nas tribos de Judá, enquanto Amós, Oséias, Elias, Eliseu agiram nas tribos do Norte. Do período de 722 a.c. até a queda de Judá, intervieram os profetas Jeremias, Sofonias, Naum, Habacuc e Ezequiel.

Sábios religiosos e profetas emitiram poderosos comentários sobre a moralidade da vida cotidiana judaica, suas revelações estão registradas em livros de prosa e poesia, dos quais muitos foram incorporados à Bíblia. A função dos jesuítas, nas cartas de Fernão Cardim, assim como dos apóstolos, era arquetípica<sup>248</sup>. Segundo Eliade (2000, p. 8) “o mito fornece modelos para a conduta humana, conferindo, significado e valor à existência”:

64- [...] todos ficaram em maior luz, renovando-se no espírito de nosso instituto. Era materia de grande consolação, ver a alegria com que todos declaravam suas consciências ao padre, o fervor das penitencias, com outros exercicios de virtude e humildade [...] pág.8.

---

<sup>248</sup> No sentido de exemplificar, servir como modelo a ser seguido.

65-[...] Acabada a visita de Pernambuco aonde estivemos tres mezes e chegadas as monções dos Nordestes aos dezesseis de Outubro, partimos para a Bahia, nove padres e tres irmão acompanhando-nos o padre Luiz da Graã reitor, com alguns padres do collegio, até á barra, que é uma legua: houve muitas lagrimas e saudades a despedida e não se podiam apartar do padre visitador, tão consolados e edificados os deixava e com estas saudades se tornaram cantando pela praia as ladainhas, psalmos e outras cantigas devotas [...] pág. 76.

66-[...] De Santos partimos acompanhando-nos o capitão, o qual nunca se apartava do padre visitador, servindo-o com tanto respeito e amor que me espantava [...] pág. 108.

67-[...] da visita se seguiu grande consolação nos de casa com as muitas práticas, avisos espirituaes, exhortações das regras, que o padre fez em quanto alli os conversou<sup>249</sup>. Deu profissão de quatro votos aos padres Leonardo Arminio, italiano, e ao padre Pero de Toledo, hespanhol, que fôra sete annos reitor do collegio do Rio de Janeiro, ambos bons letrados e coadjutores formados espirituaes a dois padres [...] pág. 72.

68-[...] Mandavam<sup>250</sup> de ordinario cavalos para seis dos nossos com seus feitores que nos acompanhassem todo o caminho, e elles mesmos em pessoa vinham receber o padre ao caminho duas, tres leguas, dando-nos pelo caminho muitos jantares, almoços e merendas, com grande abundancia e mostras de grande amor e respeito à Companhia. Costumam elles a primeira vez que deitam a moer nos engenhos, benze-los e neste dia fazem grande festa convidando uns aos outros. O padre, a sua petição, lhe benzeu alguns, cousa que muito estimam. [...] pag. 67.

---

<sup>249</sup> Inferimos que se refere ao verbo converter.

<sup>250</sup> Refere-se ao bispo, ouvidor geral e outros principais da terra.

69- [...] indo o padre<sup>251</sup> para cima tomar ar e aquecer-se um pouco ao sol, quando tornou, se achou sem o manto que nunca mais apareceu.[...] pág. 119.

Assim como tantos outros homens divinos do mundo judaico cristão<sup>252</sup>, a figura dos jesuítas predizia a transfiguração do mundo e desempenhava forte influência sobre a massa. Em outras palavras, não se trata de um padre comum exercer sua liderança religiosa, mas de um detentor de uma capacidade suprassensível, que se torna um protagonista da sapiência celestial e terrestre: os jesuítas peregrinam por dois mundos: o da carne pecadora e o da eternidade celestial

Os mitos que projetaram Jesus de Nazaré num universo de arquétipos e figuras transcendentais são tão “verdadeiros” quanto seus gestos e palavras: esses mitos confirmam, de fato, a força e a criatividade de sua mensagem original. É, alias, graças a essa mitologia e simbologia universais que a linguagem religiosa do cristianismo torna-se ecumênica e acessível para além do seu foco de origem (ELIADE, 2011, p.296).

Importante reiterar que o cristianismo não é, no século XVI, apenas uma religião, mas um modo de ser e estar no mundo. O processo de conversão é um traço marcante da vida religiosa. Converter, em nosso trabalho, caracteriza um processo de mitificação por configurar um papel<sup>253</sup> social, político e religioso para a organização de uma dada experiência histórica.

O processo mítico de convertimento dá-se pela desumanização (morre o pecador) e reestruturação de uma nova pessoa (nasce o convertido). No processo mítico de conversão tem-se a morte do pecado e o nascimento para a verdadeira vida, evidenciando o sentido de construção de um mito.

---

<sup>251</sup> Padre Francisco Soares, retornando de Brasil a Portugal, em navio português sequestrado por franceses.

<sup>252</sup> Aludimos a figuras de divindade messiânica como Jesus Cristo e João Batista.

<sup>253</sup> Papel de caráter doutrinário, podendo ser um messias, um padre, um discípulo ou um cristão praticante.

No relato da Igreja primitiva, o poder criador de Deus é transferido para Jesus, o qual é apresentado como epifania de Deus Criador: é em Jesus que os ouvintes do relato devem ter fé, porque ele é alguém a tal ponto credenciado por Deus que até mesmo a natureza reconhece sua autoridade (SILVA, 2009, p.237).

