



Cultura

Revista de História e Teoria das Ideias

Vol. 24 | 2007

Cultura intelectual das elites coloniais

Do dilúvio universal ao Pai Tomé

Fundamentos teológico-políticos e mensuração do tempo na historiografia brasileira (1724-1759)

From the Universal Deluge to Father Thomas: Theological and political foundations and measuring of time in the Brazilian historiography (1724-1759)

Íris Kantor



Edição electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/cultura/886>

DOI: 10.4000/cultura.886

ISSN: 2183-2021

Editora

Centro de História da Cultura

Edição impressa

Data de publicação: 1 Junho 2007

Paginação: 181-193

ISSN: 0870-4546

Referência eletrónica

Íris Kantor, « Do dilúvio universal ao Pai Tomé », *Cultura* [Online], Vol. 24 | 2007, posto online no dia 10 outubro 2013, consultado a 30 abril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/cultura/886> ; DOI : 10.4000/cultura.886

Do dilúvio universal ao Pai Tomé

Fundamentos teológico-políticos e mensuração do tempo na historiografia brasílica (1724-1759)

Íris Kantor*

“Mas o Dilúvio de nenhum modo pode ser senão com inundação universal junta e no mesmo tempo, que isso é dilúvio. Sucessivamente, por partes, e em diversos tempos, bem se pode alagar todo o Mundo: mas ainda que se alague Espanha e depois França e depois Alemanha e depois Itália nem por isso será dilúvio. E ainda que se alague a Europa, e depois a África, e depois a Ásia, e depois a América nem por isso será dilúvio: e s  será dilúvio quando juntamente e no mesmo tempo se alagarem todas essas cidades, todas essas províncias, todas essas nações, todas essas partes do Mundo, e o mesmo Mundo todo sem ficar dele parte alguma por alta e altíssima que seja que não fique coberta e alagada. Assim foi no tempo de Noé em que as águas daquele universal castigo inundaram todo o Mundo. E assim será também no tempo do Império consumado de Cristo em que outras águas (como veremos) não de castigo, senão de misericórdia, igualmente universal, o cobrirão e soobram todo, de sorte que não haja monte de Reino ou Império, por alto e altíssimo que seja, que lhe não fique inferior e sujeito.”¹

Consideradas, em princípio, como agremiações de natureza apenas literária, as academias eruditas brasílicas tiveram papel importante na construção do discurso histórico sobre o povoamento, conquista e colonização no continente americano. Reunida em duas academias, fundadas na cidade de Salvador, em 1724 e 1759, a elite letrada propôs escrever a história dos domínios americanos no Império português, buscando universalizar seus dilemas a partir da experiência local.²

Uma das questões cruciais para a fixação do cânon historiográfico bras lico consistiu no estabelecimento de uma cronologia comum entre o Velho e o Novo Mundo. Nesse

* Universidade de São Paulo.

¹ Antônio Vieira [Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício] Representação dos motivos que tive para me parecerem prováveis as proposições de que se trata. Dividida em duas partes, *Representação Primeira*.

² Francisco Iglésias, “Um conceito equívoco: a História Universal”, *História e Ideologia*, Editora Perspectiva, São Paulo, 1971, pp. 43-47; Fernando Novais, “Francisco Iglésias e a Historiografia”, in João Antônio de Paula (org.). *Presença de Francisco Iglésias*, Belo Horizonte, Autêntica, 2001, p. 64.

artigo, veremos de que forma os eruditos brasílicos conceberam o passado do continente americano, conjugando a concepção de tempo católica com a aventura colonial, então em curso. O problema não era novo, já desde o início do século XVI, cronistas, teólogos e juristas viram-se desafiados a encontrar as conexões geográficas e cronológicas entre a Cristandade latina e o continente recém-descoberto.³

O magistrado Caetano de Brito e Figueiredo (1671-1732), membro da Academia Brasílica dos Esquecidos, preparou dissertação sobre a história natural do Brasil (1724), na qual alertou para as dificuldades técnicas de recuar 5926 anos na “fabricação” da história do Novo Mundo⁴. Repetindo a expressão clássica do cosmógrafo Pedro Nunes (1502-1578), indagava aos colegas *como* descrever as realidades encontradas sem “degenerar a história em fábula”. Um novo céu, um novo mar, uma nova região com tantas particularidades e circunstâncias lhe obrigavam a adaptar o sistema de classificação clássico ou, eventualmente, a criar novos “nomes próprios” para identificar “tão novas regiões”⁵.

