

3

O exilado e o missionário: o corpo e a salvação nas reformas religiosas

3.1

Léry: o exilado e os cortes

Corte semiológico: o corpo e a ausência de Deus

Após quatro meses de “exílio” marítimo, os missionários calvinistas foram calorosamente recebidos pelo comandante da colônia francesa, Nicolas de Villegagnon. No entanto, o que deveria ser o pouso acolhedor da nova religião reformada mostrou-se logo o avesso. A discórdia religiosa entre Villegagnon e os genebrinos não tardou a reverter o quadro de fraternidade. No dia 21 de março de 1557, foi celebrada pelos protestantes a primeira “santa ceia de Nosso Senhor.” Antes de realizar a confissão pública de sua fé para receber a comunhão, Villegagnon pôs-se de joelhos.

E ele próprio [Villegagnon] a fim de dedicar o seu fortim a Deus e fazer confissão de sua fé em face da Igreja, ajoelhou-se num coxim de veludo (...) e pronunciou em voz alta duas orações, das quais obtive cópia e aqui transcrevo, literalmente, para que se melhor compreenda quanto é difícil conhecer o coração desse homem⁵⁰.

Como conhecer a verdadeira fé de um homem que se confessa reformado, mas que, simultaneamente, evidencia em seus gestos corporais a fé católica? O ato de se curvar diante da hóstia supõe a crença de que o corpo de Cristo esteja realmente presente na substância do pão. Calvino rejeitava de forma categórica a doutrina da

⁵⁰ LÉRY, J., *Viagem à terra do Brasil*, pp. 90-91.

transubstanciação, ou seja, a concepção de que, durante a eucaristia, as substâncias do pão e do vinho se transformavam de fato em corpo e sangue de Jesus Cristo. Segundo o pastor, a doutrina da transubstanciação evidenciava a idolatria católica, fundada na adoração de objetos materiais como sendo o próprio Deus. Assim, a genuflexão de Villegagnon traduziria um gesto idólatra: adorar um pedaço de pão como sendo o corpo divino.

O capítulo VI do livro de Léry é o único a tratar especificamente das relações sociais da França Antártica, ou seja, do espaço delimitado pelo poder político de Villegagnon. Curiosamente, esse capítulo trata quase exclusivamente da discórdia religiosa em torno da eucaristia. O destaque da polêmica sobre a presença real do corpo de Cristo na hóstia não é casual. Ele é reflexo da posição central que ocupavam as discussões sobre a relação entre o corpo e a salvação durante o período das reformas protestantes⁵¹. De fato, as reformas são marcadas pela polêmica lançada por Lutero sobre o culto das relíquias e a venda de indulgências. A autenticidade desses objetos, como corpos que conteriam de fato a Graça da salvação, foi posta em xeque pelo então monge beneditino em suas famosas 95 teses, expostas em 1517.

É certo que, desde que a moeda cai na caixa, o ganho e a cupidez podem ser aumentados; mas a intercessão da Igreja só depende da vontade de Deus. (...) Serão condenados para toda a eternidade, com os seus mestres, aqueles que crêem estar seguros da sua salvação por cartas de indulgências⁵².

Segundo Lutero, os cultos católicos se valeriam de um poder simbólico falso para iludir os fiéis, vendendo-lhes imagens e objetos que seriam apenas o simulacro da presença divina. Com isso, Lutero inverteu a condição do papado: este, a quem antes se confiava a esperança da salvação, agora se mostrava o representante maior da corruptibilidade humana – o próprio Anticristo. O ato de reconhecer o papa, não mais como sucessor de Cristo, e sim como o seu possível opositor, intensificou o clima já predominante dos medos apocalípticos. Pela lógica salvacionista de Lutero, se o Anticristo reinava em Roma, a história humana estaria possivelmente se aproximando

⁵¹ Cf. GELLIS, J., *Le corps, l'église et le sacré, Histoire du corps*, p. 78

⁵² LUTERO, M., APUD: MARQUES, A., *História moderna através de textos*, p. 119.

de seu fim⁵³. É importante lembrar o quanto ainda é dominante, ao longo do século XVI, a expectativa em torno da salvação após a morte, principalmente entre homens religiosos como Calvino e Léry.

Na visão protestante, o culto das relíquias – assim como os excessivos gestos de devoção – representariam o ato herege de reduzir a essência espiritual de Deus à dimensão terrena e imperfeita da corporalidade. Se o papa é o Anticristo, onde então encontrar a salvação? Lutero sugeriu que o verdadeiro Deus não deveria ser procurado na Igreja – espaço dominado pela exacerbação simbólica e geradora de um poder que falsificava a primitiva mensagem de Cristo – mas na fé interior. O *sola fidei* procurou reduzir o poder exclusivo da Igreja e dos sacerdotes como legítimos intermediários entre Deus e os homens.

Calvino, discípulo de Lutero, acentuou a discussão referente ao culto das relíquias ao procurar esvaziar a possibilidade de um corpo intermediário (Igreja, sacerdotes e santos) entre Deus e os homens. A doutrina da predestinação – princípio teológico segundo o qual Deus é o único capaz de decidir sobre a salvação dos indivíduos – transformou significativamente a forma de se conceber a relação entre o corpo e a salvação. Diferentemente dos católicos – que poderiam redimir-se de seus pecados através da intermediação dos santos, das relíquias ou de um corpo sacerdotal – os calvinistas acreditavam que somente Deus, agora distanciado em sua abstração espiritual, poderia intervir no destino individual de cada um.

A radical transcendência de Deus impossibilitaria atribuir-lhe um símbolo, pois este seria sempre a demonstração de sua essência incompreensível⁵⁴. A presença do signo, na concepção calvinista, implica a ausência de Deus. Segundo Calvino, “os signos humanos são antes figuras de coisas ausentes do que insígnias e marcas de coisas presentes”⁵⁵. Nesse sentido, a semiologia calvinista, como sugere Lestringant, deve ser entendida como uma *semiologia da disjunção*, pois implica na dissociação do signo em significado e significante⁵⁶. Segundo Léry, Deus não pode estar presente no pão e no vinho da Eucaristia, pois Ele não se encerra “nessas espécies materiais,

⁵³ DELUMEAU, J. , *História do Medo no Ocidente*, p. 222.

⁵⁴ PAUL, T. , *A history of christian thought*, p.263.

⁵⁵ CALVINO, J., *Institution de la religion chrétienne*. APUD: LESTRINGANT, F., *Une sainte horreur*, p. 22. (tradução minha)

⁵⁶ LESTRINGANT, F. , *Une sainte horreur*, p. 22.

mas está no céu donde, por virtude do Espírito Santo se comunica espiritualmente com os que recebem os sinais da fé”⁵⁷.

O catolicismo, imerso na filosofia da Segunda Escolástica, explicava o milagre da transubstanciação a partir da teoria aristotélica da matéria. Diferentemente dos reformistas, que vão utilizar uma visão retórica e gramática da eucaristia, os católicos justificavam o milagre da transubstanciação a partir do conceito aristotélico de substância e acidente⁵⁸. Os católicos estabeleciam, portanto, uma relação de continuidade entre a dimensão sagrada e o mundo material e simbólico dos homens: a eucaristia era – além de instrumento e signo visível da salvação individual – o ritual que garantia a união da Igreja em torno da unidade do corpo místico de Jesus Cristo⁵⁹. Dentro da perspectiva de que Deus não poderia ser reduzido a nenhum símbolo, os calvinistas compreendiam que a relação do pão e do vinho com o corpo e o sangue de Jesus Cristo era puramente metonímica. Ou seja, as palavras de Deus na Bíblia seriam expressas de forma figurada, como nos sugere Léry:

Essas palavras são figuradas, isto é, a Sagrada Escritura nomeia os signos dos sacramentos pelo nome da coisa significada⁶⁰.

