

Jesuítas, antropologia e contexto colonial luso-brasileiro: uma reflexão sobre a formação do conhecimento em ciências humanas

Jesuits, Anthropology and colonial Luso Brazilian context: an approach on the constitution of knowledge in Human Science

Leandro Garcia Pinho*

Abstract

This article discusses the relation between the Jesuit intellectual production during the "Luso Brazilian" colonial period and the process of building a knowledge in human science, mainly in Anthropology. It emphasizes how the reports written by the Jesuits in the Luso American colonial context (sixteenth and seventeenth centuries) may have influenced the Western European thought, contributing to the production of the first scientific reports about non European realities by the nineteenth century.

Keywords: colonial Jesuit writings; Humanism; Anthropology and History

Resumo

Discute-se aqui a relação entre a produção jesuítica do período colonial "luso-brasileiro" e a formação do conhecimento em ciências humanas, principalmente no tocante à Antropologia. Destaca-se a idéia de como esses relatos produzidos pelos jesuítas no contexto da colonização das terras da América portuguesa (séculos XVI e XVII) podem ter influenciado o pensamento europeu ocidental contribuindo para que, no século XIX, fossem produzidos os primeiros discursos científicos acerca das realidades extra-europeias.

Palavras-chave: escritos coloniais jesuítas; humanismo; antropologia e história.

* Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da UFJF-MG; Mestre em História pela UNICAMP-SP; Graduado em História pela UFJF-MG.

Introdução

Como relato de ações e pensamentos deixados pelos jesuítas que se dirigiram para a América lusitana, os escritos desses missionários da Companhia de Jesus podem ser estudados levando-se em consideração diferentes aspectos. A hipótese deste artigo gira em torno da idéia de que esses escritos teriam em grande parte contribuído não só para as soluções prático-institucionais a que se prestaram, mas também para a formação ulterior do discurso científico em ciências humanas, principalmente para a futura Antropologia do século XIX. Sendo assim, essa produção escrita deixada pelos jesuítas – ordem religiosa que se apresentou nesse período como uma das principais manifestações política, missionária, colonizadora, entre outros aspectos da cultura ibérica – será utilizada por mim como forma de compreender melhor as possibilidades imagéticas sobre o “outro” que se abriram aos europeus a partir do recebimento desses escritos na Europa.

Escritos jesuíticos e humanismo: impulsos à formação
das ciências humanas
“porque a *America* esteve tanto tempo occulta, he chamada
‘Mundo Novo’:
para nós, que somos sabios; mas para aquelles barbaros, seus
habitadores,
velho e muy antigo”.
Antônio Vieira, *Historia do Futuro*. p. 189.

A discussão aqui apresentada envolve a questão da formação do conhecimento em ciências humanas e sociais. Desde a Grécia Antiga, pensadores enunciaram perspectivas que apontam para análises do que mais tarde viriam a se constituir como os diferentes campos do conhecimento sobre o social: como a história, a antropologia, a sociologia, a ciência política etc. Mas somente no século XIX é que essas “ciências” ganhariam *status* acadêmico-científico.

Interesso-me aqui pelo caso específico da Antropologia. Essa forma de saber vem, principalmente a partir do século XIX, servindo como uma representativa forma de conhecimento global sobre a sociedade e a cultura humana. Não pretendo, com isso, enunciar um separatismo entre as diferentes áreas do conhecimento em ciências humanas, privilegiando a discussão em torno da Antropologia. Em sua formação, e também no decorrer de seu desenvolvimento, o conhecimento sobre a vida social do homem em suas mais variadas instâncias ora aproximou ora distanciou aqueles que se dedicaram à análise desse aspecto do homem. Mas o que vemos hoje é uma tentativa

cada vez maior de aproximação desses saberes que se enquadram sobre a ampla denominação de “ciências humanas”.¹

Tendo conquistado há pouco mais de cem anos seu lugar entre as ciências, a antropologia foi durante muito tempo considerada como “a história natural da natureza física do homem e do seu processo evolutivo, no espaço e no tempo” (MARCONI; PRESOTO, 1986: p. 22). Somente nos idos da passagem do século XIX ao XX é que presenciáramos um fortalecimento na comunidade acadêmica em ampliar essa perspectiva da análise antropológica e considerar esse conhecimento como o “conhecimento do homem por inteiro” e, decorrente disso, “o estudo do homem em *todas* as sociedades, sob *todas* as latitudes, em *todos* os seus estados e em *todas* as épocas (LAPLANTINE, 1999, p.16)”.