Assim, de modo bastante inventivo, os acadêmicos brasílicos procuraram enfrentar as polêmicas relacionadas com a antiguidade geológica do continente americano. A juventude do continente constituía um dos argumentos fundamentais para justificação da inferioridade natural e humana dos americanos.⁶ Por isso, muitos deles ousaram negar veementemente as teses difundidas na Europa por Francis Bacon (*Nova Atlântida*, 1627) e, posteriormente, por Buffon (*Histoire naturelle*, 1749)⁷. Refutaram, também, os demais

³ Lewis Hanke, “The theological significance of the discovery of America” in *Revista de História*, vol. L, n. 100. São Paulo, 1974, pp. 133-146; Laura de Mello e Souza, “Os Novos Mundos e o Velho Mundo”, in M. Lígia Prado e Diana Gonçalves (org.), *Reflexões Irreverentes*, São Paulo, Edusp, 2002, pp. 151-169; Rolena Adorno, “La discusión sobre la naturaleza del indio”, in Ana Pizarro, *América Latina: palavra, literatura e cultura*, Campinas/São Paulo, Editora da UNICAMP, volume 1. 173-192; Laura de Mello e Souza, *O diabo e a terra de Santa Cruz*, São Paulo, Cia. das Letras, 1986, primeiro capítulo; Manuela Carneiro da Cunha, “Imagens de Índios do Brasil: o século XVI”, in Ana Pizarro, *América Latina: palavra, literatura e cultura*, Campinas/São Paulo, Editora da Unicamp, volume 1. 151-173. 1993; Carem Bernand e Serge Gruzinski, *História do Novo Mundo*, São Paulo, Edusp, 2001.

⁴ Para sua biografia, veja-se: Stuart Schwartz, *Burocracia e Sociedade no Brasil Colonial*, São Paulo, Perspectiva, 1979. Consulte, também: BNL *Memorial de Ministros* cód. 1077. letra C.

⁵ Caetano de Brito e Figueiredo, “Aparato Isagógico às Dissertações Acadêmicas nas quais se descreve a natureza das coisas principais do Brasil que somente pertence à História Natural”, in José Aderaldo Castello, *O movimento academicista no Brasil*, São Paulo, Secretaria de Cultura, 1969, p. 146.

⁶ Antonello Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo*, Cidade do México, Fondo de Cultura, 1982.

⁷ Bacon advogou em favor da tese de que o Dilúvio Universal não teria atingido o Novo Mundo: “deveis considerar os habitantes da América como um povo jovem, mil anos mais jovem que o resto do mundo, pois que tanto tempo transcorreu entre o Dilúvio Universal e sua particular inundação. (...) Como se vê, por causa desse grande acidente de tempo perdemos nossa relação com os americanos, com quem, dada a maior proximidade, tínhamos comércio mais intenso que com todos os outros”. Francis Bacon, “Nova Atlântida” (1627), trad. José A. Reis de Andrade, *Bacon: Os Pensadores*, São Paulo, Abril, 1973, p. 256.

autores hispano-americanos que defendiam a não universalidade do Dilúvio bíblico, como fizera o jesuíta José Acosta. Os acadêmicos brasílicos, por sua vez, advogavam que os primeiros habitantes do continente americano eram, também, como os europeus, descendentes diretos de Noé, transmigrados imediatamente após o Dilúvio primordial.

Os eruditos ancoravam-se nos argumentos do padre Antonio Vieira de que a formação geológica da América era coetânea à criação das outras três partes do mundo: “porventura aquela metade do Mundo a que chamavam quarta parte, não foi criada juntamente com a Ásia, com a África e com a Europa?”⁸. Sob essa perspectiva, o marco zero da história do continente americano começava com a criação do mundo bíblico. Embora reconhecessem as numerosas dificuldades de estabelecer uma cronologia desses tempos imemoriais, os eruditos adotaram a contagem bíblica do tempo, apropriando-se, nessa medida, das controvérsias cronológicas que, também, se desenvolviam nas mais diferentes academias e centros de cultura religiosa européias.