A Bíblia nomeia os signos divinos a partir dos seus significantes. Léry, a exemplo de Calvino, é adepto de uma leitura retórica do Evangelho. Dentro desse princípio de dissociação semântica do sacramento, os genebrinos, na falta de vinho para celebrar a cena eucarística, consideraram a possibilidade de substituir a substância do vinho pela do cauim, bebida fermentada utilizada nos rituais tupinambá. A forma significante em nada alteraria, segundo os genebrinos, o

⁵⁷ LÉRY, J. , *Viagem à terra do Brasi*, p. 94.

⁵⁸ WOORTMANN, K. , *Religião e ciência no Renascimento*, p. 86. Woortmann, explica da seguinte forma a influência de Aristóteles na concepção eucarística da Segunda Escolástica: “(...) a teoria da matéria aristotélica tornava o milagre possível: uma substância que existe em si, como o pão, é composta de uma matéria extensa, quantidade que fornece seu substrato, e de uma forma que imprime as qualidades ou propriedades nesse substrato. A substância apresenta-se aos sentidos mediante um conjunto de acidentes que determinam sua natureza, como a cor, o calor etc. A substância do pão tem como acidentes uma cor cinza, uma consistência mole etc. Pelo milagre eucarístico, os acidentes subsistem, enquanto a substância do pão é substituída pela substância do corpo do Cristo.”

⁵⁹ LESTRINGANT, F. , *Une sainte horreur*, p. 93.

⁶⁰ LÉRY, J. , *Histoire d’un voyage fait en la terre du Brésil*, p. 73. (tradução minha).

significado essencial do ritual eucarístico, que é a união espiritual entre os fiéis e Deus.

(...) ao instituir a ceia Jesus estava na Judéia, e portanto falava da bebida que era usual ali. É claro que se estivera no país dos selvagens, onde outra era a bebida, a ela se teria referido. Portanto, não hesitariam em celebrar a ceia com as coisas mais comuns (na falta do pão e do vinho), à alimentação dos homens do país onde se encontrassem⁶¹.

A condenação calvinista da transubstanciação marcou definitivamente o embate entre Villegagnon e os genebrinos. Atacar o dogma fundamental do catolicismo resultou em forte reação do comandante francês, que não tardou em “promover disputas relativamente à doutrina e sobretudo à ceia”⁶². Ele inverteu sua opinião sobre Calvino e seus seguidores, agora vistos como hereges e transviados da fé⁶³. Nesse momento, a ilha de França Antártica tornou-se para Léry, ao invés de um refúgio da nova fé reformada, mais um espaço dominado pela perseguição religiosa. É importante compreender a posição central que ocupam os rituais religiosos, principalmente o da eucaristia, nos levantes ocorridos durante as guerras de religião. A continuação que se percebe entre o rito eucarístico e o dissenso religioso, descrita por Léry em sua vivência na França Antártica, é analisada por Natalie Davis a partir da noção de “ritos de violência.” Segundo ela, “a ocasião para a maior parte da violência religiosa era durante o culto ou ritual religioso, e o espaço, o que era usado por um ou ambos os grupos com propósitos religiosos”⁶⁴. É a partir da discórdia em torno da presença real do corpo de Cristo na hóstia que se consome definitivamente qualquer possibilidade de paz religiosa. A França Antártica deixa de ser a Terra Prometida e se torna o espaço da perseguição e da violência. Os genebrinos são forçados a se refugiar entre os Tupinambá, “pelos quais éramos tratados com mais humanidade do que pelo patricio que gratuitamente não nos podia suportar”⁶⁵. É

⁶¹ LÉRY, J., *Viagem à terra do Brasil*, pp. 101 e 102.

⁶² *Idem*, p. 94.

⁶³ *Idem*, p. 98.

⁶⁴ DAVIS, N., *Culturas do povo - sociedade e cultura no início da França moderna*, p. 143.

⁶⁵ LÉRY, J., *Viagem à terra do Brasil*, p. 102.

nesse novo exílio calvinista, entre a natureza verdejante e seus habitantes hospitaleiros, que parece se concretizar, na narrativa de Léry, o tão sonhado refúgio da Terra Prometida.

Corte oceânico: as provações do corpo e a nostalgia das origens

Após descrever o embate definitivo com o católico Villegagnon, Léry enumera uma série de atitudes do comandante que evidenciam apenas “um pouco de sua inumanidade”⁶⁶: ele “jurava a cada instante (...) que quebraria cabeça, braços e pernas ao primeiro que o importunasse”; não cessou de dar “pancada no ventre” de um dos franceses que costumava aprisionar; amarrou um índio escravizado para “derramar-lhe toucinho derretido nas nádegas”⁶⁷. O corpo do *outro* é submetido às mais cruéis violências e torturas. A Terra Prometida, onde se constituiria a sonhada paz da religião reformada, se transfigurou em um espaço dominado pela violência física.

A degeneração católica se reflete também nas condições de putrefação da ilha de França Antártica: não havendo fonte nem rio de água doce, a única água bebível, armazenada numa cisterna, era tão “esverdinhada e suja como a de um charco de rã”⁶⁸. Essa água “fétida e corrompida”⁶⁹ da França Antártica está também nas cidades europeias, com suas

fontes lodosas e pestilenciais que nos corroem os ossos, dessoram a medula, debilitam o corpo e consomem o espírito, essas fontes em suma que, nas cidades, nos envenenam e matam e que são a desconfiança e a avareza, os processos e intrigas, a inveja e a ambição⁷⁰.

⁶⁶ LÉRY, J. , *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brasil*, p.77 (tradução minha)

⁶⁷ LÉRY, J. , *Viagem à terra do Brasil*, p. 99.

⁶⁸ *Idem*, p. 86.

⁶⁹ *Idem*, *ibidem*.

⁷⁰ LÉRY, J. , *Viagem à terra do Brasil*, p. 111.

O mundo em decomposição parece associar-se aos sentimentos pecaminosos – “desconfiança, avareza, intrigas, inveja, ambição” – que estariam dominando a Europa. A corrupção moral do papado, denunciada inicialmente por Lutero, estimulou a percepção de um mundo próximo de seu fim. Natalie Davis mostra que um dos objetivos mais freqüentes dos levantes religiosos era livrar a comunidade de uma temida *poluição*, causadora da ira de Deus⁷¹. Em Léry, as inúmeras descrições da *poluição* católica explicitam o sentimento de temor diante da aparente iminência do Apocalipse. É importante sublinhar que suas preocupações escatológicas estão inseridas nesse contexto político das guerras de religião. Ao denunciar a decadência moral católica, Léry fortalece o vínculo de solidariedade social da comunidade calvinista, aproximando-a de uma possível salvação, longe da *corrupção* papista.

