

ANCHIETA E AS METAMORFOSES DO IMAGINÁRIO MEDIEVAL NA AMÉRICA PORTUGUESA

DAVIS M. ALVIM

Mestre em História pela UFES

RICARDO DA COSTA

Doutor em História e Professor do PPGHis/UFES

Resumo

Neste artigo, investigamos as hierofanias – formas de manifestação do sagrado entre os homens – no imaginário do jesuíta José de Anchieta. Exploramos as metamorfoses do pensamento medieval na América e sua utilização como cognição do universo colonial português. Analisamos ainda as cartas redigidas pelo padre Anchieta e seu poema épico, *De Gestis Mendi Saa*.

Palavras-chave: Anchieta, imaginário, hierofania.

Abstract

This article draws on the notion of hierofanies (ways in which the sacred takes place among men) in the Jesuit priest José de Anchieta's imaginary. It researches the medieval thought's metamorphosis in America and its use as cognition in the Portuguese colonial universe. The letters written by Anchieta is also researched as well as his epic poem, *De Gestis Mendi Saa*.

Keywords: Anchieta, imaginary, hierofany.

Em seus escritos sobre a empreitada lusa na América, José de Anchieta percebia algo mais que simplesmente homens em busca de riquezas e glórias, religiosos numa missão em busca da conversão de almas, índios pagãos, negócios administrativos ou batalhas para a conquista territorial. Para ele, algo muito maior se revelava em meio aos eventos dispersos: o sagrado. Sem ele, a trajetória dos homens era desprovida de sentido. Entre o mundano e o espiritual, entre a matéria e sua forma, existia uma troca, um intercâmbio que dava sentido à história dos europeus nas terras do Novo Mundo. A colonização não fazia sentido sem a cristianização,

nem o “descobrimento” sem a providência divina. No imaginário de Anchieta, o diálogo entre o sagrado e o mundano conferia um profundo significado à vida dos homens.

O jesuíta veio para o Novo Mundo com 19 anos, em uma expedição que partiu de Lisboa no dia 8 de maio de 1553 que trazia ainda o segundo governador-geral, Duarte da Costa, os padres Brás Lourenço, Ambrósio Pires, e quatro irmãos estudantes (Saletto,1988:38). Manifestações da vontade não só de Deus, mas de Cristo, anjos e santos são elementos constantes tanto em suas cartas quanto em seus poemas. Para indicar a manifestação do sagrado no homem, utilizamos o termo *hierofania*, algo de sagrado que se nos mostra (Eliade,1993:25-27). Embora seja um fenômeno de todas as religiões, a hierofania foi especialmente importante para o cristianismo, pois a religião da cruz é centrada na maior hierofania possível: Deus se fez homem (Franco Júnior,2001:140).

O nascimento do filho de Deus, Cristo, tem um sentido especial para o catolicismo, especialmente para o medieval. Cristo é considerado o filho revelador do Pai, mediador entre Deus e o homem. Essa filiação mostra que conhecer Deus é reconhecer Seu filho como Sua revelação, e isso significa que Deus se deu a conhecer numa manifestação física, num lugar, numa singularidade. Além disso, o conhecimento de Deus não é direto ou imediato, mas mediado. Em suma, a vinda de Cristo mostrou que *Deus aparece* (Schuback,2000:120).

Anchieta considerou diversos tipos de acontecimentos como intervenções divinas. Por meio dessas manifestações, muito da história da América portuguesa foi por ele considerado *sagrado*, muito de seu desenrolar foi visto como uma manifestação divina no plano dos homens, embora houvesse aquilo que era *profano*, motivo de medo, propriedade do Demônio e objeto de disputa entre o bem e o mal.

1. Os Homens

Nos quinhentos, muitos acreditavam que a cristianização mais homogênea do Velho Mundo fez com que o Diabo e suas legiões se mudassem para o Novo (Souza,1993:30). Para o frei Vicente de Salvador (1546-1639), por exemplo, a escolha do próprio nome “Brasil” foi obra do Demônio: a palavra simbolizava o domínio maléfico sobre as terras e habitantes americanos por sua referência à cor “abrasada e vermelha”, em detrimento do antigo nome “Terra de Santa Cruz” (Vicente,19--?:58). Anchieta precedeu Vicente de Salvador com sua

idéia que a América era mantida em cativeiro pelo Diabo. No final de uma de suas cartas, ele desejou que “Nosso Senhor por sua infinita misericórdia plante em toda terra sua santa fé, livrando-a do grande cativeiro em que está do demônio” (Anchieta,1988:96).

Somente com a chegada dos jesuítas é que o continente americano começou a entrar na era cristã. Nesse momento, Deus, por meio de seus enviados, através da palavra revelada, da luz, da fé e da salvação, iniciou o combate para livrar o continente do maior inimigo do mundo cristão.

A disputa espiritual – e terrena – entre o bem e o mal se fez presente em todo o continente, palco e objeto dessa disputa. Nesse universo aparentemente tomado por forças infernais, o sagrado se intensificou em socorro do temporal, e a figura divina passou a interferir quotidianamente na vida dos homens. Na visão de Anchieta, o universo colonial foi pródigo em hierofanias. Era comum, por exemplo, que Deus impedisse ataques e dispersasse índios que pretendessem atacar povoados cristianizados:

Eis que se ajuntam, vindos de várias paragens em magotes cerrados,
para arruinar para sempre as aldeias cristãs [...]