70- [...] Ha na terra mais gentio para converter que em nenhuma outra capitania; deu o padre visitador ordem, com que fossem dous padres dahi vinte e oito léguas a petição dos índios, que queriam ser christãos: espera-se grande fructo desta missão e que desceram logo quatro ou cinco mil almas e ficará porta aberta para descer grande multidão de gentios [...] pág.85.

Projeta-se, arquetipicamente, nos jesuítas a autoridade de Davi, rei sucessor de Saul. Tanto um quanto outro abominavam a cultura e a descendência de determinados povos pagãos e subjugados<sup>254</sup>. Segundo Eliade (2011, p.298) “na esteira dos profetas e de João Batista, o ministério de Jesus colimava a transformação radical do povo judeu, ou seja, a emergência de um novo Israel, de um novo povo de Deus”. Para os jesuítas, a ascendência dos índios era duvidosa:

71- [...] andam tão inflammados em braveza, e mostram tanta ferocidade que é cousa medonha e espantosa; as mulheres e meninos também os ajudam n'estes bailos e cantos; fazem seus trocados e mudanças com tantos gratimanhos e tregeitos que é cousa ridícula: de ordinário não se bolem de um lugar, mas estando quedos em roda, fazem o mesmo com o corpo, mãos e pés, não se lhe entende o que cantam, mas disseram-me os padres que cantavam em trova quantas façanhas e motes tinham feitos seus antepassados; arremedam pássaros, cobras e outros animaes, tudo trovado por comparações, para se incitarem a pellejar. Estas trovas fazem de repente e as mulheres são insignes trovadoras. Também quando fazem motins tiram um e um a terreiro e ambos se ensaiam até que algum cansa e logo lhe vem outro acudir; algumas vezes procuram de vir a braços e amarrar o contrario, e tudo isto fazem

---

<sup>254</sup> No caso do rei Davi, chegou a ponto de exterminar a cultura dos filisteus.

para se embravecer, enfim por milagre, tenho, domar-se gente tão fera, mas tudo póde em zeloso e humilde, cheio de amor de Deus e das almas [...] pág. 35.

72- [...] As terras são muito boas, estão por cultivar, por serem infestadas dos Guaimurés, gentil silvestre, tão barbaros que vivem como brutos animaes nos matos,<sup>255</sup> sem povoação, nem casas [...] pág.20.

73- [...] A gente é pobre, por estar a terra já gastada e estão apertados pelos Guaimurés [...] pág.25.

74- [...] Entrando-lhe algum amigo, parente, ou parenta pela porta, se é homem, logo se vai deitar em sua rede sem falar palavra, as parentas também sem fallar, o cercam, deitando-lhe os cabelos sobre o rosto, lhe tocam com a mão em alguma parte de seu corpo [...] pág. 39.

75- [...] dentro nellas<sup>256</sup> vive logo cento ou duzentas pessoas, cada casal em seu rancho, sem repartimento nenhum e moram d'uma parte e outra, ficando grande largura no meio, e todos ficam como em comunidade e entrando na casa se vê quanto nella está, por que estão todos a vistas uns dos outros, sem repartimento nem divisão, e como a gente é muita, costumam ter fogo de dia e noite, verão e inverno, porque o fogo é sua roupa; parece a casa um inferno ou labyrintho, uns cantam, outros choram, outros comem, outros fazem farinhas e vinhos e toda casa arde em fogos [...] pág. 36.

76- [...] Para os mortos tem outro choro e tom particular os quaes choram dias e noites inteiras com abundancia de lagrimas, mas tornando á festa dos hospedes quando chegavamos ou se fazia alguma festa se punham a chorar dizendo em trova muitas lastimas, de como seus parentes e antepassados não ouviram os padres nem sua doutrina [...] pág. 40.

---

<sup>255</sup> Grifos nossos.

<sup>256</sup> Refere-se a ocas.

O contexto social bíblico abrange momentos de secas, opressão, ostentação e abusos de poder que não difere muito do qual se inserem os jesuítas. A descrição de Cardim conserva alguns contornos estruturais míticos dos acontecimentos bíblicos, daí, percebe-se o peso da espiritualidade em sua escrita:

77- [...] o anno de 83 houve tão grande seca e esterilidade nesta província (cousa rara e desacostumada, porque é terra de contínuas chuvas) que os engenhos d'agua não moeram muito tempo e as fazendas de canaviaes e mandioca se seccaram, por onde houve grande fome principalmente no sertão de Pernambuco, pelo que desceram do sertão apertados pela fome soccorrendo-se aos brancos quatro ou cinco mil índios; porem passado aquelle trabalho da fome os que poderam se tornaram ao sertão excepto os que ficaram em casa dos brancos ou por usa ou sem sua vontade [...] pág. 69.

78- [...] visitadas as aldeas, determinou o padre ver algumas fazendas e engenhos dos portuguezes, visitando os senhores dellas por alguns lhe terem pedido e outros porque os não tinha ainda visto e era necessario conciliar os ânimos d'alguns com a Companhia, por não estarem muito benévolos[...] pág. 50.

79- [...] em cada um delles<sup>257</sup> de ordinário há seis, oito e mais fogos de brancos e ao menos sessenta escravos que se requerem para o serviço ordinário, mas os mais delles tem cento e duzentos escravos de Guiné e da terra [...] pág. 54.