O calvinista procura os sinais de sua eleição separando-se desse mundo *putrefato* dos católicos e se isolando em um território próprio. Esse é o sentido do refúgio religioso: delimitar um espaço comunitário próprio, imune à corrupção externa e, conseqüentemente, mais próximo da pureza divina. Em busca da Terra Prometida, os calvinistas, ao invés de encontrarem refúgio na ilha de França Antártica (onde foram perseguidos por Villegagnon), só puderam vivenciar a tão sonhada paz religiosa do outro lado da baía de Guanabara, entre os Tupinambá. Em meio ao “verdejar permanente” da floresta, a comunidade genebrina, fugindo da perseguição católica, é acolhida pelos ameríndios.

(...) os selvagens do Brasil [são] (...) mais fortes, mais robustos, mais entroncados, mais bem dispostos e menos sujeitos a moléstias, havendo entre eles muito poucos coxos, disformes, aleijados ou doentios. Apesar de chegarem muitos a 120 anos (sabem contar a idade pela lunação), poucos são os que na velhice têm os cabelos brancos ou grisalhos, o que demonstra não só o bom clima da terra, sem geadas nem frios excessivos que perturbem o verdejar permanente dos campos e vegetação, mas ainda que pouco se preocupam com as coisas desse mundo. (...) E parece que haurem todos eles na fonte da Juventude⁷².

⁷¹ Cf. DAVIS, N., *Culturas do povo - sociedade e cultura no início da França moderna*, p. 134. “A poluição era perigosa numa comunidade, fosse do ponto de vista de um católico, fosse do de um protestante, porque seguramente provocaria a ira de Deus.”

⁷² LÉRY, J., *Viagem á terra do Brasil*, p. 111.

A exaltação do Tupinambá é recorrente na obra de Léry. Essa visão enaltecedora do ameríndio, ainda rara em meados do século XVI, será recuperada por Montaigne em seu famoso ensaio “Dos canibais” até chegar à construção rouseauniana do mito do *Bom selvagem*⁷³. No entanto, mais do que sublinhar as influências de Léry no mito oitocentista do *Bom selvagem*, interessa-nos perceber como essa exaltação está diretamente relacionada ao contexto das guerras de religião. Ao longo de seu livro, as descrições que exaltam o Tupinambá são quase sempre seguidas de um movimento inverso e complementar: a condenação do católico. Em oposição aos católicos, imersos nas “fontes lodosas e pestilenciais”, sobressai-se a “fonte da Juventude” dos Tupinambá. O ameríndio é envolvido num ambiente edênico – onde prevalecem os sinais da pureza original: juventude, harmonia, verdejar permanente – diametralmente oposto à putrefação dos papistas.

Hayden White, ao construir uma genealogia do termo *selvagem*, situa no início do período moderno, segundo ele um momento de “crise cultural”, a redenção do homem *selvagem*, que passa da condição de maldito à de eleito para “justificar a revolta contra a própria civilização”⁷⁴. Nesse momento, o *selvagem* deixa de ser visto exclusivamente como antítese da “normalidade” (bárbaro ou pagão) para ser exaltado como modelo de crítica intracultural⁷⁵. No caso de Léry, as circunstâncias levam a crer que a “crise cultural” a que Hayden White se refere seja o contexto das guerras de religião.

De fato, ao se observar a trajetória do escritor, percebe-se que ela é composta por inúmeros refúgios, marcados pelo corte da comunidade calvinista em relação ao mundo da violência anômala dos católicos. É fundamental ter em vista que sua narrativa sobre o Novo Mundo se insere nesse movimento de sucessivos cortes: entre sua experiência no Novo Mundo (1557) e a publicação do livro (1578), há um intervalo de mais de vinte anos, no qual o calvinista viveu um dos períodos mais intensos das perseguições religiosas. É nesse contexto de “crise cultural” que o

⁷³ Cf. LESTRINGANT, F., *Jean de Léry, homme des Lumières*. In: *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*, p. 231.

⁷⁴ Cf. WHITE, H., *As formas do Estado Selvagem*. In: *Trópicos do discurso, ensaios sobre a crítica da cultura*, p. 192.

⁷⁵ *Idem*, p. 194.

passado do Novo Mundo é construído enquanto memória da pureza original. Portanto, é necessário perceber que a representação que Léry faz do Novo Mundo e do Tupinambá se insere num movimento de corte espacial e temporal, no qual a memória da pureza original é construída em resposta ao violento contexto das guerras de religião.

O refúgio mais cruel desse longo intervalo de guerras religiosas foi certamente em Sancerre, a “tragédia sangrenta que começou em Paris a 24 de agosto de 1572”⁷⁶. Nas recordações dos massacres de São Bartolomeu predominam o léxico da fome e da putrefação, nos quais se destaca a barbárie da gula católica.

(...) entre outros atos horríveis de recordar, a gordura dos corpos humanos (massacrados em Lyon de um modo mais bárbaro e cruel do que pelos selvagens, após serem retirados do rio *Saône*) não foi publicamente vendida em leilão e concedida ao maior comprador? Os fígados, corações e outras partes dos corpos de alguns não foram comidos pelos assassinos sangrentos de que se horrorizam os infernos? De modo similar, depois de miseravelmente massacrado, o coração de *Coeur de Roi*, confessor da religião reformada na vila de Auxerre, não foi recortado em pedaços e exposto à venda e, finalmente, depois de assado na grelha, devorado para saciar a raiva desses cães mastins?⁷⁷

São corpos despedaçados pela fome infernal do ventre católico. A gordura dos mortos boiando no rio da discórdia religiosa é vendida publicamente em leilão para ser comida junto aos “fígados, corações e outras partes de corpos”. Léry cria o cenário de uma carnificina que se associa aos pecados da gula e da avareza. Liderados pelos papas, são os católicos “grandes usurários que, sugando o sangue e o tutano, comem vivos viúvas, órfãos e mais criaturas miseráveis”⁷⁸. O banquete de corpos em putrefação é o cenário apocalíptico retratado por Léry. A gula do papado chega a ultrapassar “todos os limites” da crueldade:

⁷⁶ LÉRY, J., *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*, p. 150. (tradução minha)

⁷⁷ *Idem*, p. 150. (tradução minha)

⁷⁸ LÉRY, J., *Viagem à terra do Brasil*, p. 203.

Ride Faraó / Achab, Nero / e também Herodes / vosso barbarismo / se olvida / ante o fato presente⁷⁹.

Ao procurar dissociar-se de um mundo próximo do Apocalipse, o refugiado põe em evidência o corte que separa a comunidade huguenote – em busca da pureza cristã que lhes garantirá a salvação – desse mundo degenerado pela gula católica. De fato, a eleição do cristão reformado, como sublinha Lestringant, geralmente se revelava a partir de uma separação brutal⁸⁰. A viagem marítima se apresenta como uma verdadeira “crônica sobre a travessia”⁸¹, que acentua o corte entre o Velho e Novo Mundo. O heroísmo religioso e a confirmação do povo eleito são atestados pela sobrevivência diante das inúmeras provações. Na travessia marítima as tempestades ganham destaque como manifestação da ira de Deus.

(...) rezamos todos juntos o salmo 107, pois, com o furor das ondas, semi-desfalecidos, cambaleávamos como ébrios e o navio sacudia a ponto de não haver marinheiro por mais veterano que fosse que pudesse se conservar de pé. Com efeito, não será uma grande maravilha de Deus o fato de subsistir assim em meio a um milhão de sepulcros, quando com o tormento no mar somos erguidos ao alto dessas incríveis montanhas de água, como que até o céu, e subitamente jogados tão baixo como se devêssemos submergir nos mais profundos abismos? Indiscutivelmente sim. E como em consequência do furor das ondas só nos separava do perigo a espessura das tábuas com que são construídos os navios, lembrei-me do poeta, que escreveu distar a morte apenas quatro dedos e às vezes menos daqueles que andam no mar⁸².