Querelas cronológicas e concorrência intra-eclésiástica

Como se sabe, a impossibilidade de harmonização das cronologias tornara-se objeto de grandes controvérsias e investigação entre os eruditos das diferentes congregações religiosas na Europa, sobretudo entre os beneditinos de Santo Mauro (em Paris) e os jesuítas bolandistas (na Antuérpia). Frequentemente, a gazeta jesuítica francesa *Mémoire de Trévoux* publicava relatos de missionários nas quatro partes do mundo, alimentando e difundindo as polêmicas sobre a universalidade ou não do Dilúvio bíblico⁹.

A identificação da dispersão geográfica dos povos após o Dilúvio representava um enorme desafio intelectual, porque facilitava o ordenamento cronológico das diferentes civilizações bíblicas, como também reiterava o pressuposto da origem comum do gênero humano. O empenho desses eruditos religiosos dirigia-se à criação de uma metodologia que permitisse fixar uma escala universalizadora da contagem do tempo. Um esforço que terminaria dando lugar ao desenvolvimento das investigações comparadas acerca da formação das línguas, dos povos, das religiões e mitologias não européias.

⁸ Antônio Vieira, *História do Futuro*, introd. Maria Leonor Buescu, Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1982. cap. XI, p. 174.

⁹ O texto bíblico não oferecia informações suficientes para fazer a contagem aritmética e verificar a antiguidade das civilizações chinesa ou asteca, por exemplo. As observações astronômicas, desde então, tornaram-se um recurso importante para calcular a idade da Terra e dos povos antigos. As observações e relatos dos missionários em regiões distantes contribuíram para criar, a partir do século XVII, uma nova ciência da datação. Chantal Grell, *L'Histoire entre éruditon et philosophie*, Paris, PUF, 1993, pp. 57-66; Blandine Kriegel. *L'Histoire à l'âge classique*, volume III, Paris, PUF, 1988, p. 249.

Durante o período filipino, em que o Papado procurou restringir os privilégios do Padroado oriental, Urbano VIII promulgou novas regras para a beatificação e canonização, proibindo formalmente qualquer forma de veneração pública, inclusive a publicação de livros e milagres ou revelações de pessoas supostamente santas¹⁰. Jansenistas e oratorianos acusavam os jesuítas de naturalizar os milagres e de confundir aquilo que era da ordem natural (paganismo) com o que pertencia à ordem do sobrenatural (milagre). Acusações mútuas de heresias e incredulidades ameaçavam o ideal de uma história cristã universal¹¹. Curiosamente, embora as disputas cronológicas estivessem restritas aos círculos eruditos, elas também alimentaram o debate sobre os métodos jesuíticos de evangelização que, desde meados do século XVII, tornaram-se objeto da crítica jansenista, especialmente, em relação à atitude sincrética dos missionários na China.¹²

Eruditos de diferentes ordens religiosas confrontavam suas versões sobre as incoerências cronológicas nos textos da patrística, nas coleções conciliares e nas hagiografias¹³. A contribuição mais significativa no campo da hagiografia veio dos jesuítas flamengos na Antuérpia, onde, por intermédio da publicação da coleção *Acta Sanctorum*, os jesuítas conseguiram mobilizar eruditos e missionários na busca de fontes autênticas sobre a vida dos santos e mártires cristãos¹⁴. Além da intensa produção hagiográfica, eles estiveram envolvidos com a edição das cartas anuais, textos conciliares, compêndios de história universal, missionária e biografias dos membros notáveis da Companhia. Enfim, a historiografia jesuítica transformava-se num veículo de propaganda e defesa da Ordem.

A obra do jesuíta Daniel Papebroch (1628-1714) teve enorme repercussão em Portugal e na América portuguesa. Ele foi um dos primeiros a questionar a autenticidade dos documentos merovíngios (que provavam o título de domínio dos mosteiros beneditinos franceses), apontando também outras falsidades, como a da lenda da fundação da ordem carmelita por Santo Elias, e dos jerônimos por São Jerônimo. Em reação, o beneditino francês Jean Mabillon rebateu as acusações e publicou o seu tratado *De Re Diplomatica* (1681), onde apresentou o seu método crítico de autentificação de fontes documentais, condenando a obra do jesuíta.

¹⁰ Cf. Leila Mezan Algranti, *Livros de devoção, atos de censura: cultura religiosa na América portuguesa (1750-1821)*, tese (livre-docência), Universidade Estadual de Campinas, 2001, p. 74.

¹¹ George Huppert, *The idea of perfect history: historical erudition and historical philosophy in Renaissance France*, London, Univesity of Illinois Press, 1970, p. 141.