80- [...] são<sup>258</sup> sobre tudo dado a banquetes, em que de ordinario andam comendo um dia dez ou doze senhores de engenhos juntos, revesando-se desta maneira gastam quanto teem e de ordinário bebem cada anno 10 mil cruzados de vinhos de Portugal; e alguns annos beberão oitenta mil cruzados dados em rol. Enfim em Pernambuco se acha mais vaidade

---

<sup>257</sup> O termo alude aos engenhos.

<sup>258</sup> Faz referência aos senhores de engenho.

que em Lisboa. Os vianezes<sup>259</sup> são senhores de Pernambuco e quando se faz algum arruído contra algum vianez dizem em lugar de ai que d'elrei, aí que de Viana [...] pág. 75.

81- [...] o serviço é insofrível, sempre os serventes andam correndo e por isso morrem muitos escravos que é o que os individa, sobre tudo este gasto[...] pág. 55.

Enfim, os mitos se apropriam do mundo, o transfiguram e instauram um sujeito mitificado; como no caso da imagem do jesuíta, a de um homem divinamente inspirado que se constrói e se fortalece, em torno da figura do mestre ressuscitado. A descrição da figura dos jesuítas, em linhagem messiânica, perpassa uma identificação mítica com Jesus de Nazaré.

#### **4.5 Elemento Mítico: Batismo.**

A imersão na água equivale a uma passagem, seguida da criação de um novo homem. Esse decurso é o início do embrionamento; aquele que almeja ser homem, de fato, deve renascer do alto, isto é, da água e do sopro; a água adquire a virtude da santificação no sacramento, a imersão na água simboliza a morte; a emersão, o renascimento. Segundo Eliade (2012, p.110), “o contato com a água comporta sempre uma regeneração: por um lado, porque a dissolução é seguida de um novo nascimento; por outro, porque a imersão fertiliza e multiplica o potencial da vida”.

Para o jesuíta do século XVI, batizar ou ser batizado é uma condição existencial e não uma escolha; trata-se de uma premissa para se ter a verdadeira vida. O padre faz cumprir, por meio do batismo, uma ordem natural e social que partiu de uma experiência íntima vivida e deu significado a sua vida. Em outras palavras, a experiência batismal reintegra um fenômeno mítico à medida que se torna um estatuto ordenador, por si mesmo, das relações

---

<sup>259</sup> Originários de Viana do Castelo em Portugal.

sociais, de poder e dominação, conferindo, por fim, historicidade aos fatos. Analisemos os exemplos:

82- [...] Os dias de prégação e festa, de ordinário havia muitas confissões e communhões e por todas chegariam duzentas, afóra as que fazia um padre, língua dos escravos de Guiné e de índios da terra, prégando-lhes e ensinando-lhes a doutrina, cazando-os, batipzando-os e em tudo se colheu copioso fructo, com grande edificação de todos, nem se contentavam estes senhores de agasalhar o padre, mas também lhe davam bogios, papagaios, e outros bichos e aves que tinham estima; e lhe mandavam depois a caza muitas e varias conservas, com cartas de muito amor e quando vinham a cidade, o visitavam amiudando os devidos agradecimentos pela consolação e visita que o padre lhes fizera. [...] pág. 53.

83- [...] Occupou-se muito tempo com os padres Ignacio Tolosa, e padres Quiricio Caxa, Luiz da Fonseca e outros padres supplentes e Theologos a concluir algumas duvidas de casos de consciência; e fez fazer um compendio com as principaes duvidas que por cá ocorrem, principalmente nos casamentos, e baptismos dos índios e escravos de Guiné, de que se seguiu grande fructo; e os padres ficaram com maior luz para se poderem haver em semelhantes casos; fez também compilar os privilégios da companhia; declarando os que estavam mal entendidos e fez que os confessores tivessem a parte distincta dos que lhe pertencem, para que entendessem os poderes que tem; e de tudo se seguiu muito fructo; gloria ao Senhor. [...] pág. 27.

84- [...] Muitas missões se fizeram por ordem do padre visitador, nestes dois annos pelos engenhos e fazendas dos portuguezes: nellas se colheu copioso fructo e se baptizaram passante de três mil almas, e se casaram muitos em lei da graça, tirando-os de amancebamentos, ensinado-lhes a doutrina, pondo os discordes em paz e se fizeram outros muitos serviços a Nosso Senhor. Quando os nossos padres vão a estas missões são mui bem recebidos de todos, bem providos do necessário, com grande amor e caridade [...] pág. 57.

Longe de ser uma exigência que o cristão se impõe, pois significaria uma experiência vazia de sentido; o batismo, ao ser percebido como força vital e dinâmica na consciência do homem, é por si mesmo, um meio retórico. Em nossa perspectiva, a relação de poder parte da própria estrutura inatingível do mito e não, apenas da imposição da Companhia de Jesus.

Se considerarmos a experiência sensível como o elemento mais importante da atitude religiosa; a percepção do sagrado será um valor determinante da vida profunda de um indivíduo ou de um grupo. Diante da individualidade, a criatura só pode sentir-se fraca, incapaz, totalmente independente. [...] O sagrado é, assim, o sentimento religioso que aflora (BRANDÃO, 1999, p.40).

Seguem algumas passagens bíblicas que ilustram nossas afirmações relacionadas ao batismo como experiência mítica e transcendental e demonstram o peso da experiência batismal para o cristão: a) O batismo de João era do céu ou dos homens? respondi-me. (Marcos 11:30) ; b) Batizado, Jesus saiu das águas e logo os Céus se abriram e Ele viu o Espírito de Deus descendo como uma pomba e pousando sobre Ele. Ao mesmo tempo, uma voz vinda dos Céus dizia: Este é o meu Filho amado, em quem me comprazo. (Mt. 3:13-17); c) Os batizados foram imersos em Cristo Jesus (Rom. 6,3; Gál. 3,27), imersos no nome do Pai, do Filho e do Sopro Santo (Mt. 28,19).