O léxico empregado por Léry na descrição da tempestade é próprio de uma batalha cósmica, de proporções espirituais, entre o navio, com a comunidade huguenote dentro, e o caos das trevas marítimas. O navio, que sobe e desce entre o

⁷⁹ LÉRY, J., *Viagem à terra do Brasi*, p. 204.

⁸⁰ Cf. LESTRINGANT, F., *Une sainte horreur*, p. 105.

⁸¹ Cf. CERTEAU, M., *A escrita da História*, p. 219. “(...) a separação (“de cá” e “de lá”) aparece, inicialmente como corte oceânico: é o Atlântico, fenda entre o Antigo e o Novo. Contando tempestades, monstros marinhos, feitos de pirataria, “maravilhas” ou avatares da navegação transoceânica, os capítulos do início e do final (...) desenvolvem esse corte estrutural sobre a forma histórica de uma crônica sobre a travessia.”

⁸² LÉRY, J., *Viagem à terra do Brasil*, p. 61.

mais alto céu e o abismo das trevas, personifica o medo do viajante em busca da confirmação de sua eleição. É interessante perceber que a narrativa da travessia se confunde com o salmo 107, que atesta as maravilhas de Deus diante do exílio do povo de Israel fugindo do Egito rumo à Terra Prometida. E, como diz Léry, “não será uma grande maravilha de Deus o fato de subsistir assim em meio a um milhão de sepulcros?” O *povo escolhido* é acolhido pelas maravilhas divinas, escapando tempestades, monstros marinhos e fomes extremas, para viver a experiência espiritual da aliança e da salvação. Essa “crônica sobre a travessia” se reverte, portanto, em uma narrativa exemplar da salvação, na qual a comunidade genebrina busca testemunhar os sinais da confirmação de sua eleição⁸³.

A condição do navio, cercado pelo abismo tempestuoso do deserto de água, condiz com a condição do calvinista em seus exílios terrestres, cercado pela danação da violência católica. O navio e Léry são como ilhas flutuantes em meio ao caos externo. Talvez essa correspondência entre os dois ajude a compreender as semelhanças descritivas entre a travessia marítima e os cercos religiosos, principalmente no que diz respeito ao emprego de um léxico da putrefação.

(...) tão pequena era a nossa ração que nos víamos obrigados a comê-la apodrecida sem sequer desperdiçar os vermes que entram por metade (...) Nossa água doce de tal modo se corrompera e tanto bicho açoitava que (...) para beber se fazia mister segurar o copo com uma das mãos e tapar o nariz com a outra⁸⁴.

Assim como a ilha de França Antártica, com sua água “fétida e corrompida”, a podridão acompanha o navio, cercado pelas trevas marítimas. É importante notar que, durante a viagem da ida, as tempestades e as provações do corpo ocorrem principalmente próximas à linha do Equador, onde a “navegação é difícil e extremamente perigosa”⁸⁵. Além da água podre do navio, os aventureiros que cruzam a linha equatorial são também surpreendidos pela chuva ácida e fétida, que, “caindo

⁸³ A questão da narrativa exemplar da salvação será aprofundada no capítulo 4, que trata da presença da escrita em Léry.

⁸⁴ LÉRY, J., *Viagem à terra do Brasil*, p.74.

⁸⁵ LÉRY, J., *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*, p. 55.

nas carnes de alguém provocam pústulas e grossas empolas”⁸⁶. A linha equatorial se apresenta como uma “difícil e perigosa passagem”⁸⁷, que testa ao máximo o martírio corporal dos exilados. Água podre, chuva ácida, tempestades, trevas marítimas: o navio e Léry estão cercados pelas águas escatológicas do dilúvio. Mas, tão logo o navio cruza a “cintura do mundo”, o turbilhão da ira divina se esvanece. Após o martírio da passagem pelas mediações da linha equatorial, o navio parece flutuar em outro oceano, tamanha paz e constância que se apresenta: “tivemos desde então vento de oeste que nos foi propício e permaneceu tão constante que a 26 de fevereiro de 1557, pelas oito horas da manhã, avistamos a Índia Ocidental ou terra do Brasil”⁸⁸.

Enquanto nas mediações da linha equatorial se representa o cenário apocalíptico da ira de Deus contra os pecadores; do outro lado dessa mesma linha há o esplendor da criação divina através da natureza harmoniosa⁸⁹. Após atravessar o Equador, os bons ventos marítimos dos trópicos levaram o navio rapidamente à costa brasileira: “e logo pudemos admirar as florestas, árvores e ervas desse país, que – mesmo em fevereiro, mês em que o gelo oculta ainda no seio da terra todas essas coisas em quase toda a Europa – são tão verdes quanto na França em maio e junho. E isso acontece durante todo o ano nessa terra do Brasil”⁹⁰.

O Brasil é construído, pela memória do pastor calvinista, como o inverso de uma Europa ameaçada pelas guerras religiosas. Após cruzar com grandes dificuldades a linha que delimita a fronteira entre o lá e o cá, Léry adentra um espaço edênico. Ao contrário do cerco, onde prevalece a degradação claustrofóbica, as terras Tupinambá parecem não ter fim, abertas ao verdejar permanente da natureza. Das raízes e tubérculos que se escondem sob a terra às penas coloridas dos pássaros que recortam os céus, a descrição do espaço brasileiro é quase sempre resumida às belezas naturais. É importante salientar que a França Antártica não faz parte desse cenário, pois estaria corrompida pela violência e avareza dos papistas, comandados por Villegagnon. Fora

⁸⁶ LÉRY, J., *Viagem à terra do Brasil*, p. 73.

⁸⁷ *Idem*, p. 75.

⁸⁸ *Idem*, p. 77.

⁸⁹ Segundo Frédéric Tinguely, que aplica o estudo de Hartog sobre a “retórica da alteridade” à narrativa de Léry, a linha equatorial seria como um “espelho d’água”, que marca um princípio de inversão entre os dois mundos. Cf. TINGUELY, F., *Jean de Léry et les vestiges de la pensée analogique*.

⁹⁰ LÉRY, J., *Viagem à terra do Brasil*, p. 78.

da ilha, atravessando a baía, está o espaço brasileiro. As variadas espécies da fauna e da flora são retratadas como uma benção da suprema criação divina.

A fome, a sede, a tempestade, a putrefação: a travessia, assim como os cercos religiosos, seguem o mesmo roteiro das provações do povo de Israel diante da iminência do apocalipse. Do outro lado da linha do Equador vislumbra-se a Terra Prometida em meio à natureza. Mais uma vez, a narrativa bíblica acompanha o exilado. Ao Salmo 107, que atesta as maravilhas de Deus diante dos perigos da morte, soma-se à narrativa de Léry o Salmo 104, que louva a diversidade do Criador.

Por isso, quando a imagem desse novo mundo, que Deus me permitiu ver, se apresenta a meus olhos, quando revejo assim a bondade do ar, a abundância de animais, a variedade de aves, a formosura das árvores e das plantas, a excelência das frutas e em geral as riquezas que embelezam essa terra do Brasil, logo me acode a exclamação do profeta no salmo 104:

Senhor Deus, como tuas obras diversas
são maravilhosas em todo o Universo:
Como tudo fizestes com grande sabedoria!
Em suma, a terra está cheia de tua magnificência⁹¹.