Mas é no primeiro aspecto da visão tradicional sobre a definição do conhecimento antropológico que pretendo me debruçar. Por que a antropologia foi considerada durante muito tempo como forma de conhecimento sobre a “história natural da natureza física do homem”? Uma resposta a essa indagação envolve aqui a idéia desse artigo. Durante o século XIX, a antropologia se atribui objetos “empíricos autônomos”: “as sociedades então ditas ‘primitivas’, ou seja, exteriores às áreas de civilização européias e norte-americanas”. Essas sociedades estudadas pelos primeiros antropólogos eram consideradas como *longínquas*, de “dimensões restritas”, com “poucos contatos com os grupos vizinhos”, com baixo desenvolvimento tecnológico e baixa “especialização das atividades e funções sociais” (Ibidem: p.14).

Nesse sentido, as sociedades dos denominados “aborígenes” australianos, dos “indígenas” americanos e outros povos que viviam o mais afastado possível da dita “civilização” européia apresentavam-se como o objeto “perfeito” para a análise antropológica.² A antropologia, assim, acabou por priorizar como objeto de estudos essas sociedades *longínquas* e a natureza dos homens que viviam sob esta forma de organização social. Com isso, a antropologia, mediante a natureza de seu objeto, acabou sendo vista assim por muito tempo dentro do pensamento europeu Ocidental.

¹ Hoje vemos tentativas de diálogo constante entre a Antropologia e a História, a *etno-história*, (Ver, para literatura em português: SCWARCZ, L. M. *Antropologia e História: debate em regiões de fronteira.*) e demais disciplinas das ciências humanas. Mas, em muitos aspectos, de acordo com algumas correntes de pensamento a História e Antropologia (para continuar no exemplo destacado acima) pouco ou nenhum diálogo suscitaram.

² Laplantine destaca também que na virada do século XIX ao XX a Antropologia se vê num impasse ao presenciar a “morte” do “selvagem” – antropólogos percebem que, com o avanço da “civilização” européia o objeto empírico que eles tinham escolhido estava desaparecendo -, o que levará os antropólogos a buscarem principalmente 3 caminhos: a) aceleração da “morte” do selvagem, reencontrando-se com a sociologia; b) busca da análise do “selvagem” de dentro, o camponês; c) transição para um estudo do homem por inteiro em toda a sua diversidade biológica, social, histórica etc.

Considero que o estudo dos escritos deixados pelos jesuítas que se dirigiam ao "Novo Mundo" no contexto da colonização da América (séculos XVI e XVII) apresenta-se como importante objeto de análise para pensarmos a gestação e a formação embrionária do conhecimento antropológico que se desenvolveria no século XIX. Para tentar comprovar isso pretendo discutir especificamente os escritos dos jesuítas que se dirigiram ao território luso-americano nesse mesmo contexto ressaltado. Não pretendo aqui levantar a idéia de que os jesuítas teriam sido antropólogos *avant la lettre*. Mas, devo destacar que a nova realidade que cercou a ação missionária dos jesuítas na América fez com que eles produzissem análises que não estavam previstas pelo "aparato" mental/intelectual que os mesmos traziam da Europa.

Assim, os jesuítas, ao "mapear" a existência indígena, com suas "descrições" e "narrativas" acerca da vida desses "negros da terra", mesmo, obviamente, não dotados de ferramentas próprias da investigação científico-antropológica, produziram "relatos" que em muito podem ter influenciado em mudanças na forma de conhecer e "enxergar" dos europeus sobre as diferentes formas de vida humana na terra.