Em nossa perspectiva, a espiritualização perfaz todo o pensamento simbólico que subjaz o panorama sociocultural europeu do XVI: o batismo, por si só, detem um poder divino, natural, que purifica os pecados e desencadeia uma necessidade sem a qual nem mesmo o índio ou o estrangeiro poderiam se esvair.

A incorporação efetuada pelo batismo não deve ser entendida somente como integração numa sociedade de pessoas que têm o mesmo dom da fé, mas como integração ao próprio Deus. Daí a designação frequente do Cristão como membros do corpo de Cristo (GIRARD, 2005, p.225).

Há, portanto, um processo de mitificação que se fundiu no ato do batismo e que fez o cristão adorar a Deus e sentir-se, neste ritual, parte de Cristo e renascido, ao resgatar a realidade primeva em que ocorreu o batismo.

[...] o pensamento mítico não se interessa pelas leis imanentes do mundo e da matéria. O pensamento mítico explica o mundo empírico à luz de uma realidade transcendente que ao mesmo tempo constitui e unifica todos os seres e acontecimentos do universo. Esta realidade transcendente é o mundo divino (RIBEIRO,1992, p.18).

Como dissemos, o homem do século XVI é ávido por alcançar a plenitude espiritual e anseia ser socorrido em sua religiosidade. Portanto, ser batizado ou batizar é, de fato, um poder que, por si só, o faz voltar-se ao ritual e rememorar o tempo primordial. Seguem exemplos que ilustram nossas explicações:

85- Dia dos Reis renovaram os votos alguns irmãos; o padre visitador antes da missa, revestido em capa d'asperges de damasco branco com diácono e subdiácono vestidos do mesmo damasco baptisou alguns trinta adultos; em todo o tempo do batismo houve boa musica e motetes e de quando se tocavam frutas: depois disse missa solemne com diácono e subdiácono, oficiada em canto d'orgão pelos índios, com suas frutas, cravo e descante: cantou na missa um mancebo estudante psalmos e motetes, com extraordinária devoção [...] pág. 31.

86-[...] ao dia seguinte ás dez horas pouco mais ou menos, chegamos á aldeia de Sancto Antonio: dos índios fomos recebidos com muitas festas a seu modo, que deixo<sup>260</sup> por brevidade e ao domingo seguinte baptisou o padre visitador antes da missa sessenta adultos, vestido de pontifical, com grande alegria e festa e consolação de todos. Na missa, que foi de canto d'orgão, casou a muitos em lei de graça e deu a comunhão a 80 e tudo se fez com as mesmas festas e musica que na aldeia do

---

<sup>260</sup> Inferimos que o termo deixo refere-se à terceira pessoa do singular no pretérito perfeito do indicativo: deixou.

Espirito Sancto [...] os indios a tarde para fazerem festa ao padre jogaram as laranjadas, fizeram seus motins de guerra, e foram a um rio de noite dar tinguí, sc. barbasco ao peixe e ficando bem providos trouxeram tantos ao padre que encheram duas mui grandes gamelas, que era uma formosura de ver [...] pág. 45/46.

87- [...] são passantes de 800 almas a que se querem baptisar e espera-se que desça grande multidão de gentios com a fama desta igreja [...] pág. 72.

88- [...] O padre visitador tratou por vezes com alguns prelados e letrados casos de muita importância sobre os cativeiros, baptismos e casamentos dos índios e escravos de Guiné, de cujas resoluções se seguiu grande fructo e augmento da christandade depois que chegamos ao Brasil [...] pág. 2.

Nos exemplos 85 e 86, observa-se a estruturação de um ritual mítico-cristão, abrangendo vestimentas, músicas e preces. No exemplo 87, o padre não contabiliza pessoas, mas almas, o que mostra um alcance sobrenatural do jesuíta. Ainda no mesmo exemplo, Cardim enfatiza a ansiedade de uma multidão, portanto já conquistada e convertida por eles, ao saberem da existência da Igreja Católica naquela localidade. No último, ressalta-se o conhecimento que é exclusivo do padre visitador, atribuindo unicamente a ele, o poder da prática espiritual.

Para o jesuíta, batizar o índio é extinguir-lhe as formas, terminar de matar o que já está morto: uma vez que não há alma no homem indígena e por não tê-la é legítimo, por meio do batismo, fazê-lo renascer das próprias cinzas. Afinal, o batismo marca um ponto de partida.

Antes do batismo, o homem se encontra numa situação de morte por causa de suas faltas. Quando imerge na água real, símbolo tanto da morte moral (útero devorador do pecado) como física, ele experimenta toda a profundidade dessa morte. Ao sair da água, ele se separa simbolicamente do pecado, o qual daí por diante não tem

e não deve mais ter domínio sobre ele: o cristão vive no regime da graça. É o processo que o Novo Testamento chama de purificação batismal (GIRARD, 2005, p.225).

Há no Novo Testamento em (Mateus 10:39) e (Lucas 12:50) alusões ao batismo de Jesus relacionado com sua morte: Jesus adentra nas águas da morte que representam um útero devorador. Mas, saindo das águas regeneradoras na manhã de Páscoa, Jesus morreu para o pecado uma vez por todas (Romanos. 6,10), destruindo a morte (2 Timóteo1,10) e tirando o pecado do mundo (Livro de Jó 1,29).