Se o braço de Deus não impede êsses aprestos ferozes com o socorro
celeste, senão dispersa essas tribus altivas em breve a ímpia guerra
tudo terá conspurcado (Anchieta,1984:95).

O “braço de Deus” era uma expressão freqüentemente utilizada por Anchieta para designar esse tipo de “socorro celeste”. E caso a batalha realmente ocorresse, a primeira providência dos guerreiros antes de empunharem suas armas devia ser implorar “o auxílio que desce copioso do alto” (Anchieta,1984:97). Após iniciado o confronto, era também Deus quem atacava, pois perante os exércitos indígenas, “quebrou-lhes os escudos” e “partiu-lhes os arcos” (Anchieta,1984:181), fazendo que o medo e o pavor invadissem seus corações.

Deus também intervinha em favor de seus obreiros, os jesuítas. Ele era capaz de enviar uma destruidora chuva de granizo para que nativos e portugueses fossem forçados a abrigarem-se na igreja e, conseqüentemente, ouvirem, durante o tempo em que lá permanecessem, os sermões dos padres, que tinham deixando de lado (Anchieta,1988:163).

As doenças e epidemias que assolavam os índios eram freqüentemente consideradas um castigo de Deus por seus pecados. Segundo os relatos de Anchieta (1988:50), alguns índios que pretendiam “retirar-se de nossa sociedade ou a fazer-nos [aos jesuítas] algum outro mal mais grave”, foram castigados com “uma enfermidade repentina da qual morreram quase todos”.¹ Após um assalto a uma propriedade não especificada, outros índios, que saltavam “como símios no telhado”, foram também castigados:

Não muito depois se seguiu uma peste de que morreu grande número de contrários, [os índios] tiravam os mortos de casa e deitavam-os às onças, as quais de noite vinham e os comiam (Anchieta,1988:109).

“Desta maneira os castigou a dextra do nosso senhor” (Anchieta,1988:109), completou o padre. O mesmo braço divino também aparecia em forma de um castigo mais sutil, quase cômico. Certa vez um enxame de insetos castigou um índio que ignorava as normas católicas e trabalhava em dia santo (Anchieta,1988:100).

Esses castigos divinos relatados pelo jesuíta eram muito semelhantes à noção medieval de *flagelo*. Na Idade Média, os homens eram seres frágeis diante da natureza, mesmo próximos dela. Os corpos estavam submetidos aos infortúnios do meio ambiente. Fontes, sobretudo eclesiásticas, nos relatam as más colheitas e a alta mortalidade da época como demonstrações da onipotência divina, que não hesitava em castigar os homens por seus pecados através de epidemias ou da fúria da natureza (Berlioz,1995 :55).

Anchieta, em consonância com o espírito medieval, tinha o sagrado como seu referencial máximo. Em um universo como o colonial, marcado por pequenos focos de povoação portuguesa, o padre e os colonos estavam em uma situação de grande dependência da natureza, à mercê de forças desconhecidas e não totalmente controláveis. Frequentemente as explicações para os mais variados fenômenos, dos naturais aos sociais, ocorridos em grandes batalhas ou no cotidiano, eram buscadas no mundo do além.

Em uma de suas cartas observamos o processo civilizador levado a cabo pela Igreja e o olhar crítico do jesuíta para com os costumes sociais: Anchieta comenta a tirania e violência que sofriam as escravas índias de alguns portugueses (1988:161-162). Seus senhores as

maltratavam “com bofetadas, punhaladas [e] açoutes”, desprezando-as de tal forma que as ofereciam para práticas sexuais de outros “mancebos” que “por força querem roubar sua castidade”. Em seguida, ele lembra o caso de uma delas, que quando questionada de forma agressiva com a pergunta “de quem era escrava?”, respondeu para seu senhor “De Deus sou, Deus o meu Senhor, a quem te convém falar, se queres alguma coisa de mim”. Proferindo essas palavras de fé, a mulher pôde contar com a divina bondade, que venceu e confundiu o libidinoso senhor que, a partir daí, mostrou uma grande admiração por sua escrava.

As hierofanias estendiam-se por toda a sociedade, cercando principalmente o governo colonial. Enquanto desde meados do século XIV na Europa homens como Guilherme de Ockham (1280-1349), Marsílio de Pádua (1280-1343) e, mais tarde, Martin Lutero (1483-1546) não concebiam mais o governo secular como responsável pela conversão de almas, Anchieta permanecia fiel ao espírito medieval de unidade da fé e do reino. Uma das funções mais importantes do governante era, segundo essa tradição, agir com as virtudes cristãs para se afastar do perigo da tirania: “A autêntica *politia christiana* se baseia nas *virtudes teologais* e na *caridade*. Deveria ser uma sociedade político-religiosa, seu príncipe católico e, portanto, seu povo também.” (Costa, 2004).