Mary Louis Pratt em seu interessante *Olhos do Império: relatos de viagem e transculturação* (1999) discute o olhar do "branco" vindo dos países civilizados representado no olhar dos viajantes que ajudaram a construir uma nova consciência planetária ao desbravar o interior da América e da África desde a metade do século XVIII e durante todo o século XIX. Sua temática e recorte temporal diferem de meu estudo atual, mas acredito que os enunciados levantados por essa autora podem servir como base para os estudos sobre os jesuítas no Brasil, nos séculos XVI e XVII.

Pratt utiliza alguns conceitos principais em sua obra, como "transculturação" e "zona de contato". Este segundo faz-se interessante para minha análise. A autora utiliza-se do conceito de "zona de contato" para se referir ao espaço de encontros coloniais, no qual pessoas histórica e geograficamente separadas contataram-se e estabeleceram relações "contínuas, geralmente associadas a circunstâncias de coerção, desigualdade radical e obstinada".

Tomando emprestado o termo "contato" da lingüística, Pratt se refere a linguagens improvisadas, desenvolvidas entre locutores de diferentes línguas nativas que precisam se comunicar entre si de modo consistente. Tais linguagens, de acordo com essa perspectiva, surgem como jargões, e são consideradas crioulas quando chegam a ter falantes nativos de seu próprio lugar. Assim, "como as sociedades das zonas de contato, tais linguagens são normalmente consideradas caóticas, bárbaras e amorfas". A partir daí, a autora considera "zona de contato" como sinônimo de "fronteira colonial". Abrindo mão do termo "fronteira colonial", Pratt tenta se livrar de uma abordagem baseada na perspectiva expansionista européia, pois a fronteira seria uma

fronteira apenas no que diz respeito à Europa. A autora, então, prefere “zona de contato”. Isso porque, segundo ela, invocar-se-ia a “presença espacial e temporal conjunta de sujeitos anteriormente separados por descontinuidades históricas e geográficas cujas trajetórias agora se cruzam” (PRATT, 1999: p. 31-32).

O que deve ser destacado é que uma “perspectiva de contato” acaba por colocar em relevo a questão de “como os sujeitos são constituídos nas e pelas suas relações uns com os outros”. No que se refere a minha análise trata-se de relações entre colonizadores e colonizados e/ou viajantes e “visitados”. No meu caso, no papel do primeiro estariam os missionários jesuítas, no segundo os “indígenas”. Essa relação não pretende ser levantada aqui em termos da separação ou segregação, mas, como Pratt revelou, “em termos da presença comum, interação, entendimentos e práticas interligadas, freqüentemente dentro de relações radicalmente assimétricas de poder” (Ibidem: p.32). Ao viverem, jesuítas e indígenas, a partir da colonização e conversão das terras brasileiras em uma “zona de contato”, esses atores sociais não podem ser pensados isoladamente. Os “frutos do império”, utilizando-se da terminologia de Pratt, foram constantes na elaboração da cultura, história e sociedade doméstica européias. Discutir o pensamento europeu a partir do processo desencadeado pela expansão marítimo-comercial Ocidental sobre as “novas terras” do globo terrestre não pode excluir as relações entre os diferentes mundos que nesse contexto se encontraram (Ibidem: p. 30).

É exatamente no cume desse enunciado que basearei minhas discussões aqui. Os “movimentos globais da Europa” (destaco aqui que foi de fundamental importância para as transformações do pensamento europeu que se realizaram a partir de sua expansão marítimo-comercial o período denominado Renascimento) deram a esses povos a oportunidade de contato inimaginável até então. A Cristandade Ocidental havia inaugurado um trabalho global de conversão religiosa que se verificava a cada contato com outras sociedades. Para Mary L. Pratt, esse movimento (referente aos séculos XVI e XVII) seria intensificado a partir dos séculos XVIII-XIX pela “história natural” que “iniciou um esforço de escala mundial que, entre outras coisas, tornou as zonas de contato um local de trabalho tanto intelectual quanto manual, e lá instalou a distinção entre estes dois (...)” (Ibidem: p. 58).