A experiência religiosa, como vemos, é uma experiência de construção de mundo. Nos exemplos de 85 a 88, têm-se uma experiência, sensivelmente, mítica em que foram possíveis a extirpação das impurezas e a eleição dos abençoados para a formação do povo consagrado pela água. Segundo Eliade (2012), os elementos simbólicos utilizados pelo Judaísmo têm origem desde tempos pré-mosaicos; tais símbolos são capazes de recobrar, a qualquer momento, uma poderosa e intensa atualidade religiosa.

No Evangelho Segundo João Evangelista, a água simboliza o próprio Deus. Jesus Cristo reporta-se a São Nicodemos sobre o nascer da água e do sopro (Livro de Jó 3,5). Seguem passagens ilustrando o simbolismo: a) Esta palavra, vós bem sabeis, veio por toda a Judéia, começando pela Galiléia, depois do batismo que João pregou (Atos dos Apóstolos 10:37); b) E agora por que te deténs? Levanta-te e batiza-te e lava os teus pecados, invocando o nome do Senhor (Atos dos Apóstolos 22:16); c) Sepultados com ele no batismo, nele também ressuscitastes pela fé no poder de Deus que o ressuscitou dentre os mortos. (Col 2).

O arcebispo de Constantinopla, João Crisóstomo<sup>261</sup>, expõe a plurivalência sígnica do rito batismal: este ritual representa o óbito, o sepulcro,

---

<sup>261</sup> Daniélou J. *Bible et liturgie*. Paris, 1951.

a vida e a ressurreição. Para Tertuliano<sup>262</sup>, a água foi a primeira sede do Espírito Santo.

Há, antes de tudo, a valorização do batismo como descida ao abismo das Águas para um duelo com o monstro Marinho. Esta descida tem um modelo: o do Cristo no Jordão, que era ao mesmo tempo uma descida nas Águas da Morte [...] o dragão Behemoth, segundo Jó, estava nas águas e recebia o Jordão em sua garganta. Ora, como era preciso esmagar as cabeças do dragão, Jesus, tendo descido nas Águas, atacou a fortaleza para que adquiríssemos o poder de caminhar sobre os escorpiões e as serpentes (ELIADE, 2012, p.112).

O pensamento teológico de Justino de Nablus<sup>263</sup>, teólogo do século II, é tomado como uma posição de fé e, nos faz entender que Jesus simboliza um Novo Noé, emergido do dilúvio e mergulha até as profundezas do Mar da Morte e enfrenta o Dragão do Mar onde estava preso todo povo pecador e ressurge vencedor.

Mas é importante observar que essas valorizações do simbolismo batismal não contradizem o simbolismo aquático universalmente difundido. Tudo se reencontra ali: Noé e o Dilúvio tiveram como recíproco, em inúmeras tradições, o cataclismo que pôs fim a uma humanidade, à exceção de um único homem, que se tornou o Antepassado Mítico de uma nova humanidade (ELIADE, 2012, p.113).

São Cirilo<sup>264</sup>, diácono do século IX, faz alusões entre Cristo e Adão ao abordar o batismo como a retirada da roupagem do pecado: condição de Adão antes da queda, sendo esta a responsável pelo retorno à veste pecadora. Parece-nos que a concepção de inocência primitiva, para o diácono, simboliza a nudez<sup>265</sup> que se banha nas águas purificadoras. Para Eliade (2012, p.114) “a nudez ritual equivale à integridade e à plenitude; o Paraíso implica a ausência das vestes. Toda nudez ritual implica um modelo atemporal, uma imagem paradisíaca”.

---

<sup>262</sup> Bispo de Cartago, escritor de obras literárias em latim aproximadamente no ano de 200 d.c. Ver: Daniélou, J. *Sacramentum futuri*. Paris, 1950.

<sup>263</sup> Daniélou, J. *Bible et liturgie*. Paris, 1951.

<sup>264</sup> Idem.

<sup>265</sup> Nudez, neste caso, não tem o sentido de estar sem vestimentas, mas pronto para renascer.

Todos estes elementos míticos já existiam em religiões anteriores ao Judaísmo e foram, de certa forma, migrando, gradativamente, por meio de imagens e rituais. Em outras palavras, a narratividade inerente aos mitos de outras religiões e povos vizinhos foi assimilada pelo povo cristão.

Destaca-se a influência do Egito e dos povos mesopotâmicos no Antigo Testamento, tal como se verifica nas histórias de Hórus e Moisés, do Dilúvio e do Jardim. Quanto ao Novo Testamento são conhecidos os paralelos entre a história de Jesus e Mitra, por exemplo. (ALMEIDA, 2014, p.40).

Enfim, os elementos discursivos presentes nas cartas de Fernão Cardim, analisados em uma perspectiva mítica, desencadeiam modos de significação, pois instituem unidades de conhecimento de mundo, criam realidades, conferem juízos de valores, propagam ideias, naturalizam comportamentos e reafirmam crenças. Ao estudarmos o mito como prática interpretativa (re) descobrimos um novo olhar em relação à construção identitária do Brasil.