¹² Pascale Girard, *Os religiosos ocidentais na China moderna: ensaio de análise textual comparada*, Macau, Fundação Macau, 1999, pp. 53-57.

¹³ Chantal Grell, *op. cit.*, 1993, pp. 57-62; Carlo Ginzburg, *History, rhetoric, and proof*, London, University Press of New England, 1999, pp. 71-91.

¹⁴ Série hagiográfica editada pela primeira vez em 1643, sob a coordenação do erudito jesuíta Jean Bolland (1596-1655) na Antuérpia.

Enfim, como se vê, o estabelecimento das cronologias, das vidas santas e milagres foi alvo de acirrados debates entre os eruditos europeus, não apenas pelo seu conteúdo teológico, mas também porque envolviam questões de natureza política (competição entre as diferentes ordens religiosas) e desafios intelectuais quanto à idade da Terra e datação do aparecimento do gênero humano. Meu objetivo aqui é, sobretudo, mostrar de que forma os historiadores brasílicos dialogaram com os modelos de interpretação veiculados pelas academias européias. Quais foram as modalidades de interlocução experimentadas naquele contexto? Como eles perceberam e auto-representaram a sua condição política e intelectual?

Na Academia Real de História Portuguesa o recurso à cronologia bíblica já não constituía um referencial dominante entre os historiadores régios.¹⁵ Aliás, a atitude dominante era marcar distância em relação aos cronistas-mores alcobacenses do período filipino, considerando desnecessário recuar até o tempo do Dilúvio para explicar a gênese da nação portuguesa¹⁶. Segundo os historiadores régios, o marco zero da história portuguesa tinha sido a vitória de Afonso Henriques na batalha contra os mouros em Ourique (1139). Utilizando o método crítico de autenticação de fontes, os historiadores da Academia Real elaboraram progressivamente à passagem do providencialismo teológico ao providencialismo monárquico, muito embora a geopolítica ultramarina exigisse uma atitude conciliadora para não colocar em risco os privilégios do Padroado e a vocação apostólica da expansão imperial¹⁷.

Em termo gerais, com exceção dos círculos eruditos eclesiásticos, o discurso historiográfico no mundo das academias européias tendia à dessacralização. Contudo, nas academias brasílicas houve notável concessão aos temas de natureza religiosa, às narrativas de milagres, às visões proféticas e biografias de vidas santificadas; distanciando-se, nesse sentido,

¹⁵ Isabel Ferreira da Mota, *A Academia Real da História: os intelectuais, o poder cultural e o poder monárquico no século XVIII*, Coimbra, Minerva, 2003, pp. 53-75.

¹⁶ Durante o domínio filipino, o cargo de cronista-mor do reino foi transferido aos cronistas cistercienses de Alcobaca. Foram esses cronistas-mores (do tempo dos Filipes) que buscaram as raízes de Portugal regredindo até o *Genesis*, segundo essa interpretação: o povo português era descendente de Túbal, neto de Noé, de quem se seguiu toda uma linhagem dos primeiros reis lusitanos. Hernâni Cidade, *A literatura autonomista sob os Filipes*, Lisboa, Livraria Sá da Costa, s/d, pp. 79-105.

¹⁷ Desde a criação da Academia Real de História Portuguesa (em 1720), os historiadores régios propunham uma clara distinção entre a história sagrada e profana; diferenciando os planos da investigação heurística do trabalho hermenêutico propriamente dito. O uso do método crítico era condição para validação das interpretações. De modo que, as narrativas fundadas em tradições orais, fábulas ou descrição de milagres só adquiriam alguma plausibilidade quando fundadas nas regras da “boa crítica”, ou seja, na comprovação documental dos acontecimentos descritos. A especialização do discurso historiográfico nas academias setecentistas européias foi fruto desse diálogo entre as novas técnicas de erudição crítica (fixadas por Mabillon) e a narrativa histórica. Iris Kantor, *Esquecidos e Renascidos: a historiografia acadêmica luso-americana (1724-59)*, São Paulo, Hucitec, 2004.

da historiografia produzida na Academia Real de História Portuguesa. De fato, como procurei demonstrar mais adiante, o recurso à linguagem teológico-política era estratégico, pois permitia transformar a América em sujeito e objeto da História Universal, razão pela qual, do meu ponto de vista, as elites coloniais optaram pela manutenção de certos problemas, métodos e estilos próprios da historiografia sagrada.