Através de um estudo detalhado desse primeiro “projeto” europeu, o do avanço da Cristandade Ocidental, pode-se destacar que ele em grande parte teria contribuído para o futuro discurso científico na área das ciências humanas. E como forma de atestar isso, utilizo os escritos deixados pelos jesuítas, em suas descrições. Assim também como os precursores dos relatos sobre o mundo extra-europeu no contexto renascentista, os chamados viajantes e cronistas, os escritos jesuíticos (importantes “agentes coloniais”) foram enormemente utili-

zados como importantes fontes etnográficas. Esses escritos serviram como dados de embasamento aos primeiros antropólogos para a confecção de suas análises sobre as diferentes culturas do mundo extra Europa. Escritos que, não se pode negar, instigaram europeus ao conhecimento pormenorizado da nova realidade que então a eles se “abria”.

A “alteridade”, por exemplo, um dos conceitos-chave dos enunciados antropológicos, talvez possa ser considerada grande devedora dos escritos jesuíticos. Concordo que, no caso dos escritos jesuíticos, tenha sido um “olhar sobre o outro” em parte “adestrado” pela religiosidade e o caráter missionário da natureza da existência jesuítica nas terras ameríndias. Apesar disso, ao produzirem relatos e discursos sobre os novos povos que descortinavam a cada margem e a cada quilômetro dessa “nova terra”, acabaram fazendo com que os europeus arrefecessem seu olhar pelo desconhecido, ou seja, “tomando o exótico, familiar”, e, assim, às vezes reconhecendo no “outro” parte do que poderia já ter sido o europeu e outrora vendo-o como não-humano (destituído de alma e assim não-homem), mas obrigatoriamente tendo de rever conceitos, idéias, atitudes, enfim, embrenhado na necessidade de ver-se como outrora jamais havia visto a si mesmo.

O projeto classificatório global, baseado na observação e na catalogação, que ganharia corpo com os avanços científicos pós Revolução Industrial, devem muito aos arroubos das descrições da flora, da fauna e da vida do homem americano. Entendidas por muitos como componentes convencionais dos livros de viagem (desde pelo menos o século XVI), essas descrições, idealizadas ou não, como constante na literatura daqueles que “relatavam” as ações e as visões européias no Novo Mundo, contribuíram para o início de um aprofundamento do conhecimento científico que ganharia espaço na Europa pós Iluminista. Além disso, o próprio mapeamento associado às navegações também exerceu o poder de nomear. De fato, como nos lembra Pratt, “era no processo de nomear que os projetos religiosos e geográficos se combinavam, no sentido em que os emissários reivindicavam o mundo pelo batismo de marcos e formações geográficas com nomes eurocristãos” (Ibidem: p. 69).

Acredito que não teria sido a “armadura” medievalista do pensamento cristão que teria impedido a formação mais pormenorizada e melhor categorizada da análise da realidade que cercava os missionários, mas sim a reivindicação de um discurso transformador presente (direta e indiretamente) nos escritos dos missionários jesuítas baseado na conquista, conversão, apropriação territorial e, dependendo do aspecto que se analise, na escravização.³

³ Um importante conceito que pode ser utilizado como chave de leitura para se compreender a especificidade da inserção do pensamento ibérico nos séculos XVI e XVII é o “modernidade-

Klaas Woortmann, em sua obra *Religião e ciência no Renascimento*, destaca que o período chamado Renascimento, que se inicia em algum momento do século XV – variável segundo o ângulo que se privilegia e segundo o país que se tem em vista, até se dissolver na modernidade, em outro momento de difícil definição no século XVII – marca o início de uma profunda transformação na cosmologia ocidental. Nesse contexto renascentista a relação entre religião e ciência tomaria contornos específicos, levando-se ao primeiro passo “do processo ambíguo de separação entre as duas áreas na constituição de campos intelectuais autônomos”. Sendo hoje pensadas em grande medida como opostas, ciência e religião nem sempre tiveram abordagens tidas como tão antagônicas. A ciência Ocidental teria se constituído no interior do campo teológico, “ou pelo menos em estreita relação com ele”, sendo o Renascimento “um momento privilegiado para o exame desse processo” (1997: p. 11).