Por fim, retomemos os objetivos propostos na Introdução a fim de revê-los:

*1º Objetivo: Resgatar as Cartas do Jesuíta Fernão Cardim.*

Analisar um documento cujas condições de produção, circulação e recepção ocorreram há quatrocentos e trinta anos requer, da parte do analista, um cuidadoso planejamento para uma estratégia de leitura, ao passo que um *corpus* originado concomitantemente a sua análise oportuniza uma familiaridade com palavras, expressões, formas de interação e contexto.

Não pretendemos afirmar que o documento histórico é um *corpus* muito mais complexo que um atual e mais valorizado como estudo, mas que o acesso a sua situação extraverbal exige um rigoroso posicionamento *do lugar no presente* em que se realiza a pesquisa *do passado*. A posição axiológica do pesquisador deve estar clara sobre o verbal e o extraverbal, ambos implicados no *corpus*. Sem isso, não há como validar o *corpus* para pesquisa.

Para que pudéssemos compreender palavras, expressões, formas de interação, costumes, hábitos e comportamentos descritos nas cartas, foi necessário posicionar o olhar do pesquisador sobre o cenário social onde ocorreram as condições de produção, circulação e recepção, tema do terceiro capítulo desta tese.

Sendo assim, asseguramos que o contexto sociocultural explicitado no terceiro capítulo, alicerçou as cartas como *corpus* da pesquisa. Dito de outra forma, o contexto sociocultural e as notas informativas sobre as cartas percorridos no terceiro capítulo, deram estatuto ao *corpus*, permitindo-nos a realização da pesquisa. Enfim, resgatar as cartas, não é apenas obtê-las ou adquirir autorização para isto; mas torná-las aptas, em condições, para uma análise.

*2º Objetivo: Estudar o Mito como Prática Interpretativa.*

Nossas concepções teóricas e metodológicas nos possibilitaram estudar o Mito judaico cristão como prática interpretativa, demonstrando-o como um signo ideológico que produz sentidos, encontrando ecos em uma sociedade sacralizada.

Comprovamos que o Mito é um modo de significação. Para isto, tivemos que recorrer à Filosofia, seu *berço esplêndido*. Entretanto, para capturá-lo, foi necessário saber *por onde ele andava*. Daí, recorreremos à História que nos ajudou a *prendê-lo* para examiná-lo em um determinado contexto político-social. E, por fim, nos valem do *Círculo Bakhtiniano*, nosso segundo capítulo, para estudá-lo como Linguagem, apoiando-nos em nossa pesquisa. Traçado este percurso, foi possível cumprir o segundo objetivo ao possibilitá-lo, com suporte teórico metodológico, como prática interpretativa.

*3º Objetivo: Abordar o Processo de Mitificação, nas Cartas, do Jesuíta em Suas Vivências Pelas Capitanias Hereditárias.*

Não apenas a assinatura do rei, a arma apontada ou a ameaça da palmatória exerceram poder no Brasil Colonial. Mas uma palavra de cunho religioso dita, pelo jesuíta, em uma sociedade sacralizada direcionou o curso de uma história, apontando caminhos, renovando crenças, criando ambientes e juízos de valores.

Ressaltemos um processo de mitificação observado no quarto capítulo, em que Fernão Cardim descrevia as paisagens, evocando a Abundância e a Fertilidade, relacionado-as, como elementos míticos, ao Paraíso Celestial. Há, também, a presença dos Ramos de Palmeiras nas passagens do jesuíta pelas Capitanias, conforme demonstrado no quarto capítulo, simbolizando, por meio de um processo mítico, a entrada triunfal de Jesus em Jerusalém.

O processo de mitificação da Fonte, entre outros elementos míticos, segue o mesmo exemplo. A Fonte não é descrita apenas como uma nascente de água, mas como um manancial que arrebenta debaixo do altar de nossa

Senhora e faz muitos milagres. O aparecimento de Fontes, no Novo Testamento, anunciava à salvação.

Enfim, demonstramos que pelo processo de mitificação, Fernão Cardim descreve um Retrato Paradisiaco da colônia brasileira da segunda metade do século XVI.

Obviamente, é possível analisar as cartas, partindo de dimensões políticas, sociológicas entre outras. Contudo, optamos por fazê-la na perspectiva mítica, a fim de investigar outros sentidos que provocaram um direcionamento no modo como a construção identitária do Brasil Colonial foi expressa.

*4º Objetivo: Analisar, Nas Cartas, O Modo Como Foi Construída a Identidade Do Brasil Colônia da Segunda Metade do Século XVI.*

Esta tese comprovou que a identidade do Brasil, nas cartas, foi construída miticamente como um Paraíso Terreal, um cenário perfeito de uma natureza implacável, exaltando a Abundância de alimentos e a Fertilidade da terra; enaltecendo a figura onipotente do jesuíta, como um Deus em terras tão distantes; vangloriando a construção dos colégios como Templos e glorificando o sucesso dos Batismos.

Por fim, constatamos que a estrutura inatingível do Mito, como polo de tensão, deu poder a descrição de Cardim e construiu uma identidade positiva do início da formação brasileira.

## REFERÊNCIAS

---

ALGRANTI, Leila Mezan. *Famílias e vida doméstica*. In: História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América Portuguesa vol.1, São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

ALMEIDA, José Benedito. *Introdução à mitologia*. São Paulo: Editora Paulus, 2014.

AZEVEDO, Ana Maria. *O padre Fernão Cardim: contribuição para o estudo de sua vida e obra*. Dissertação de mestrado apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2 vols., 1996.

BAKHTIN, Mikhail Mikhailovich. *Questões de literatura e estética - a teoria do romance*. São Paulo: Hucitec/UNESP, 1975.