Se no Reino a Academia Real de História Portuguesa adotara novos critérios cronográficos, na América, os eruditos brasílicos não descartaram a perspectiva profética do passado proposta pelo padre Antonio Vieira¹⁸. As discussões dos acadêmicos renascidos incluíam problemas de investigação relacionados com o significado teológico da colonização, como por exemplo: “se o descobrimento da América e a conversão dos seus habitantes foram profetizados por alguns santos, pelos profetas do testamento velho e novo”. Os eruditos retomavam as projeções renascentistas sobre a localização do Paraíso Terreal, se ele estava ou não situado na América. A formulação dessas questões representava uma tentativa de universalização ou de ocidentalização do passado americano. Essa opção levaria à aceitação do juramento do rei Afonso Henriques como um prenúncio da vocação imperial lusitana, cruzando os destinos da América ao destino da Nação portuguesa¹⁹. Os eruditos brasílicos procuraram harmonizar a interpretação providencialista dos jesuítas com o milenarismo dos frades franciscanos, reforçando a conotação sagrada da expansão portuguesa.

Freqüentemente, os sócios da Academia dos Esquecidos (1724) invocavam a alegoria da *translatio imperii* para transmitir a idéia de que a América poderia ser uma nova Roma cristianizada. Com efeito, a perspectiva providencialista dos historiadores brasílicos não significava uma rejeição aos pressupostos da Razão ilustrada, mas, pelo contrário, expressava uma atitude eclética diante dos novos paradigmas em formação no mundo europeu²⁰.

O empenho em transformar a América portuguesa em sujeito e objeto da História Universal – na trilha semeada pelo Padre Antônio Vieira – justificava a manutenção e até a acentuação da linguagem teológica-política dos eruditos brasílicos. O “desencantamento” da historiografia luso-americana poderia representar uma subtração da experiência vivida na América, e, por isso mesmo, abria brechas para a reiteração dos estigmas da inferioridade natural e a degenerescência moral das populações americanas²¹.

¹⁸ Maria Carneiro da Cunha, “Importação e exportação da história do Brasil”, *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, março 1996, n. 44, pp. 73-87; Maria V. Jordan, “The empire of the future and the chosen people: father Antônio Vieira and the prophetic tradition in the Hispanic world”, *Luso-Brazilian Review*, 41, 2003, pp. 45-57.

¹⁹ Ana Isabel Buescu, *Memória e Poder: Ensaios de história cultural*, Lisboa, Edições Cosmos, 2000, p. 18.

²⁰ Jonathan Israel, *Radical Enlightenment*, 2001.

²¹ Antonello Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo*, Cidade do México, Fondo de Cultura, 1982.

A defesa da universalidade do Dilúvio bíblico

Perguntavam-se os Acadêmicos Renascidos se o Dilúvio universal tinha compreendido ou não grande parte do Novo Mundo, ou se dele tinham escapado os seus habitantes. Aparentemente arcaizante, o problema do Dilúvio universal tinha um significado político estratégico: recuando as origens do continente até o momento da Criação do Mundo, era possível relativizar as teorias que propunham a existência de distintos regimes de temporalidade entre o Velho e o Novo Mundo.

Os eruditos baianos procuravam dialogar diretamente com os eruditos hispano-americanos. O clérigo Gonçalo Soares da França, por exemplo, criticava as opiniões de José Acosta, de Antônio de Herrera e do Padre Afonso Ovalle, sobretudo quanto à versão de que o Dilúvio não teria sido verdadeiramente universal, mas apenas particular²². Acreditava que se devia dar crédito aos relatos orais dos índios, por isso, ao contrário dos cronistas hispano-americanos, defendeu a contribuição das “fabulações” indígenas à formação do cânon histórico brasileiro:

“(…) porque nem tem tomos, nem conservam arquivos em que depositem memórias, e as verdades duram menos nas tradições que nas estampas (...) nem se julgue menos acreditada a verdade das tradições quando concorrem as circunstâncias necessárias, e conducentes para ela. De outra sorte deixaríamos de crer tudo o que não está escrito só porque não está escrito, ou seria falso tudo o que só escutamos dos acontecimentos humanos; e se nem a Igreja se pode reger sem tradições, como duvidaremos absolutamente do que ouvimos, só porque o não lemos; também nas memórias se imprimem os sucessos, donde nem todos se transferem as estampas, e muito menos poderiam passar da reminiscência ao papel casos, que sucederam entre nações, que totalmente ignoravam os primeiros princípios de ler e escrever”²³.