Para Anchieta, a missão primeira do governador era estar presente, através da força das armas, na missão de conversão das almas americanas. Segundo o jesuíta, a autoridade do governante provinha da Divindade. Em seu texto, ele reproduziu entre aspas o que das alturas o Criador queria dizer ao governador:

‘Sujeita as plagas brasílicas! que o terror e o tremor
que inspiras, invada as aves e os brutos da terra,
invada os povos cruéis, que rompendo alianças,
contra a lei natural, matam e despedaçam os homens,
à maneira de feras’ (Anchieta, 1984:139).

Sua pregação defende o uso da força na conversão dos indígenas, outra tradição medieval – em várias obras suas, por exemplo, o filósofo Ramon Llull (1232-1316) defendia o mesmo.² Além disso, Cristo e Deus falam diretamente ao governador. Nas palavras celestes dirigidas a Mem de Sá, ele era um dos principais responsáveis por uma missão que nascia, antes de tudo, da vontade de Deus: a colonização da América. A autoridade do poder político não estava

apenas fundamentada em Deus, como se Ele a tivesse concedido ao governante. Na verdade, a força da divindade, Seu filho Jesus Cristo, os anjos e os santos, estariam sempre *ao lado* do governante, que podia contar com ajuda direta em diversos momentos. E esse apoio manifestava-se através de hierofanias. Deus tornou-se o fundamento metafísico do Direito, da política e da ética que regulavam a invasão e a conquista das novas terras (Hansen,1998:348).

O herói guerreiro Mem de Sá recebeu especial atenção de Deus, que colocou Sua força na espada do governador, robustendo seus golpes, barrando a trajetória das flechas e das balas de canhão que queriam atingi-lo. Jesus “veio êle próprio a estender-te a mão” (Anchieta, 1984:85), provocando a fuga e o desbarate das forças inimigas que queriam matá-lo. O mar de junho, tempestuoso, turvo e turbulento, milagrosamente acalmou-se assim que o governador levantou a âncora de sua nau para partir em direção a Ilhéus. Para Anchieta, foi Deus quem “limpou os espaços e reprimiu as furiosas lufadas”, a própria coloração marinha se transformou, pois “as naus sulcam e rasgam as águas azuis do oceano” (1984:155). A intervenção fez-se em favor da missão destinada a reprimir os índios que haviam se revoltado em Ilhéus.

Anchieta demonstrou em sua prática política e religiosa a fundamentação e o apoio divino ao governo temporal. Quando suas decisões eram questionadas pelos cristãos, o governador recorria, antes de tudo, ao nome de Deus, falando em nome da autoridade do mesmo.

Vive o Deus que criou os céus, terras e mares,
ante o qual tremem as abóbadas do firmamento
e as colossais muralhas do imenso universo
Sua dextra trar-nos-há auxílio a seu tempo
e livrará os cristãos de tamanhas desgraças
(Anchieta, 1984:135).

Assim encerrava-se a questão. Ao menos para Anchieta, nada mais era necessário dizer. Ao governador e aos cristãos bastava seguir o caminho apontado pela vontade divina para serem protegidos. Os projetos de Mem de Sá, todas as guerras que promoveu, os castigos infligidos aos índios, a política dos aldeamentos, tudo isso era acompanhado pelos “habitantes das alturas”, que manifestavam sua aprovação por “paternas disposições da providência divina”. O universo espiritual estava de tal forma envolvido com o temporal que as atitudes do

governante eram até mesmo capazes de provocar “manifestações de alegria por todo o templo celeste” (Anchieta, 1984:135).

Na América portuguesa, as hierofanias se tornaram um importante elemento simbólico. Assim Anchieta demonstrava o apoio do universo sagrado ao poder político. Essas intervenções funcionavam como uma espécie de “compensação” pela desigualdade entre a riqueza teatral da monarquia portuguesa e os representantes da coroa lusitana em terras coloniais. Pois em Portugal a realeza recorria aos mais variados rituais e símbolos para enfatizar o caráter sagrado do rei, confirmando e legitimando a pessoa do monarca como possuidor de um poder político e religioso (Souza, 2002: 28).

Aceitos por aclamação desde muito, os reis eram “alevantados” em recintos semipúblicos, como terreiros, lugares construídos especialmente para a cerimônia e alpendres. A sacralidade real era forjada de acordo com a simbologia da luta contra os inimigos da cristandade. Assim, o “milagre de Ourique”, iniciado com a aparição de Cristo para Afonso Henriques na noite anterior à batalha na qual os portugueses venceram os mouros, em 1139, era tomado como mito original da formação do reino português (Costa, 1998). Os reis portugueses se cercavam de uma simbologia riquíssima. Elementos como a cadeira real colocada sobre um estrado, a coroa, o cetro, um peitoral com cinco pedras preciosas, além de vestimentas sempre muito ricas, forradas de arminho, cadeia de pedraria, pérolas, brocados e chapéu com penacho, circundavam a pessoa do monarca, que ao entrar na corte ou circular pela cidade, era ainda acompanhado de um cortejo ao som de trombetas e composto por porteiros, arautos, mestres-salas, entre outros (Alves, 1942:65).