Realização do sonho milenarista: a proximidade com a pureza divina parece concretizar-se a partir da relação do calvinista com a natureza tropical. Léry atesta sua relação privilegiada com o Criador nesse espaço que parece ter saído diretamente de Suas mãos: o Novo Mundo, reduzido à natureza, é o livro pelo qual Deus comunica diretamente sua Graça à criatura humana⁹². Em sua narrativa, Léry parece influenciado pela idéia calvinista da natureza enquanto “livro do mundo como instrumento da revelação”⁹³. Só resta ao autor exaltar a “magnificência” do Criador exclamando o Salmo 104. O livro da Bíblia, que contém as palavras vindas diretamente da boca de Deus, junta-se ao livro da natureza, que se “apresenta aos

⁹¹ LÉRY, J., *Viagem à terra do Brasil*, p. 181.

⁹² Cf. LESTRINGANT, F., *Millénarisme et âge d'or: réformation et expériences coloniales au Brésil et en Floride (1555-1565)*.

⁹³ LESTRINGANT, F., *Jean de Léry, ou l'invention du sauvage*, p. 121.

olhos” desse viajante como o espetáculo da pureza divina. Deus se manifesta ao então sapateiro Léry, atestando sua vocação pastoral, que deverá ser escrita e impressa como testemunho de sua fé.

Mas a experiência do retorno ao tempo mítico da pureza original, pelo qual o futuro pastor testemunhou as maravilhas do Criador, é interrompida por mais um corte que, dessa vez, força a volta do genebrino à Europa. Através do corte da volta, Léry funda a memória nostálgica do Novo Mundo. Sua experiência com os Tupinambá se constitui como memória de uma pureza original que, vinte anos depois, parece ter sido desvanecida no desgastado continente europeu.

Assim, ao dizer adeus à América, aqui confesso, pelo que me respeita, pouca ou nenhuma devoção que ainda subsiste e as deslealdades que usam uns para com outros; tudo aí está italianizado e reduzido a dissimulações e palavras vãs, por isso lamento muitas vezes não estar entre os selvagens, nos quais como amplamente demonstrei, observei mais franqueza do que em muitos patrícios nossos com rótulos de cristãos⁹⁴.

As maravilhas de Deus, atestadas pelo narrador a partir da travessia marítima e da convivência com a natureza tropical, parecem confirmar a eleição de sua comunidade. No entanto, é importante perceber que essa narrativa de um paraíso perdido se constrói a partir de um corte no tempo e no espaço. Corte esse que marca a ruptura definitiva entre o Velho e o Novo Mundo.

É a partir do contexto *a posteriori* de “crise cultural” que o Novo Mundo e o Tupinambá irão emergir como memória consolidadora da pureza original. Vinte anos depois da experiência na baía de Guanabara, diante de uma Europa imersa na discórdia religiosa e de um Novo Mundo “massacrado” pela colonização espanhola e portuguesa, a Terra Prometida de Léry parece ter se transformado em uma ausência definitiva, capaz de ser revivida somente pela memória nostálgica: “lamento muitas vezes não estar entre os selvagens”.

A pureza do Novo Mundo, onde se manifesta o sonho milenarista de um retorno à origem paradisíaca, se constitui enquanto antítese desse mundo católico

⁹⁴ LÉRY, J. , *Viagem à terra do Brasil*, p. 250.

“reduzido a dissimulações e palavras vãs”. Ao “dizer adeus à América”, Léry dá adeus aos últimos resquícios da *pureza* original, ameaçada de extinção pela “avareza e ganância” dos papistas. O Novo Mundo se constituirá enquanto recordação nostálgica de um passado originário que se perdeu definitivamente do horizonte do pastor, imerso na barbárie das guerras de religião.

3.2

Pragmatismo jesuítico: o missionário e a continuidade

Depois que me apartei deles, indo eu a passar pelos caminhos, diziam alguns em alta voz o nome de Jesus como eu lhes tinha dito, de que eu não recebia pequena consolação; e certamente, que ainda que o Senhor me não dê o Reino dos Céus, já com estas semelhantes consolações me dou por pago.⁹⁵

Enquanto a narrativa de Léry se apresenta, tendo em vista o duplo corte que a caracteriza, como memória de uma *pureza* perdida, ou seja, de uma ausência que parece definitiva, a de Nóbrega procura continuamente restituir a presença de Deus em um mundo marcado por Sua ausência. O nome de Jesus repetido pela boca do Tupinambá, graças à pregação de Nóbrega, marca os sinais da Palavra de Deus no corpo ameríndio. Esses sinais que aproximam o Tupinambá de Cristo equivalem aos sinais da salvação do próprio Nóbrega. De acordo com Castelnau-L'Estoile, é a mesma Graça divina que sustenta os dois projetos: a salvação do missionário e a do outro.⁹⁶ Evocar a presença do Salvador em terras esquecidas de seu nome, unir a diversidade (que representa o não cristão) em um só corpo: Jesus Cristo. Se ainda não está seguro de seu lugar no Reino dos Céus, Nóbrega ao menos se dá “por pago” com estas “consolações”. A repetição do nome de Jesus pelo Tupinambá testemunha o

⁹⁵ NÓBREGA, M., *Cartas do Brasil e mais escritos*, Ao P. Dr. Martín de Azpicuelta Navarro, Baía, 10 agosto 1549, p. 55.

⁹⁶ Cf. CASTELNAU-L'ESTOILE, C., *Les ouvriers d'une vigne stérile*, p.86.

sucesso evangelizador de Nóbrega e, por conseguinte, sua possível salvação individual.

A missão é como uma peregrinação, como um martírio, em que o homem religioso se sacrifica pelos outros, como fez Jesus pela humanidade ao morrer na cruz⁹⁷. O que o jesuíta projeta sobre o corpo tupinambá são os sinais de sua própria salvação. A metáfora do papel branco é condizente ao que o olhar quer ver: percebido *a - priori* como *gentio*, ao índio só resta ser visto como espaço vazio que já está sendo preenchido pelas palavras do Senhor.

O missionário busca reviver a narrativa exemplar do *Mistério da Salvação*. Sua salvação depende do encontro do cristão com o não-cristão em um único ponto: Jesus Cristo, o corpo de Deus que, pela encarnação, o sacrifício e a ressurreição, trouxe a salvação para a Humanidade. O missionário, como um novo apóstolo, faz de seu corpo martirizado a *imagem sensível* do corpo de Cristo, sendo assim o ponto de ligação, o peregrino que leva a Graça divina aos pagãos. Como um santo, procura aproximar a Graça do corpo de Cristo do corpo ausente de Graça, o corpo *gentio*. Os sinais de São Tomé surgem entre as rochas do Novo Mundo como um santuário que consola o novo Apóstolo de Cristo. Assim como as naus religam os continentes em um único espaço cristão sob o comando do Rei de Portugal, o missionário religa os povos em um único tempo: o tempo da salvação, expresso pela união de todos no corpo místico de Jesus Cristo.

A nau e o corpo missionário: agentes intermediários

Esta terra he nossa empresa, e o mais gentio do mundo. Nom deixe lá V. R. mais que huns poucos para aprender, os mais venhão. Tudo lá he miséria quanto se faz: quando muito ganhão-se cem almas, posto que corraõ todo o Reyno, cá he grande manchea⁹⁸.