\_\_\_\_\_. *Problemas da poética de Dostoievski*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.

\_\_\_\_\_. *Freudismo: um esboço crítico*. Trad. Paulo Bezerra. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2001.

\_\_\_\_\_. *Estética da criação verbal*. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

\_\_\_\_\_; VOLOSHINOV Valentin Nicolaevich. *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo: Editora Hucitec, 13ª ed, 2009.

BENVENISTE, Émile. *Problemas de linguística geral I*. Editora Pontes: Campinas, 2005.

BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BRAIT, Beth; MELO, Rosineide de. *Enunciado/concreto/enunciação*. In: BRAIT, Beth. *Bakhtin e outros conceitos chaves*. Ed. Contexto, 2005, p. 61 a p. 78.

BRANDÃO, Renato Pereira. *A espacialidade jesuítica no Brasil Colonial*. In: A forma e a Imagem. Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 1992, p.147-180.

BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia grega*. 13ª edição. Petrópolis: Vozes, 1999.

BUENO, Eduardo. *A coroa, a cruz e a espada: lei, ordem e corrupção no Brasil colônia 1548-1558*. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2006.

CAMPBELL, Joseph. *As máscaras de Deus*. São Paulo: Editora Palas Athenas, 4º vol., 2004.

\_\_\_\_\_. *O poder do mito*. São Paulo: Ed. Palas Athenas. 28ª edição, 2011.

CARDIM, Fernão. *Tratados da terra e gente do Brasil*. São Paulo: Ed. Itatiaia, 1980.

\_\_\_\_\_. *Narrativa epistolar de uma viagem e missão jesuítica desde 1583 ao de 1590, indo por Visitador o P. Christovam de Gouvea. Escripita por duas cartas ao P. Provincial em Portugal*. Disponível em: [http://books.google.com.br/books/about/narrativa\\_epistolar\\_de\\_uma\\_viagem\\_e\\_miss.html](http://books.google.com.br/books/about/narrativa_epistolar_de_uma_viagem_e_miss.html). Acesso em 13 de novembro de 2013.

CASSIRER, Ernest. *Linguagem e mito*. São Paulo: Editora Perspectiva, 4ª edição, 2000.

CHAUÍ, Marilena de Souza. *Brasil: mito fundador e sociedade autoritária*. 1ªed. 6ª reimpressão. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2006.

\_\_\_\_\_. *O que é ideologia*. 13ª reimpressão. São Paulo: Brasiliense, 2010.

CLARK, Katerina; HOLQUIST, Michael. *Mikhail Bakhtin*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 1998.

COHEN, Paul. *Theories of myth*. Man, new series, v. 4, n. 2, 1969.

COSTA, Célio Juvenal. *A racionalidade jesuítica: civilização e organização*. Piracicaba. In: VII Simpósio internacional processo civilizador: História, Civilização e Educação, 2003.

DOMINGUES, Ivan. *Lévi-Strauss e as américas: análise estrutural dos mitos*. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno*. Belo Horizonte: UFMG – Humanitas, 2000.

ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo: Editora Perspectiva. 6ª edição, 2000.

\_\_\_\_\_. *Mitos, sonhos e mistérios*. Trad. Samuel Soares. Lisboa: Edição 70, 2000a.

\_\_\_\_\_. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 3ª edição, 2010.

\_\_\_\_\_. *História das crenças e ideias religiosas v. 2*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

\_\_\_\_\_. *Imagens e símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 4ª tiragem, 2012.

\_\_\_\_\_. *Autobiography*, vol. 1 University of Chicago Press, 2013.

FARACO, Carlos Alberto. *Autor e autoria*. In: BRAIT, Beth. Bakhtin e outros conceitos chaves. Ed. Contexto, 2005, p.37 a 60.

\_\_\_\_\_. *Linguagem e diálogo: as ideias linguísticas do Círculo de Bakhtin*. São Paulo: Parábola Editorial, 2009.

FAUSTO, Carlos. *Os índios antes do Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 2000.

FIGUEIREDO, Claudio. *História e cultura dos povos indígenas do Brasil*. São Paulo: Editora Barsa Planeta, 2009.

FIORIN, José. Luiz. *Introdução ao pensamento de Bakhtin*. São Paulo: Ed. Ática, 1ª edição, 2006.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: história da violência nas prisões*. Petrópolis: Vozes, 1988.

GAGLIARDI, José Mauro. *O indígena e a república*. São Paulo: Editora Hucitec, 1989.

GÂNDAVO, Pêro de Magalhães. *História da província Santa Cruz: tratado da terra do Brasil*. São Paulo: Obelisco, 1964 [1576].

GIRARD, Marc. *Os símbolos na bíblia: ensaio de teologia bíblica enraizada na experiência humana universal*. 2ª edição. São Paulo: Paulus, 2005.

GRILLO, Sheila de Camargo. *Esfera e campo*. In: BRAIT, Beth. *Bakhtin e outros conceitos chaves*. São Paulo: Editora Contexto, 2006, p.133 a 160.

GUIRADO, Maria Cecília. *Relatos do descobrimento do Brasil: as primeiras reportagens*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

HALL, Stuart; DU GAY, Paul. *Questions of cultural identity*. Londres: Sage, 1996.

HEINBERG, Richard. *Memórias e visões do paraíso*. Editora Campus, 1991.

HEMMING, John. *Red gold: the conquest of the brazilian Indians*. Papermac: Londres, 1995.