Há muitas vezes uma tendência do poder político comandar o real através do imaginário. Os atores políticos devem pagar seu tributo cotidiano à teatralidade, encenando dispositivos que, recorrendo à produção de imagens e a manipulação de símbolos, destinam-se à manutenção e conservação do poder (Balandier, 1982:5-7). Dessa forma, a teatralização do poder estava presente tanto em Portugal, como vimos, quanto na América portuguesa quinhentista. Mem de Sá teve um cuidado muito especial em associar sua imagem à Igreja, tornando a catequese uma questão capital de sua administração. Quando desembarcou na colônia lusitana na América, a primeira providência do governador foi reunir-se com os jesuítas, estudando com o padre Manuel da Nóbrega os exercícios espirituais de Loyola (Pombo, 1925:86-87).

As representações de Mem de Sá como um indivíduo heróico, honesto, intelectualmente bem preparado e fervoroso cristão estão presentes nos escritos de Anchieta. No século XVII, Mem de Sá foi considerado um “espelho de governadores no Brasil”, principalmente por seu papel guerreiro e seus esforços “em favor da religião católica” (Vicente, 19--?:171). Essa era outra tradição muito antiga: desde a tradição deuterocanônica, o *Espelho* é o lugar da contemplação, “a porta por onde os soberanos podem receber a iluminação que reflete a luz divina da Sabedoria. Com ela, através do *Espelho*, os reis podem exercer sabiamente o ofício da Justiça à maneira de Salomão.” (Costa, 2004).

Ainda recentemente, foi freqüentemente ressaltado o caráter “prudente e honesto, de variada cultura intelectual” de Mem de Sá (Azevedo; Thomás, 19--?:107). Esse tipo de descrição está geralmente acompanhada pela constatação que Mem de Sá, ao chegar à América, deparou-se com uma situação de desordem e guerra herdada do antigo governador Duarte da Costa, o que reforça ainda mais sua imagem heróica (Pombo, 1925:86). Era também o que dizia Anchieta, que deu ao governante o título de “herói das plagas do Norte”, o considerou corajoso, nobre, culto, homem de “vasta ciência, com a experiência longa do mundo, e a arte da palavra bela”, ressaltando também o estado de discórdia, de “assassínio bárbaro e contínuo” e de guerras em que se encontrava a América herdada por Mem de Sá (1984:93).

Respalado pelo estado português que baseava sua mitologia de fundação numa aparição de Cristo, parece que Anchieta tornou as hierofanias um importante fator simbólico na manutenção do poder político colonial. Um tanto desprovido do “fausto” da corte portuguesa, não tendo disponível o grau espetacular de teatralidade que cercava o rei lusitano, as intervenções do sagrado intensificaram-se na América, demonstrando a sacralidade portada pelos representantes da coroa portuguesa na colônia. Colônia e metrópole eram, portanto, desigualmente espetaculares, o que fez com que Anchieta cercasse de hierofanias o governador das terras coloniais, apoiando, com seus escritos, a legitimação de sua luta para livrar o continente das garras do demônio.

As constantes manifestações hierofânicas descritas por Anchieta, permanências adaptadas do imaginário medieval, eram elementos importantes para a justificação do poder secular baseadas no pensamento medieval. Na visão de José de Anchieta, os homens nunca estavam sozinhos. Se praticavam o mal, estavam com o Demônio, do contrário, podiam contar sempre com a companhia, por vezes manifesta, de Deus. Era Ele quem transformava a noite em dia e

o dia em noite, era Ele quem tirava a vida e a devolveria no Dia do Juízo Final, Ele quem aplicava a pobreza como prova e a riqueza como dádiva, quem desenhara a geografia americana, aprofundando a terra dos vales e elevando as montanhas às alturas (Anchieta, 1984:181).

Deus onipotente, Ele rege o universo e “pode com um aceno volvê-lo e revolvê-lo” – e constantemente O fazia. Deus que se manifestava, cercado com Sua sacralidade as pessoas que lhe dedicavam sua fé. Colonos, índios convertidos, jesuítas, guerreiros e governantes, ou seja, todos os que estavam envolvidos de alguma forma no projeto luso de colonização da América, eram mercedores das manifestações do sagrado. Afinal, eram eles os fiéis executores do desejo, provindo de Deus, de expandir o catolicismo na América.

2. A Natureza

Não só os homens, mas também a natureza do Novo Mundo era alvo das intervenções de Deus. Muitas vezes edenizada pelo olhar europeu, que via na temperança do clima e na flora americana capacidades milagrosas e curativas, a natureza adquiria um toque divino. Foram, aliás, essas qualidades atribuídas aos ares e à natureza americana que trouxeram Anchieta, por recomendação médica, à América portuguesa.

A edenização do mundo natural pode ser facilmente encontrada em relatos de viagens do século XVI. Da natureza e do clima “mui salutar” escreveu o padre Fernão Cardim: “O Clima do Brasil he temperado de bons, delicados e salutíferos ares, donde os homens vivem muito até noventa, cento e mais anos [...] A terra [...] he cheia de grandes arvoredos que todo o ano são verdes” (1978:25). E o maior propagandista da imigração para o Novo Mundo, o português Gandavo, considerou “mui fértil”, “viçosa”, “mui abundante” e “largas” a natureza e as terras da América portuguesa:

Esta terra he mui fértil e viçosa, toda coberta de altíssimos e frondosos arvoredos, permanece sempre a verdura nella inverno e verão; isto causa chover-lhe muitas vezes e não haver frio que ofenda ao que produz a terra. (1980:46)

A edenização dessa natureza viçosa, de árvores frondosas e terra fértil foi uma forma de “atrair” o imigrante da metrópole. Além disso, se harmonizava com a forma portuguesa e cristã de enxergar a América: um mundo dividido entre as coisas de Deus (a natureza), mas também do Diabo (os índios) (Souza, 1986:83).