⁹⁷ Cf. GELLIS, J., *Le corps, l'église et le sacré*, p. 71.

⁹⁸ NÓBREGA, M., *Cartas do Brasil e mais escritos*, Ao P. Simão Rodrigues, Baía, 9 de Agosto de 1549, p. 34.

É importante perceber a posição intermediária do missionário: entre dois mundos, é ele quem interliga a diversidade dos elementos – sagrado e profano, humano e divino, cristão e não cristão. Como a nau no oceano à procura da terra que deverá unir-se aos domínios da Coroa portuguesa, Nóbrega busca alcançar o *gentio* para incorporá-lo ao Corpo místico da Igreja. O Tupinambá é o campo onde atua o missionário, inserido no mundo profano com o sentido de sacralizá-lo. Ao contrário da narrativa de Léry, fundamentada no corte oceânico, Nóbrega procura unificar os povos no tempo da salvação. O “cá” e o “lá”, que o calvinista separa, o missionário procura aproximar a todo instante.

Cá: as terras do Novo Mundo, mais especificamente, a cidade recém fundada de São Salvador. Em agosto de 1549, quando o jesuíta escreve a frase citada, as terras do *gentio* já haviam sido nomeadas “São Salvador”, em alusão a Cristo, filho de Deus, mártir que sacrificou corpo e sangue em nome da *verdadeira* fé. Essa cidade encontra-se cercada pela “Baía de Todos os Santos”, nomeação que parece desafiar os protestantes, que duvidavam da santidade dos santos⁹⁹. Percebe-se aqui que o ato de nomear dá sentido ao gesto de *conversão*, tornando explícita a necessidade de se reafirmar o culto aos santos e a proximidade sensorial entre Deus e os homens¹⁰⁰.

Nomear o espaço de fundação do Governo Geral de “São Salvador”, e sua área circundante de “Baía de Todos os Santos”, significa demarcar a posse do território a partir da reiteração da presença dos nomes salvíficos. O rito de nomeação funciona como um processo de transformação do profano em sagrado¹⁰¹.

Lá: o reinado português de D. João III, que em 1549 decidiu reformar o sistema de colonização das Américas ao estabelecer o primeiro Governo Geral na província da Bahia, ponto equidistante das regiões de maior produtividade econômica do litoral brasileiro. D. João III nomeia Tomé de Souza para fundar uma cidade na Bahia, considerando a permanente ameaça dos franceses, e lhe ordena promover o domínio do território e a *conversão* dos povos: a “principal coisa que me moveu a mandar povoar as ditas terras do Brasil para [que] a gente dela se convertesse à nossa

⁹⁹ Cf. VAINFAS, R., SOUZA, J.B., *Brasil de Todos os Santos*, p. 8.

¹⁰⁰ FERNANDES, E., *Futuros outros: homens e espaços – os aldeamentos jesuíticos e a colonização na América portuguesa*, p. 63.

¹⁰¹ *Idem, Ibidem*. Cf. Também ELIADE, M. *O sagrado e o profano*, capítulo 1.

Santa Fé Católica”¹⁰². Nesse sentido, a Companhia de Jesus tinha como função cristianizar a população do Novo Mundo para que esses se tornassem súditos do Reino de Portugal.

A ruptura protestante com a Igreja e a disseminação de novos movimentos religiosos como o luteranismo e o calvinismo, intensificaram a atmosfera de intenso combate às heresias na Península Ibérica. É significativo o fato da Companhia de Jesus ter iniciado sua atividade missionária em Portugal no ano de 1540, apenas quatro anos após a instalação do Santo Ofício em Portugal. Nesse sentido, a América habitada pelos índios pareceu constituir-se de significado providencial, devendo ser entendida como uma “compensação oferecida por Deus à Igreja pela fratura da Cristandade provocada pelo “maldito Lutero”¹⁰³.

Cá: “essa terra he nossa empresa e o mais *gentio* do mundo”. Uma terra que desconhece o Reino de Deus por ser habitada por *gentios*. A terra e os *gentios* formam um paralelo que justifica o campo de ação de Nóbrega e seus companheiros: “nossa empresa”. A empresa é um empreendimento que visa realizar um objetivo pragmático: transformar o mundo pelos sinais de Cristo. A miséria a que Nóbrega se refere quando fala de “lá” é a miséria da *conversão*, “quando muito ganhão-se cem almas”. “Cá”, ao contrário, “é grande manchea”, caracterizando a “mão cheia” de almas a serem convertidas pelo novo Apóstolo que, ao garantir a salvação do *gentio* assegura-se de sua própria.

É necessário ressaltar a importância do mar no imaginário do cristianismo ibérico. A atitude empreendedora ibérica de enfrentar o grande mar tenebroso é ponto fundamental para se compreender o sentido missionário de Nóbrega. O mar foi durante muito tempo símbolo do caos por onde chegavam os *bárbaros* infiéis que invadiram a península ibérica ao longo da Idade Média. Em 1075, com a reforma Gregoriana, o apelo papal por uma Cruzada contra os infiéis acendeu nos povos ibéricos o princípio da Reconquista como Guerra Santa. Com a expulsão dos mouros da Península Ibérica, o mar caótico e tenebroso, porta de entrada dos infiéis e bárbaros, foi se *cristianizando* paulatinamente.

¹⁰² SOUZA, T. *Regimento Tomé de Souza*,
www2.uol.com.br/linguaportuguesa/valeoescrito/ve_regimentotome.htm

¹⁰³ BARBOSA FILHO, R. , *Tradição e artifício – Iberismo e Barroco na formação americana*, p. 282.

A chamada *cristianização do mar* deu-se sobretudo a partir de relatos de viagens imaginárias, representações cartográficas que começaram a povoar o oceano Atlântico de aventuras divinas e locais sagrados. Esses relatos atribuíram a santos cristãos, à semelhança de heróis da antiguidade do porte de Ulisses, feitos heróicos nos altos mares, enfrentando tempestades e naufrágios¹⁰⁴. O que se chama *cristianização do mar* é, na verdade, esse movimento de adaptação de lendas, mitos e crenças de antigas tradições ao universo atlântico¹⁰⁵.

Depois que partimos desse Reino, que foi o primeiro dia de fevereiro, trouxe N. S. toda esta armada em paz e em salvo, com ventos sempre prósperos, até chegar a esta Baía de Todos os Santos, em cinqüenta e seis dias, sem acontecer contraste nenhum, e com outros muitos favores e mimos, que bem demonstravam ser usa tal obra¹⁰⁶.

Espaço cristianizado, o oceano Atlântico parece ter perdido suas dimensões monstruosas. A distância entre lá e cá é quase anulada. A travessia de Nóbrega dá a impressão de ter sido providencial, guiada por santos: além de não oferecer “contraste nenhum”, é presentada com muitos “favores e mimos”. O corpo/navio do missionário, em sua posição intermediária de agente integrador, procura transformar a diversidade profana em igualdade sagrada¹⁰⁷. O mar cristianizado é a porta que se abre para a continuidade entre “lá” e “cá”: agora é necessário cristianizar, inscrever com os sinais de Cristo, a terra e o corpo do *gentio*.