De acordo com a perspectiva desse autor “para falar de religião, os antropólogos, enquanto pensadores ocidentais, vêem-se obrigados a falar de ciência. Afinal, religião e ciência são duas maneiras de construir o mundo” (Ibidem: p. 12). A partir disso, podemos dizer que uma análise do discurso jesuítico feito nas missões das terras brasileiras nos séculos XVI e XVII tanto envolve uma narrativa religiosa (eram “soldados de Cristo” levando o conhecimento do “verdadeiro” Deus aos confins do mundo) quanto antevia, contribuía como base para a formação futura de um discurso científico (principalmente no que diz respeito às análises humanistas). Essa idéia não parece “ferir” os preceitos levantados por Woortmann. Seu interesse no Renascimento liga-se ao preceito da “formação de uma ambígua relação entre ciência e religião, já que o discurso científico se forma em debate com o discurso religioso, e o campo da ciência se forma por desímbricamento do campo teológico” (Ibidem: p. 15).

A tensão entre ciência e religião não se encerra com o final do Renascimento (se é que houve um final). Mas, pelo contrário, estende-se até o século XIX. De outra perspectiva, Woortmann revela que não se deve pensar que aqueles que ajudaram a construir o corpus do conhecimento científico, de Copérnico a Kepler, a Newton ou Lineu, “fossem arreligiosos”. Esses “construtores” apenas transformaram o pensamento religioso, dando maior independência ao pensamento científico, “mesmo que partindo de princípios místicos”. Nessa perspectiva de análise, o Renascimento é considerado como um momento de transição, fundamental para a ciência moderna – somente

medieval”, desenvolvido por Domingues. Para a autora, a região ibérica nesse contexto não teria deixado de presenciar aspectos do pensamento “moderno” que então se propagavam no Norte europeu. À sua maneira, os ibéricos teriam se inserido nesse movimento da modernidade sem abrir mão do arcabouço medieval, formando, grosso modo, o que ela denominaria “modernidade-medieval”. Ver: DOMINGUES, Beatriz Helena. *Tradição na modernidade e modernidade na tradição: a modernidade ibérica e a revolução copernicana*.

constituída a partir do mecanismo newtoniano – e para as ciências humanas em particular. No âmbito destas últimas a relevância parece ser crucial, uma vez que teria sido a partir dele que uma nova humanidade e uma nova alteridade começariam a ser descobertas, juntamente com uma nova cosmografia e uma nova cosmologia. E, arremata Woortmann, “o descobrimento da América pelo Ocidente e a formulação copernicana da relação entre a Terra e o Sol são os marcos fundamentais dessa transformação” (Ibidem: p. 15-16).⁴

A partir do século XV a Cristandade Ocidental presenciaria inúmeros acontecimentos que levaram historiadores do pensamento a considerar esse período como de profundas crises e transformações para o cristianismo com sede em Roma.⁵ Mas, para além desses fatores de crise, o humanismo renascentista fez florescer grandes transformações na Europa:

Mais do que aqueles fatores, contudo, a renovação trazida pelo humanismo favoreceu a transformação cultural/cosmológica do mundo ocidental. Ganhando até mesmo o alto clero, inclusive os papas, suas preocupações intelectuais, em boa medida, ganham o espaço do espiritualismo e do dogma, rompendo os limites impostos pela fé. Os espíritos abrem-se ao conhecimento humano, ao mesmo tempo que o próprio tempo é humanizado. Os intelectuais afirmam-se com sua confiança otimista no futuro. ‘O Céu não é esquecido, por certo, mas por enquanto não há pressa’ (MINOIS Apud WOORTMANN: p. 17).

Esses aspectos são de fundamental importância para minha reflexão, uma vez que as transformações do pensamento renascentista, como acima levantadas, chegaram a ganhar espaço dentro da própria Igreja romana. E, como se sabe, foi o Renascimento que em muito “preparou” o pensamento europeu para as transformações que desembocariam na modernidade.