Outro acadêmico, o beneditino D. Domingos de Loreto Couto, também defendia o uso das tradições orais e das fábulas para escrita da história americana; baseando-se na obra do jesuíta Afonso Ovalle, ele cita o encontro entre o provincial Diogo de Torres e os índios num vale de Quito:

“(…) e lhe responderam, que repetia cantando as coisas memoráveis de seus antepassados, porque como não tinham livros com aquela diligência conservavam nas memórias os sucessos antigos. Perguntou-lhe o Provincial o que de presente cantara? Respondeu, que

²² Antonello Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo, op. cit.*, p 78.

²³ Gonçalo Soares da França, “Dissertação da história eclesiástica do Brasil”, in José Aderaldo Castello, *O Movimento Academicista no Brasil*, São Paulo, Secretaria de Cultura, 1969, pp. 250 e 261.

em primeiro lugar cantara a história de um dilúvio, que houvera no mundo, e inundara toda terra, que depois desse dilúvio, passados muitos séculos, viera ao Peru um homem branco chamado Tomé, a pregar uma lei nova, nunca ouvida naquelas regiões²⁴.

Já que o sentido último da “missão evangelizadora” implicava penetrar no distante universo indígena, aproximando-o do repertório cultural europeu, D. Domingos Loreto Couto utilizava a obra de Afonso Ovalle, a seu favor, para autorizar o uso das tradições orais na elaboração do cânon historiográfico luso-americano. Estava convicto de que a escrita da história americana não poderia negligenciar o uso de fontes orais. Testemunhos vivos dos povos ditos “sem-história”, dado que somente essas tradições poderiam atestar a antigüidade do continente. O clérigo beneditino chamava a atenção que também os antigos gregos tinham conservado sua história cantando as coisas memoráveis de seus antepassados.

As pegadas do apóstolo das Índias na América

Se os índios cantavam a sua história, recordando a grande inundação ou dilúvio que teria atingido o continente em tempos remotos, eles também padeciam do mal do “esquecimento” da herança evangélica semeada pela passagem de São Tomé pelo continente americano. A questão não era banal, uma vez que incidia sobre (ao menos no plano teórico) a legitimidade do instituto da “guerra justa” contra o “gentio bravo” (ou também chamado, pejorativamente, índio tapuia)²⁵. O esquecimento da pregação do apóstolo permitia a transformação do índio “gentio ou pagão” em “infiel”, embora, após a promulgação do Diretório dos Índios em 1755-58 (legislação que procurava promover a aculturação civil do índio), a retórica que justificava a catequese comesse a ser transposta para uma linguagem laica, ou seja formulada em termos de um questionamento sobre as possibilidades civilizatórias dos súditos indígenas.

As primeiras referências à passagem do apóstolo das Índias orientais pela América datam do século XVI. Os cronistas jesuítas teriam sido os grandes difusores da crença nas pegadas americanas de São Tomé. O pregador teria sido o primeiro a semear o evangelho e a ensinar o cultivo da mandioca aos ameríndios em sua marcha do litoral para o interior do continente americano²⁶. Herói civilizador nas Américas lusitana e hispânica, o apóstolo sintetiza um estilo

²⁴ Domingos Loreto Couto, *Desagravos do Brasil e Glórias de Pernambucana*, Recife, Fundação de Cultura, 1981, p. 66. Francisco Ovalle, *História do Reino do Chile*, Livro 8, cap 1.

²⁵ Pedro Puntoni, *A Guerra dos Bárbaros: Povos indígenas e a colonização do sertão nordeste do Brasil (1650-1720)*, São Paulo, Hucitec/Edusp, 2002.

²⁶ Segundo Sérgio Buarque de Holanda os dados foram publicados na *Nova Gazeta Alemã*, referindo-se a viagem de Cristovão Haro. Sérgio Buarque de Holanda, *Visão do paraíso*, São Paulo, Cia Editora Nacional,

de evangelização praticado pela Companhia de Jesus. São Tomé transformou-se em intérprete ou mediador cultural ao converter-se à cultura do índio para poder realizar a missão salvífica²⁷. No século XVII, o jesuíta Simão de Vasconcellos (1597-1671) identificou as pegadas de São Tomé em cinco lugares, lembrando que suas pegadas eram veneradas pelos índios, os quais ainda conservavam na memória os ensinamentos daquele sábio a quem teriam apelidado de pai Zumé ou Sumé²⁸.