¹⁰⁴ É nessa perspectiva que viagens fantásticas para além do mundo conhecido, como a *Visão de Tundalo*, a *Navegação de São Brandão*, o próprio *Purgatório de São Patrício*, o *Livro de Alexandre* conheceram notável difusão na área ibérica durante todo o século XV e, em parte, no século XVI. Lendas como essas, provindas de tradições distintas como as gregas, célticas e judaicas foram-se consolidando no horizonte desconhecido do oceano Atlântico, tornando essa imensa massa aquática paulatinamente familiar e cristianizada. Cf. SOUZA, L.M., *O diabo e a terra de Santa Cruz*, p. 24.

¹⁰⁵ “No fundo, todos esses cultos que permitiam ultrapassar o medo e o receio de um mar agora constantemente lembrado como morada de santos e espaço de manifestação de lugares teológicos, como o Purgatório ou o Paraíso, tornaram a vida e a prática marítimas perfeitamente integradas no quotidiano da sociedade cristã.” KRUS, L., *O imaginário português e os medos do mar*, p. 102.

¹⁰⁶ NÓBREGA, M., *Cartas do Brasil e mais escritos*, Ao Dr. Martín de Azpicuelta Navarro, Coimbra, Salvador [Baía] 10 de Agosto de 1549, p. 46.

¹⁰⁷ Cf. BAETA NEVES, L.F., *O combate dos soldados de Cristo*, p. 35.

Santos e relíquias: os sentidos do corpo.

O movimento de expansão marítima inaugurado por Portugal se insere em uma dimensão ao mesmo tempo secular e religiosa. A chamada cristianização do mar foi-se consolidando paralelamente a um saber específico de domínio das mais modernas técnicas de navegação. D. Henrique, irmão do Rei, reuniu em torno de si uma legião de personagens ligados aos saberes humanistas e aos interesses da burguesia ascendente¹⁰⁸. O contexto quinhentista português das grandes navegações pelos oceanos Atlântico e Índico aliou a dimensão humanista da *sabedoria do mar*¹⁰⁹, fundamental para o sucesso das longas travessias marítimas, ao espírito messiânico de expansão da fé cristã. Nóbrega se insere nessa dinâmica de expansão marítima da Coroa portuguesa, em que estão aliados os conhecimentos científicos fundamentados na experiência do homem no mundo e a dimensão transcendental vinculada à economia da salvação.

Inácio de Loyola, fundador da Companhia de Jesus, relata nos *Exercícios Espirituais* uma experiência singular que procura aliar a vontade humana de ação no mundo com a vontade de Deus. Simbiose que se fundamenta na relação homem/corpo e Deus/alma. Como o próprio título da sua escrita sugere, os *Exercícios Espirituais* são exercícios e, portanto, dizem respeito ao corpo físico, ou melhor, à “aplicação dos sentidos do corpo” em conjunção com os “sentidos da imaginação” para a busca da vontade divina¹¹⁰. O corpo da pessoa participa ativamente da vontade divina: a “aplicação dos sentidos” supõe uma *atitude* que, segundo François Marty, “não marca o espírito porque diz antes respeito ao corpo. A aplicação dos sentidos é então a

¹⁰⁸ Esses personagens seriam “geógrafos, técnicos em navegação e construção naval, cosmógrafos, matemáticos, médicos judeus e mercadores italianos, estes últimos extremamente interessados nas novas rotas de comércio abertas pelos portugueses.” BARBOSA FILHO, R., *Tradição e artifício – Iberismo e Barroco na formação americana*, p. 140.

¹⁰⁹ Esse termo foi intensamente analisado por Luis Felipe Barreto. “O conjunto teórico de ciência, filosofia e técnica renascentista que chamamos sabedoria do mar constitui o espaço de pensamento objectivo português mais rico e universal(...) A sabedoria do mar é, no quadro da ciência, da filosofia e da técnica, um dos grandes e dos poucos momentos em que algo da cultura portuguesa está regulado pelo ritmo de andamento mais dinâmico da restante cultura europeia vanguardista”. BARRETO, L.F., *Os descobrimentos e a ordem do saber - uma análise sócio-cultural*, pp. 56 e 57.

¹¹⁰ Cf. MARTY, F., *Sentir e saborear – os sentidos nos “Exercícios Espirituais” de Santo Inácio de Loyola*. “O lugar dos sentidos nos exercícios”, pp. 28 a 40.

atitude que se ajusta segundo os tipos de relação próprios a cada um dos cinco sentidos”¹¹¹.

O primeiro ponto é ver as pessoas, com o olhar da imaginação, meditando e contemplando em particular as circunstâncias em que estão, para tirar algum proveito do que vê.

O segundo ponto é ouvir o que falam, ou poderiam falar, refletindo sobre si mesmo para tirar algum proveito.

O terceiro ponto é sentir e saborear com o olfato e o paladar a infinita suavidade e doçura da divindade, da alma e de suas virtudes, e de tudo o mais, conforme for a pessoa que se contempla. Refletir em si mesmo para tirar proveito.

O quarto ponto é sentir com o tato, assim como abraçar e beijar os lugares onde tais pessoas pisam e tocam, deste modo sempre procurando tirar proveito¹¹².

Os cinco sentidos atuam em conjunto na procura da vontade divina. Os dois últimos pontos – que conjugam tato, olfato e paladar – causam maior estranhamento, pois seriam mal vistos por toda uma tradição cristã que os compreendia como “sentidos inferiores”, em oposição aos sentidos superiores (visão e audição), que estariam mais próximos da *idéia*¹¹³. A simbiose do espiritual com o carnal, manifestado pelos sentidos dito “inferiores”, é decisiva, pois conjuga uma “pessoa tomada em sua humanidade corporal” com a vontade divina¹¹⁴, ou seja, uma pessoa capaz de fazer escolhas a partir da aplicação de seus sentidos físicos.

É importante assinalar que os *Exercícios* são práticas corporais fundamentadas na ação salvífica de Cristo na história, têm como fim aproximar-se do *Mistério da Salvação*¹¹⁵ pela imitação da passagem de Cristo na terra. Reviver a paixão de Cristo é incorporar-se ao divino. Cristo, a encarnação de Deus que trouxe a possibilidade de redenção. A tradução corporal da imitação de Cristo não é simples mimetismo. Segundo Barthes, é o “corpo continuamente mobilizado na imagem pelo próprio jogo

¹¹¹ *Idem*, p. 30.

¹¹² LOYOLA, I., *Exercícios Espirituais*, pp. 57-58.

¹¹³ MARTY, F., *Sentir e saborear – os sentidos nos “Exercícios Espirituais” de Santo Inácio de Loyola*, p.31.

¹¹⁴ *Idem*, p.39.

¹¹⁵ Cf. LOYOLA, I., *Exercício Espirituais*. Nota 16, p. 12.

da imitação que estabelece uma analogia literal entre a corporeidade do exercitante e a do Cristo, de quem se trata de encontrar a existência, quase fisiológica, por uma anamnese pessoal”¹¹⁶.

A imitação de Cristo, pela aplicação dos sentidos do corpo, é uma atitude que busca ter o corpo voltado para o Senhor. “Sentir com o tato, abraçar e beijar os lugares onde tais pessoas pisam e tocam”. Inácio de Loyola procura, pelos sentidos do corpo, chegar à Graça divina através de seus vestígios. A força carnal do abraçar e beijar se insere na vontade de se aproximar dos vestígios corpóreos de Cristo. Vestígios que se eternizam pelos santos. Intermediários entre Deus e os homens, os santos perpetuam a Graça do Corpo místico de Deus. O corpo santo é receptáculo do sagrado, um corpo-reliquia, objeto de devoção e de renovação espiritual ¹¹⁷.