A partir daí não fica difícil, apesar das especificidades com inflexões e apropriações particulares, pensar num contexto ibérico dos séculos XVI e XVII recebendo os “ventos” das transformações

⁴ Uma das obras que utilizo aqui como base de fundamentação teórico-metodológica de autoria de B. H. Domingues, *Tradição na modernidade e modernidade na tradição*, discute de forma pormenorizada as implicações decorrentes da Revolução Copernicana na Ibéria. Segundo essa autora “a assimilação do copernicanismo pela Espanha nos séculos XVI e XVII demonstra a diferença essencial entre uma mudança de horizonte vital e inovações de caráter particular, por mais importantes que estas seja”. Ainda de acordo com a mesma autora, a “Espanha do século XVI, longe de ser um caso de atraso cultural e científico, era herdeira de um passado no qual o saber astronômico havia desempenhado um papel importante”. p. 137-137.

⁵ De acordo com K. Woortmann, “desde meados do século XV, a Cristandade ocidental vê-se em crise. Constantinopla é tomada por Maomé II: os reis cristãos, politicamente divididos, e o papado romano corrompido são impotentes para reagir. A grande peste e a Guerra dos Cem Anos deixaram um rastro de destruição apocalíptica. Por outro lado, fracassada a reforma espiritual da Igreja no Concílio de Latrão, em 1517, irrompe a Reforma conduzida por Lutero, e o protestantismo difunde-se pela Europa. O próprio Concílio de Trento arrasta-se de 1545 até 1563. Nesse contexto, Roma se vê impotente para fazer face às inovações no pensamento – e o mundo europeu é assaltado por dúvidas.” p. 17.

modernas da ocidentalidade européia, mesmo que sob o viés cristológico. Ciência e religião não eram, no alvorecer da constituição do embasamento da modernidade Ocidental – o período do Renascimento – pensados dissociadamente. Ao relatarem o contexto que os cercava no *Novo Mundo*, os jesuítas tinham o viés religioso como o principal fio condutor de seu discurso. Apesar disso, pensar a produção escrita deixada por esses “evangelizadores-colonizadores” é desconsiderar sua capacidade de apreensão da realidade européia de então. Considero aqui que, imbuídos de uma teologia (religião) que norteava os parâmetros de suas ações, os jesuítas utilizaram ou mesmo formularam questões que em muito extrapolaram esse âmbito teológico, gerando reflexões políticas e descrevendo realidades que dariam bases à propagação do conhecimento científico europeu.

Assim, no caso aqui analisado – a consonância de alguns aspectos das transformações da modernidade no pensamento jesuítico no contexto luso-brasileiro –, um exemplo importante pode ser notado no pensamento do jesuíta Antônio Vieira. Carlos Ziller Camenietzki discute em um artigo (“O cometa, o pregador e o cientista: Antônio Vieira e Valentin Stansel observam o céu da Bahia no século XVII”) algumas reflexões importantes à hipótese aqui levantada.

Segundo Carlos Ziller, desde a Antiguidade, os cometas foram vistos como desordens no céu. Este gênero de interpretação constantemente se associava à crença astrológica. Mas, durante a Idade Moderna, quando a vida cultural sofreria diferentes transformações, os cometas passam a ser estudados não mais do ponto de vista de sua finalidade, mas apenas enquanto fenômeno celeste. Esse esforço resultaria, no que Ziller denomina, “concepção moderna dos cometas” integrando temas filosóficos e teológicos da maior importância nos séculos XVI e XVII. Duas abordagens deste problema são suscitadas pelo autor, demonstrando que os jesuítas estavam “anteados” com questões bastante pertinentes à Europa Ocidental. Para Ziller, Antônio Vieira e Valentin Stansel, foram dois intelectuais que, apesar de pertencentes à mesma ordem religiosa, a dos jesuítas, fizeram diferenciada interpretação da passagem pela Bahia no século XVII de um cometa. A abordagem dada por Vieira liga-se, segundo Ziller, à tradição filosófica de santo Agostinho e suas concepções da natureza. Já a de Stansel liga-se à tradição tomista, “renovada pela escolástica tardia do século XVI” (1995: p. 37).