A descrição edênica da natureza foi também relacionada a outros fatores. Os relatos sobre a natureza do novo continente apresentavam aproximações com a descrição, feita na Bíblia, da natureza paradisíaca. Um esquema mental fixo de paisagem edênica pesava fortemente sobre os “olhos ibéricos” que enxergavam a América. Algumas características denunciavam a proximidade do itinerante mito medieval do Paraíso Terreal: “temperatura sempre igual, bosques frondosos e prados férteis, eternamente verdes [...] ora numa ilha encoberta em que mal se conhece a morte ou a enfermidade ou mal algum.” (Holanda, 1985:170).

Contudo, existia uma ambivalência do homem perante o sagrado e suas manifestações terrenas. Por um lado, a sacralidade procurava assegurar e aumentar sua realidade, conquistar território. Era essa missão de Anchieta na América: expandir o terreno sagrado do catolicismo. Por outro, havia sempre o risco da perda dessa realidade, da perda de espaço para o *profano* – uma condição que devia ser ultrapassada, mas não podia ser abandonada completamente (Eliade, 1993:21-24).

Quando uma hierofania determinava o que era sagrado, determinava também, por negação, aquilo que não era, ou seja, o profano. O sagrado era inseparável do profano, opunha-se a ele e ao mesmo tempo o definia. As hierofanias de Anchieta nos mostram o que, para ele, era sagrado, assim como sua criação do profano: a natureza podia tornar-se um elemento sombrio e o “Éden” podia se transformar em medo.

Isso se explica porque desde o século XII, as pessoas que viviam no embrionário reino português sentiam-se ameaçadas por uma fronteira: o mar. Elemento de desordem, caminho por onde chegavam as invasões muçulmanas e escandinavas, o mar era a estrada da destruição e da impiedade. Nos séculos seguintes, essa imagem foi lentamente se transformando, e o mar tornou-se uma realidade integrada aos cotidianos sociais.³

Pouco a pouco o Atlântico passou a ser navegável e pensado como realidade passível de conhecimento. Alguns fatores contribuíram para que isso ocorresse. Por exemplo, a

Reconquista, quando chegaram as forças cruzadas para (re)conquistar Lisboa (1147), a atividade pesqueira dos camponeses das aldeias e vilas litorâneas e, posteriormente, os mercadores, com suas rotas marítimas de comércio. (Costa, 2002). Paralelamente, o mar também se cristianizou, como sugere a cartografia portuguesa do século XIII, povoada de imagens de monges, santos, eremitas e relíquias sagradas (Krus, 1998:95-106).

Na América, se repetiu aquele sentido de *fronteira* portadora de desordem, sensação de medo do século XII luso, uma fronteira não no sentido geopolítico, mas no sociológico, lugar de combinação de temporalidades, onde processos históricos de diferentes ritmos se encontravam (Martins, 1998:681). Era também uma *fronteira cultural*, onde a tradição lusitana se fundia com os valores nativos, inclusive com certa relutância por parte dos portugueses em se afastarem do litoral (Vainfas, 2000:254-255). Enfim, era uma *fronteira do imaginário*, limite que, como tantos outros, fazia sonhar (Le Goff, 2002a:201-217).

Porém, dessa vez não era o mar, mas sim a terra, a natureza, mais precisamente a floresta, a *fronteira da cristandade*. Visão paradisíaca, edênica, elogiada e descrita pelos relatos de viagens quinhentistas de acordo com os modelos bíblicos do Gênese, a natureza para um Anchieta que possuía já longa experiência no cotidiano da América, infernizou-se (1984 :177). Local de batalhas sangrentas, “ensombradas florestas” sob o domínio dos “selvagens”, ali o jesuíta não esperava encontrar nenhum Paraíso Terreal. Pelo contrário, viu antes um vale que “parece descer ao abismo do inferno”, “precipícios medonhos” que assombram os guerreiros da selva, era ali que “se aglomerava a flor da juventude inimiga”: os índios-feras.

A imagem da natureza era fundamental para os homens de então, pois se relacionava com uma dualidade de concepções existentes no final do período medieval. Quando a natureza era entendida como o reino da concórdia e do equilíbrio, a sociedade tornava-se o lugar da luta do homem contra o homem. Nesse caso, o selvagem era representado como a antítese do artificialismo da convivência social. Por outro lado, se a natureza fosse concebida como palco de horríveis disputas, a sociedade era pensada harmoniosamente, enquanto o “homem selvagem” aparecia em uma forma desordenada e de decadente (Raminelli,1996:36-37).

Foi dessa última fórmula que Anchieta se aproximou. Sob seus olhos, o mundo natural infernizou-se, principalmente a selva. Esse elemento dos mais sombrios do reino da natureza

não agradava aos cristãos. Em meio à vegetação escura, o pensamento que parecia refrescar as mentes dos guerreiros era o da volta à harmonia do lar, para “rever as igrejas, casas de Deus, levando em triunfo o pendão da vitória” (Anchieta,1984:179), como na lenda do século XII do cavaleiro Owein (Le Goff,1994:149-156) em sua travessia pelo Purgatório, quando embrenhados no ambiente profano das florestas, os cristãos concentravam suas mentes em Deus, já que seus corpos estavam cercados pelas trevas.