HOLANDA, Sérgio Buarque. *Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo: Editora Brasiliense, 6ª edição, 2000.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. Trad. Chaim Samuel Katz. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

\_\_\_\_\_. *Mito e significado*. Trad. Antônio Marques Bessa. Lisboa: edições 70, 1981.

\_\_\_\_\_. *Antropologia estrutural II*. Trad. Maria do Carmo Pandolfo. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

\_\_\_\_\_. *O pensamento selvagem*. Trad. Tânia Pellegrini. 6ª.ed. Campinas: Papyrus, 2006.

LOPEZ, Adriana. *Franceses e tupinambás na terra do Brasil*. São Paulo: SENAC, 2001.

LOURENÇO, Eduardo. *Mitologia da saudade seguido de Portugal como destino*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

LOYOLA, Inácio de. *Exercícios espirituais. Apresentação, tradução e notas do centro de espiritualidade inaciana de Itaipu*. São Paulo: Loyola, 2000.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Myth in primitive psychology*. Westport (Conn.): Greenwood press, 1979.

MARTINS, Wilson. *História da inteligência brasileira 1550-1794*. 4ªed. Editora T. A. Queiroz, 2001.

MELATTI, Julio Cesar. *Índios do Brasil*. São Paulo: Edusp, 2007.

MIELIETINKSKI, Eleazar. *A poética do mito*. Trad. Paulo Bezerra. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.

MIOTTELO, Valdemir. *Ideologia*. In: BRAIT, Beth. Bakhtin e outros conceitos-chaves. São Paulo: Editora Contexto, 2005, p.167 a 176.

OTTO, Rudolf. *O sagrado*. Trad. Walter Shlupp. São Leopoldo: Sinodal/Petrópolis: Vozes, 2011.

PIRES, Antônio Donizete. *Especulações sobre mito e metamorfose na obra de Franz Kafka*. In: VOLOBUEF, Karin (org.) Mito e Magia. São Paulo: Editora Unesp, 2011, p.197-240.

PIRES, Vera Lucia; SOBRAL, Adail. *Implicações do estatuto ontológico do sujeito na teoria discursiva do Círculo Bakhtin, Medvedev, Voloshinov*. Revista de Estudos do Discurso: Bakhtiniana, v.8. LAEL/PUC/SP, 2013, p. 205 - 219.

PEDRO, Livia. *História da Companhia de Jesus no Brasil. Biografia de uma obra*. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Bahia, 2008.

POMPA, Cristina. *O lugar da utopia: os jesuítas e a catequese indígena*. Novos Estudos. São Paulo: CEBRAP, v. 64, 2002, p. 83-95.

\_\_\_\_\_. *Religião como tradução: missionários, tupi, tapuia no Brasil colonial*. Bauru, São Paulo: Editora EDUSC, 2003.

RAMOS, Alcida Rita. *Sociedades indígenas*. São Paulo: Editora Ática, 1986.

RIBEIRO, João Junior. *O mito: notas para uma investigação*. In: Comunicarte (2), 1984.

\_\_\_\_\_. *As perspectivas do mito*. São Paulo: Editora Pancast, 1992.

SANTOS, Cesar Augusto. *A influência da espiritualidade inaciana na fundação da cidade de São Paulo*. Dissertação de Mestrado - Faculdade de História, PUC/SP, 2007.

SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de linguística geral*. São Paulo: Editora Cultrix, 2006.

SCHWARTZ, Stuart. *Burocracia e sociedade no Brasil Colonial*. Perspectiva: São Paulo, 1979.

SILVA, Aracy Lopes da. *Índios*. São Paulo: Editora Ática, 1988.

SILVA, Cassio Murilo Dias. *Metodologia da exegese bíblica*. São Paulo: Paulinas, 2009.

SOBRAL, Adail. *Do dialogismo ao gênero: as bases do pensamento do círculo de Bakhtin*. Campinas: Mercado das Letras, 2009.

SOUZA, Vitor Chaves. *A ontologia em Mircea Eliade*. Dissertação de mestrado do Programa de Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, 2010.

TEZZA, Cristovão. *A polifonia como categoria ética*. Revista Cult especial Biografia, nº 44, 2006.

TILLICH, Paul. *Filosofía de la religión*. Buenos Aires: Megápolis, 1973.

VAINFAS, Ronaldo. *Moralidades brasílicas: deleites sexuais e linguagem erótica na sociedade escravista*. In: *História da Vida Privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América Portuguesa*, vol.1. Companhia das Letras, 1997.

- VERNANT, Jean Pierre. *The origins of greek thought*. New York: Ithaca, 1982.
- VOLOSHINOV Valentin Nicolaevich. *Le discours dans la vie e le discours das la poésie. Contribution à une poétique sociologique*. Tradução do russo por Georges Philippenko. In: TODOROV, Tzvetan. Mikhaïl Bakhtine: le principe dialogique - suivi de écrits du cercle de Bakhtine. Paris: Éditions du Seuil, 1981. p. 181-215.
- WERNECK, Mariza Martins Furquim. *Viagem à mistofera - pensamento mágico e mítico em Claude Lévi-Strass* In: VOLOBUEF, Karin (org.). Mito e Magia. São Paulo: Editora Unesp, 2011, p.143-164.
- ZANDWAIS, Ana. *Bakhtin/ Voloshinov: condições de produção de Marxismo e filosofia da linguagem*. In: BRAIT, Beth. Bakhtin e o Círculo. São Paulo: Editora Contexto, 2009, p. 97 a 116.