O que me interessa aqui não é especificamente este caso, uma vez que a hipótese deste trabalho está voltada para a reflexão dos indícios “pré-antropológicos” dos escritos jesuítos, mas essa análise em muito corrobora minha reflexão. Dito isso, há importantes exemplos que confirmam a preocupação pormenorizada com a natureza física e humana da nova realidade americana aos olhos jesuítos. Tratados, compêndios, missivas etc., diferentes relatos escritos dão

conta da necessidade desses missionários letrados em compor uma *descrição a seus olhos fidedigna da realidade que os cercava*.

Análise de uma obra deixada pelo jesuíta Fernão Cardim, *Tratado da terra e gente do Brasil* parece pertinente para se refletir nesse sentido. Considerada como valiosa produção escrita do século XVI, a obra desse jesuíta que se dirigiu ao Brasil em 1583 dá-nos uma mostra do quanto boa parte dos missionários da Ordem de Cristo se empenhou em confeccionar relatos sobre a realidade brasileira, contribuindo para o discurso que depois viria a ser conhecido no século XIX como ciências humanas e, no caso levantado aqui, como antropologia.

Segundo seus biógrafos, pouco se sabe sobre a vida de Cardim, talvez nascido em 1549, ano da chegada dos primeiros jesuítas à *Terra de Santa Cruz*. Produziu alguns textos e, no Brasil, chegou a reitor (de 1587 a 1593, e no século XVII) do famoso Colégio da Bahia, sob os auspícios da Companhia de Jesus, e do Colégio do Rio de Janeiro (entre 1597-1598), tendo vivido no Brasil, entre algumas idas à Europa, até sua morte em 1624. Nesse *Tratado* encontram-se compilados três estudos do padre Cardim: "I - Do clima e terra do Brasil; II - Do princípio e origem dos índios do Brasil; III - Informação da missão do padre Gouvêa às partes do Brasil ou Narrativa epistolar de uma viagem e missão jesuítica" (IGLÉSIAS: 1978, p.03).

É a segunda parte dessa compilação de textos de Cardim que me interessa nesse momento. Discutindo o tema sobre os índios ("Do princípio e origem dos índios do Brasil e de seus costumes, adoração e cerimônias"), Cardim inicia seu texto colocando-se a falar dos índios brasileiros, tentando fazer um apanhado geral sobre o assunto. Discute temáticas como: o conhecimento dos "índios" do criador, da forma de "casamento" desses povos, "do mundo que têm em seu *commer* e beber", "do modo que têm em dormir", "do modo que têm em se vestir", da "creação dos filhos", "do costume que têm em agasalhar os hóspedes".

Um trecho bastante pitoresco revela-se no momento em que relata o "costume que têm (os indígenas) em beber fumo". Nesse trecho, Cardim revela que:

as mulheres o bebem, mas são as velhas e enfermas, porque é elle muito medicinal, principalmente para os doentes de asthma, cabeça ou estomago, e daque vem grande parte dos Portuguezes beberem este fum, e o têm por vicio, ou por preguiça, e imitando os Indios gastão nisso dias e noites (CARDIM: p. 108).

Diversas reflexões podem ser feitas somente a partir desse trecho acima: a questão da apropriação de costumes indígenas pelos portugueses, da visão dessa prática como "remédio" para problemas de saúde ou como "vício" e/ou "preguiça". Outras discussões podem e devem ser reveladas aqui. A visão sobre os "negros da terra" presen-

te em grande parte desses escritos jesuíticos apresenta especificidades bastante peculiares a toda literatura de viagem do período colonial brasileiro dos séculos XVI e XVII.⁶ Grande parte deles aglutina em seus discursos uma visão generalizante acerca dos indígenas, não importando a especificidade de cada "comunidade/sociedade" autóctone; os costumes são dados como se pertencentes a todos os agrupamentos humanos que aqui viviam. Esta generalidade em muito parece diferenciar-se dos relatos antropológicos do século XIX. Mas, apesar disso, o olhar europeu já começa a delinear uma preocupação em descrever a vida "extra" européia de forma mais pormenorizada, tentando encontrar subsídios e comprovações para o que se escreve (mesmo que muitas vezes esse suporte venha do "ouvir dizer", mais do que do "ver").