A floresta representava um limite para a sociedade colonial, talvez para a própria civilização ibérica. Num mundo que tinha o além como dimensão bastante próxima, a floresta era periférica tanto em relação à civilização quanto em relação a Deus. Há em Anchieta uma certa noção de *centro* e *periferia* que, muito mais que econômica, se relaciona com um sistema de orientação espacial que opunha o *baixo* e o *alto*, isto é, o “aqui”, o mundo imperfeito marcado pelo pecado original, a terra dos homens, e o Céu, a moradia de Deus (Le Goff,2002a:201-217).

Limite da civilização, horizonte dos homens, no *imaginário anchietano* a floresta se tornou espaço privilegiado do “baixo”, da imperfeição e da ligação com as mais baixas profundezas. Para os colonos, adentrar esse universo implicava uma idéia de descida, de estar abaixo. Atravessar a floresta implicava ir “ao fundo dos vales”, estar cercado por “precipícios medonhos” que pareciam “descer ao abismo do inferno” (Anchieta,1984:177). Os altíssimos cumes e as árvores enormes, infestadas de inimigos, reforçavam a idéia de *fundo* e a sensação dos europeus de estarem *abaixo*, flagelados pelo ataque que vinha de cima em forma de uma chuva de setas.

No entanto, não eram apenas os cristãos que invadiam a floresta. De certa forma ela também vinha até eles. Em 1560, por ordem do Padre Geral da Companhia, Anchieta escreveu uma carta descritiva das coisas “fantásticas” do Brasil. Nesse importante documento para se entender o mundo mental que viviam os homens da América portuguesa, o jesuíta fez referência ao clima temperado “dessas partes” e mesmo a certas resinas curativas que “nem mesmo sinal fica das cicatrizes”, mas não sem antes remeter a “furiosos pègões de vento” ou a relâmpagos e tempestades que castigavam os cristãos, fenômenos os quais “era de admirar quantos estragos de árvores e casas produziu no espaço de meia hora” (1988:136). A desordem da natureza se abatia sobre as vilas. Lembrando novamente a intervenção divina, os danos seriam ainda piores “se o Senhor não tivesse abreviado aquele tempo”.

O medo da floresta era também o medo de seus habitantes, isto é, o índio não cristianizado que morava em “ocas escuras que ressumam densa fumaça: entre cantos contínuos o bárbaro coze seus vinhos e enche de uivos o espaço” (Anchieta,1984:187). Em meio ao breu da selva, do silêncio aterrador, vez por outra rasgado por urros, gritos misteriosos e “sons cavernosos”, residia o lar que idolatrava o Demônio, quase um sabá. O homem colonial tinha medo dessa terra, que estava “sempre empapada de sangue” (Anchieta,1984:108).

O ambiente podia se tornar tão sombrio que por vezes velhos demônios, em parte já dominados, voltavam à vida. O mar podia tornar-se “mar tenebroso” de “tempestades horrendas” e os homens que por descuido ou naufrágio nele caíssem, podiam tornar-se “vil pasto dos peixes vorazes” (Anchieta,1984:189). Mas na América, nem o medo do mar escapava da relação com a floresta e com os índios. Ao sobreviver a um naufrágio e vencer o mar, vinha o medo da praia deserta, “praias de bárbara terra onde o índio feroz habita” (Anchieta,1984:187) e que às vezes esperava pelos náufragos como quem espera, faminto, por uma refeição.

Porém, de modo algum a *fronteira-floresta* era estanque ou intransponível. Ao contrário, ela devia ser devassada, conquistada, povoada, cristianizada. Os cristãos tinham fome de terras e almas. Portadora de elementos de desordem e medo, a floresta, assim como o mar, devia ser cristianizada, suas almas convertidas e suas habitações queimadas. Anchieta comentou com satisfação a determinação dos “esquadrões de Cristo” em devastar “com a vingança do fogo todas as casas” e lançar “nas ocas o incêndio” (Anchieta,1984:177). Ele pretendeu, inclusive, numerar a vitória, que contou com supostas “cento e sessenta aldeias incendiadas, mil casas arruinadas” (Anchieta,1984:179).

3. Conclusão: o Novo Mundo, *mondo hierofânico*

As hierofanias eram uma adaptação do imaginário dos homens e mulheres medievais que enxergavam manifestações divinas em fenômenos da natureza como colheitas, epidemias, chuvas, trovoadas e ventanias (Franco Júnior,2001:139-140). Para entender essas intervenções, é preciso levar em conta que Anchieta partilhava de um dos mais profundos e duradouros sentimentos da Idade Média. Para ele, Deus não era uma divindade distante, longínqua e inatingível, Sua proximidade se dava em todos os momentos da vida. Nesse

universo preenchido pela divindade, as hierofanias eram nada mais que um *transbordamento da perfeição divina* (Schuback,2000:57-58).