Dizem eles que Santo Tomé, a quem chamam Zomé, passou por aqui. Isto lhes ficou por dito de seus antepassados. E que as suas pisadas estão sinaladas junto de um rio, as quais eu fui ver por mais certeza da verdade, e vi com os próprios olhos quatro pisadas mui sinaladas com seus dedos, as quais algumas vezes cobre o rio, quando enche. Dizem também que quando deixou estas pisadas, ia fugindo dos Índios, que o queriam frechar, e chegando ali se lhe abriu o rio, e passara por meio dele, sem se molhar, à outra parte. E dali fora para a Índia. (...) Dizem também que lhes prometeu que havia de tornar outra vez a vê-los. Ele os veja do céu, e seja intercessor por eles a Deus, para que venham a seu conhecimento, e recebam a santa fé, como esperamos¹¹⁸.

Os sinais mais evidentes da Graça de Cristo em terras brasileiras são as pegadas de São Tomé. Apóstolo da época de Cristo, diz-se que esteve em terras brasileiras antes de ir para as Índias. Os vestígios funcionam como relíquias, sinais concretos da Graça divina. O culto das relíquias funda-se na crença de que o caráter sagrado do corpo santificado pode ser transferido para o devoto¹¹⁹. Nesse sentido, as pegadas de São Tomé sobre a rocha constituem a Graça do santo e, indiretamente, do

¹¹⁶ BARTHES, R., *Sade, Fourier, Loyola*, p. 61.

¹¹⁷ GELLIS, J., *Le corps, l'Église et le sacré*, p.78.

¹¹⁸ NÓBREGA, M., *Cartas do Brasil e mais escritos*, Informação das terras do Brasil [aos padres e irmãos de Coimbra] – Baía, agosto de 1549, pp. 66-67.

¹¹⁹ MARTY, F., *Sentir e saborear*, p. 81.

próprio Jesus Cristo. “Vi com os próprios olhos quatro pisadas mui sinaladas”. A presença física dos sentidos corporais do missionário que atua na superfície profana em busca dos sinais da Graça de Cristo. Os pés de São Tomé na rocha são sinais que se abrem para a experiência dos sentidos. Além da visão assinalada pelo próprio Nóbrega, está intrínseco o tato. “O tato é aquele do rochedo, ao qual Inácio, peregrino imprudente, retornava para se assegurar da orientação dos vestígios dos pés do Senhor sobre o rochedo da Ascensão”¹²⁰. A imagem do rochedo da Ascensão, que no Antigo Testamento é símbolo da solidez da Aliança e fidelidade de Jeová, prefigura a imagem de Cristo como “rochedo espiritual de onde verte a bebida de vida”¹²¹. O rochedo de São Tomé simboliza, portanto, por um lado, a marca identitária, a permanência, a coesão do Corpo de Cristo espalhado pelo mundo.

Mais interessante, entretanto, é perceber a conjugação desses dois elementos: a rocha e o pé do santo. Se o primeiro simboliza a coesão, a permanência, a fixidez; o segundo é metonímia do oposto: o pé como movimento, como a parte do corpo que melhor resume a condição do peregrino – mover-se pelo mundo. É necessário considerar a importância dos *Exercícios Espirituais* como busca de integração do exercitante com o Senhor *em sua humanidade* (Cristo), como falou às testemunhas que o escutavam, viam, tocavam e pisavam o mesmo solo que ele¹²². Nesse sentido, a oração “começa pelos pés”: o peregrino que caminha em direção a Jerusalém para reviver no corpo o caminho que Jesus percorreu.

A pegada de São Tomé, por guardar a Graça de Deus, assinala a fundação de um lugar santo, de um passado originário que faz perpetuar a memória corpórea da Graça. As pegadas podem curar pelo toque: santuário que o peregrino revelou, à procura dos sinais de Deus. Sinais que consolam o missionário em busca de santidade. Que São Tomé “seja intercessor por eles a Deus”, pede Nóbrega. São Tomé atua em Nóbrega como memória viva¹²³: ativa o momento de repetição e de reunião no Corpo de Jesus Cristo. Nesse sentido, o passado serve como apoio para o

¹²⁰ CHEVALIER, J., GHEERBRANT, A., *Dicionário dos símbolos*, p. 783.

¹²¹ MARTY, F., *Sentir e saborear*, p. 61.

¹²² *Idem, Ibidem*.

¹²³ *Idem*, p. 63.

futuro: Nóbrega é o novo São Tomé. Atualiza a Graça de Deus, possibilitando a intercessão entre Cristo e os pagãos para fundar a cidade de Deus no Novo Mundo.

Peregrino que “ora pelos pés”, Nóbrega se insere, portanto, em uma sociedade pragmática, que procura agir de acordo com a vontade divina. Os sinais de São Tomé são relíquias que aproximam os dois universos: corpo e espírito, homem e Deus, pagão e cristão. Depois da santificação do mar, a santificação da terra. Intermediário entre o sagrado e o profano, Nóbrega vê na presença dos santos os sinais de sua salvação e o consolo espiritual para seguir o combate de Deus contra o diabo/pagão.

Os sinais de São Tomé assinalam, por fim, a proximidade entre as esferas do espiritual e do carnal, do sagrado e do profano. Proximidade que se manifesta pela proteção dos santos que apareciam nas guerras, como São Sebastião em 1560, que ajudou a armada de Mem de Sá a expulsar os franceses da Baía de Guanabara. É importante lembrar o famoso “milagre de Ourique”, em 1139, quando cristãos portugueses, liderados por Affonso Henriques, venceram um enorme exército de mouros, apesar da inferioridade numérica, para recuperar território cristão invadido pelos islâmicos. Essa vitória teria sido explicada pelo aparecimento de Cristo ao futuro rei de Portugal, “sinalizando a intervenção sagrada no destino de glória reservado aos portugueses”¹²⁴.

Tal proximidade se manifesta fundamentalmente pelo envolvimento dos sentidos corporais nas solenidades religiosas, é o que pode ser visto na primeira festividade de *Corpus Christi* em terras da América portuguesa, realizada por Nóbrega no ano de 1549.

Fizemos precissão com grande musica, a que respondião as trombetas. Ficarão os Indios spantados de tal maneira, que depois pedião ao P. Navarro que lhes cantasse asi como na precissão fazia. Outra precissão se fez dia de Corpus Christi muy solemne, em que jugou toda a artelharia que estava na cerca, as ruas muito enrramadas, ouve danças e invenções à maneira de Portugal¹²⁵.

¹²⁴ HERMANN, J., *1580-1600 – o sonho da salvação*, p. 18.

¹²⁵ NÓBREGA, M., *Cartas do Brasil e mais escritos*. Ao P. Simão Rodrigues, Salvador [Baía], 9 de agosto de 1549, p. 41.

O caráter espetaculoso da procissão de *Corpus Christi* é evidente: a música, a dança e a preparação da cidade tornam a festividade da celebração do corpo de Deus uma ação sinestésica que procura inscrever o ameríndio ao poder da Igreja e da Coroa. ‘Spantado’, o Tupinambá se deixa levar por essa festividade que circula ao redor da cidade colonial. Nessas procissões, o envolvimento dos sentidos corporais marca a proximidade entre os domínios do espiritual e do corporal.