Sua descrição dos indígenas não pára por aí. Discute: "Do modo que têm em fazer suas roçarias e como *pagão* uns aos outros"; "das jóias e *metaras*", "do tratamento que fazem às mulheres e como as *escudeirão*", "dos seus bailos e cantos", "dos seus enterramentos", "das ferramentas que *usão*", "das armas de que *usão*", "do modo que este gentio tem acerca de matar e comer carne humana", "das *ceremonias* que se fazem ao novo *cavalleiro*" e "da diversidade de nações e línguas". Enfim, ao fazer uma leitura pormenorizada dessa instigante obra jesuítica dos quinhentos, percebe-se o quanto desse discurso pode ser pensado a partir da idéia de uma formação embrionária, mediante um arcabouço cristão humanista, do conhecimento futuro da antropologia.

Conclusão

A diversidade da obra jesuítica e a complexidade própria que envolveu a Ordem dos Soldados de Cristo indicam diversas hipóteses que podem ser discutidas e elaboradas. Discuti nesse texto algumas proposições sobre as formas específicas de apropriação do pensamento moderno europeu produzido no limiar da passagem da Idade Média para a Idade Moderna. Utilizo como estudo de caso a produção escrita deixada por alguns jesuítas que se dirigiram ao Brasil Colonial nesse mesmo período. Como decorrência dessa análise busco, mesmo que de forma sucinta, discutir o quanto essa produção escrita jesuítica pode ter influenciado, juntamente com as transformações decorrentes do pensamento renascentista, na formação de um "olhar" sobre o outro que mais tarde desembocaria nas reflexões de cunho antropológico.

⁶Para aprofundamento dessa questão sugiro o interessante estudo de MASSIMI *et al* contendo uma análise "psico-histórica" da correspondência epistolar colonial. Ver: MASSIMI *et al*. *Navegadores, colonos, missionários na Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Loyola, 1997.

Assim, como nos lembra C. Geertz (1989), de acordo com a opinião dos "livros-textos", "praticar a etnografia é estabelecer relações, selecionar informantes, transcrever textos, levantar genealogias, mapear campos, manter um diário, e assim por diante" (p. 15). Reconheço que o esforço jesuítico não estava voltado a uma produção intelectual acadêmico-científica. Apesar disso, ao construírem textos que tentavam dar conta do vivido e do visto por eles no Novo Mundo, e, mesmo estando alicerçados numa base religiosa, esse esforço em justificar os atos missionários ao mesmo tempo em que "descreviam" o "novo" pode ter contribuído para grande parte da construção do que bem mais tarde viria a se constituir as ciências humanas, principalmente a Antropologia.

Bibliografia:

- CAMENIETZKI, Carlos Ziller. "O cometa, o pregador e o cientista: Antônio Vieira e Valentin Stansel observam o céu da Bahia no século XVII". In: *Revista da Sociedade Brasileira de História da Ciência*, n.14, 1995. p. 37-52.
- CARDIM, Fernão. *Tratados da Terra e gente do Brasil*. Introdução e notas de Batista Caetano, Capistrano de Abreu e Rodolfo Garcia. 3. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional/MEC, 1978.
- DOMINGUES, Beatriz Helena. *Tradição na modernidade e modernidade na tradição: a modernidade ibérica e a Revolução copernicana*. Rio de Janeiro: COPPE/UFRJ, 1996.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- LAPLANTINE, François. *Aprender Antropologia*. São Paulo: Brasiliense, 1999.
- MARCONI, Marina de Andrade; PRESOTO, Zélia Maria Neves. *Antropologia: uma introdução*. São Paulo: Atlas, 1986.
- MASSIMI, Marina et al. *Navegadores, colonos, missionários na Terra de Santa Cruz: um estudo psicológico da correspondência epistolar*. São Paulo: Loyola, 1997.
- PRATT, Mary Louis. *Os olhos do Império: relatos de viagem e transculturação*. Bauru: EDUSC, 1999.
- VIEIRA, Antônio. *Historia do Futuro: Livro Antepreimeiro*. Edição crítica de José van den Besselaar. Münster Westfalen: Bibliotheca Goerresiana, 1976.
- WOORTMANN, Klaas. *Religião e ciência no Renascimento*. Brasília: Editora da UnB, 1997.