Anchieta estava cercado por hierofanias, não por maravilhas. Na concepção dos cristãos da Idade Média o *maravilhoso*, assim como o milagre, podia ser uma ilusão produzida por Satã para confundir os homens. Era difícil distinguir as maravilhas devidas à magia, as maravilhas diabólicas e as maravilhas criadas por Deus (Le Goff,2002b:118). Ao contrário dos medievais, Anchieta não tinha a menor dúvida quanto à divisão dos fatos extraordinários que viu ou ouviu, ele reconhecia claramente as obras de Deus. Em momentos de necessidade o sagrado se mostrava: Deus quebrava escudos inimigos, castigava com a doença os pecadores e acalmava as tempestades.

Tais acontecimentos pressupunham uma escolha, mais ou menos manifesta, onde eles se tornariam *algo para além de si mesmos*, mantendo a comunicação sempre aberta entre os mundos humano e divino. A propagação das hierofanias por todos os âmbitos do quotidiano colonial – nas aldeias, nos povoados, dentro das casas, nas batalhas – era ainda uma característica da hierofania cristã medieval. Com seus escritos, o jesuíta soube servir-se e foi servido pelas possibilidades da hierofania, que também na América lusitana ocorreu nos mais diversos espaços.

Assim, no imaginário de Anchieta o mundo sensível era um plano atrás do qual se passavam coisas muito mais importantes, mais profundas, perenes. Porém, esses dois mundos não eram apartados: o segundo intervinha no primeiro. Em geral, Anchieta considerava toda a sorte de acontecimentos que favoreciam os cristãos como manifestações da força e da eficiência do sagrado, noções que geralmente acompanham as hierofanias. Toda vitória era concedida por Deus, fosse em uma batalha, fosse na simples contenção através da invocação do nome de Deus de um homem que pretendia violentar uma índia casta. Na América, continente antes cativo do demônio, as hierofanias tornaram-se intervenções importantes, pois mantinham os cristãos protegidos e fortalecia os justos, demonstrando a força divina através, por exemplo, dos braços e das armas dos guerreiros.

Como acontece com toda hierofania, ela se separava do mundo que a cercava, pois manifestava a *perfeição*, perfeição que não pertencia a este mundo, embora viesse até ele (Eliade,1993:20). Esse tipo de relação com o além era uma permanência do imaginário

católico medieval, que o considerava uma dimensão imediata da vida num mundo que era um campo de batalha entre o homem e o Diabo (Vauchez,1995 :51). Nesse mundo em constante estado de guerra, portanto, homens e mulheres tinham Deus por aliado, mas também a Virgem, os santos, os anjos e a Igreja, e sobretudo a fé. Como inimigos, satã, os demônios, os heréticos, os vícios e a vulnerabilidade vinda do pecado original.

A idéia de uma guerra espiritual correndo paralela às batalhas dos homens foi também transposta para a América portuguesa e adaptada ao seu próprio contexto. Também na colônia, e principalmente nela, travou-se uma guerra entre o bem e o mal. No plano espiritual, superior, os combatentes eram os mesmos: Deus, Cristo e os anjos lutaram – e venceram – e o velho inimigo infernal e sua horda demoníaca. Já no mundo dos homens, novos inimigos surgiam diante dos europeus peninsulares: o índio pagão, os hereges pajés e suas moradas, a floresta.

As hierofanias descritas por Anchieta revelam o que para ele merecia a manifestação do sagrado: as guerras (o governo secular), a catequese (os jesuítas, a Igreja) e os cristãos (os fiéis). Por oposição, revelam também o periférico, o profano: a floresta (geografia do demônio) e os índios não catequizados (os infiéis, os outros).

As manifestações hierofânicas eram sinais da aprovação divina ao movimento de conquista dos espaços, que como lembrou frei Vicente de Salvador, pertenciam a Lúcifer. Nessa batalha, ver-se acompanhado por hierofanias era ter Deus *ao seu lado*. E mais do que isso, elas revelam, sob a ótica do padre Anchieta, que Deus *tinha um lado*. Essas manifestações funcionavam para o jesuíta como uma forma de cognição do mundo, de compreender o motivo das vitórias ou as derrotas na guerra, a sorte dos empreendimentos da Companhia de Jesus, e até mesmo os fenômenos da natureza. A idéia de “acaso” ou qualquer outra forma de explicação que escapasse aos desígnios de Deus estava totalmente fora de cogitação para o inaciano.

Referências bibliográficas

1) Fontes primárias

ANCHIETA, José de. *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988.

_____. *De Gestis Mendi de Saa*: poema épico. São Paulo: Loyola, 1984.

CARDIM, Fernão. *Tratado da terra e gente do Brasil*. São Paulo: Editora Nacional, 1978.

GANDAVO. *História da província de Santa Cruz*. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1980.

VICENTE DO SALVADOR, Frei. *História do Brasil – 1500-1627*. São Paulo: Melhoramentos, [19--?].

2) Obra completa

ALVES, Ana Maria. *As entradas régias portuguesas: uma visão de conjunto*. Lisboa: Livros Horizonte, 1942.

AZEVEDO, Paulo E. de; THOMÁS, Cláudio M. *História do Brasil*. São Paulo: Editora Coleção, [19--?].

BALANDIER, Georges. *O poder em cena*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1982.

CALMON, Pedro. *História do Brasil, Século XVI: as origens*. Rio de Janeiro, J. Olympio, 1981.

COSTA, Ricardo da. *A Guerra na Idade Média – um estudo da mentalidade de cruzada na Península Ibérica*. Rio de Janeiro: Edições Paratodos, 1998.

COSTA, Ricardo da. *Ramón Llull y la Orden del Temple (Siglos XIII-XIV)*, Barcelona, Universitat Internacional de Catalunya, trabalho pós-doutoral, 2003-2004.

DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente: 1300-1800, uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. Lisboa: Livros do Brasil, 1993.

ELIADE, Mircea. *Tratado de história das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

FRANCO JUNIOR, Hilário. *A Idade Média: nascimento do ocidente*. São Paulo: Brasiliense, 2001.

HERMANN, Jacqueline. *No reino desejado: a construção do sebastianismo em Portugal (séculos XVI e XVII)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do Paraíso*. São Paulo: Editora Nacional, 1985.

LE GOFF, Jacques. *O imaginário medieval*. Lisboa: Estampa, 1994.

POMBO, Rocha. *História do Brasil*. São Paulo: Melhoramentos, [1925?].

RAMINELLI, Ronald. *Imagens da colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira*. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.

SALETTTO, Nara. *Donatários, colonos, índios e jesuítas: o início da colonização no Espírito Santo*. Vitória: APE, 1988.

SCHUBACK, Márcia Sá Cavalcante. *Para ler os medievais: ensaio de hermenêutica imaginativa*. Petrópolis: Vozes, 2000.

SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

_____. *Inferno atlântico: demonologia e colonização: séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SOUZA, Marina de Mello e. *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de Rei Congo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

VAINFAS, Ronaldo (Org.). *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.

VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média ocidental: (séculos VIII a XIII)*. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

3) Artigos

BERLIOZ, Jacques. Flagelos. In: LE GOFF, Jacques, SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: EDUSC, 2002a, p. 21-25.

COSTA, Ricardo da. A mentalidade de cruzada em Portugal (séculos XII-XIV). In: *Estudos sobre a Idade Média Peninsular. Anos 90 – Revista do Programa de Pós-Graduação em História da UFRGS*. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), n. 16, 2001-2002, p. 143-178.

COSTA, Ricardo da. O *Espelho de Reis* (1341-1344), do galego Álvaro Pais. In: MALEVAL, Maria do Amparo Tavares (org.). *Estudos galegos 4*. Niterói: EdUFF, 2004, p. 185-198.

HANSEN, João Adolfo. A servidão natural do selvagem e a guerra justa contra o bárbaro. In: NOVAES, Aduino (Org.). *A descoberta do homem e do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 347-373.

KRUS, Luis. O imaginário português e os medos do mar. In: NOVAES, Adauto (Org.) *A descoberta do homem e do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 95-106.

LANCIANI, Giulia. Uma história trágico-marítima. In: CHANDEIGNE, Michel (Org.). *Lisboa Ultramarina: 1415-1580: a invenção do mundo pelos navegadores portugueses*. Rio de Janeiro: Zahar, 1992, p. 70-94.

LE GOFF, Jacques. Centro/Periferia. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: EDUSC, 2002a, p. 201-217.

_____. Maravilha. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval II*. São Paulo: EDUSC, 2002b, p. 105-120.

MARTINS, José de Souza. A vida privada nas áreas de expansão da sociedade brasileira. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz (org.). *História da vida privada no Brasil*, v. 4. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 659-726.

¹ Essas epidemias, tomadas como castigo divino, eram geralmente a varíola: no século XVI ela era conhecida como “bexiga” ou “peste das bexigas”. Esse foi um dos fatores decisivos para o drástico declínio demográfico dos índios do litoral. Não podemos esquecer também o “mal gálico”, nome que designava a sífilis. Cf. VAINFAS, 2000: 363-364.

² Por exemplo, nas obras *Livro da Passagem (Libre de passatge*, escrito em 1292 em Roma), no *Livro do Fim (Liber de fine*, escrito em abril de 1305 em Montpellier), e no *Livro da aquisição da Terra Santa (Liber de acquisitione Terrae Sanctae*, escrito em março de 1309 em Montpellier). COSTA, Ricardo. *Ramón Llull y la Orden del Temple (Siglos XIII-XIV)*, Barcelona, Universitat Internacional de Catalunya, trabalho pós-doutoral, 2003-2004.

³ Contudo, não devemos exagerar no fim do medo do mar uma vez que, mesmo no século XVI, ele era ainda um local onde a cultura peninsular imaginava monstros marinhos ou a temível morte por naufrágio. Um dos gêneros literários mais difundidos em Portugal no século XVI foi o relato de naufrágio. Trata-se de narrações escritas por testemunhas oculares, ou baseadas em fatos que essas relatavam, que descreviam ao leitor os perigos enfrentados pelos navios em suas viagens (Cf. LANCIANI, 1992. p. 70-94). Entre os séculos XIV e XVIII, o mar manteve-se no imaginário europeu como lugar do medo, da morte, da demência e abismo onde vivem Satã, os demônios e os monstros (Cf. DELUMEAU, 1988. p. 50).