A exumação dos rastros de Santo Tomé tornou-se um exercício de arqueologia, bem como uma forma de especulação histórico-cronológica sobre as origens do povoamento no continente. Não parece ser mera coincidência o fato de que o santo é popularmente conhecido como o santo que “precisa *ver* para *crer*”, um santo que exige provas documentais!!! Por volta de 1729, o cirurgião-mor do Rio de Janeiro, Mateus Saraiva (membro da Academia dos Felizes no Rio de Janeiro e sócio da Academia dos Renascidos), chegou a emitir um parecer sobre as inscrições lavradas nas pedras na serra de Itaguatiara (Rio das Mortes/MG) –, para serem, posteriormente, apresentadas por Martinho de Mendonça de Pina e Proença na Academia Real de História Portuguesa em Lisboa²⁹. As análises do cirurgião-mor confirmavam que as inscrições constituíam provas materiais da passagem de São Tomé pela América.

No entanto, entre os acadêmicos havia também dissonâncias. Frei Gaspar da Madre de Deus, por exemplo, opôs-se às evidências apresentadas pelos seus colegas da Academia dos Renascidos. Em conformidade com a orientação da Academia Real de História Portuguesa, ele não via necessidade de recuar a cronologia até os tempos imemoriais do Dilúvio; seu ponto de partida era a descoberta da América, do Brasil ou da fundação da capitania de São Vicente (São Paulo). No espectro geral da historiografia luso-americana, a posição de Frei Gaspar parece ter sido a menos providencialista, opondo-se a visão joaquimista de Frei Jaboatão, por exemplo. Frei Gaspar da Madre de Deus duvidava da “fé histórica” alimentada pela maioria de seus colegas relativa à passagem de São Tomé pela América.

1985, pp. 106-107. Ver também o trabalho de Edgard Leite, *História e Essência: historiografia jesuítica colonial*, Rio de Janeiro, UERJ, 2001, p. 114.

²⁷ Adriana Romeiro e Ronald Raminelli, “São Tomé nas Minas: a trajetória de um mito no século”, in *Revista Varia História*, departamento de História da UFMG, n. 21, 1999; Serge Gruzinski e Rui Loureiro, *Passar Fronteiras; II Colóquio Internacional sobre mediadores culturais*, Lagos, 1999.

²⁸ Simão de Vasconcelos, *Notícias curiosas e necessárias das cousas do Brasil* (1668), Lisboa, Comissão Nacional de Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2001, 105-127.

²⁹ “Inscrição enigmática formada em quatro regras para argumento de serem também os sinas povoadores da América” e “Interpretação que deu o Padre José Mascarenhas...”, in *Códice Costa Matoso* (estudo crítico de Luciano Figueiredo), Belo Horizonte, Fundação João Pinheiro, 1999, pp. 374-382.

Frei Gaspar da Madre de Deus preferia questionar a argumentação corrente, provando que as supostas “pegadas” de São Tomé não passavam de fósseis vegetais: “hão de conhecer que todas se vêem gravadas em certa casta de pedra, a que alguns filósofos chamam vegetativa”³⁰. Da mesma forma, recusava-se a aceitar o argumento sobrenatural: “porque a nenhum filósofo é lícito reputar milagrosos sem razão convincente os fenômenos que cabem a força da natureza”³¹.

Tinha certa razão Frei Gaspar da Madre de Deus quando se referiu ao fato de que os analistas costumavam tratar as inscrições como se fossem fósseis ou documentos registrados no “livro da natureza”. O cirurgião-mor do Rio de Janeiro, Mateus Saraiva, por exemplo, inspirava-se nas teorias do jesuíta Athanasius Kircher (1602-80) em *Mundus subterraneus* (1664), para defender uma perspectiva que conciliasse a análise geológica com as fontes bíblicas. Ou seja, a observação da formação geológica (estratigráfica) permitiria a datação das eras pré e pós-diluvianas. A perspectiva calcada nos relatos bíblicos servia para atestar a antigüidade do continente, e, assim, confirmar a retórica geopolítica da colonização.

Em seu clássico estudo sobre os fundamentos edênicos da colonização, Sérgio Buarque Holanda escreveu que as cruces apostólicas arvoradas nas andanças de São Tomé seriam posteriormente reivindicadas como marcos de antiga ocupação européia no Novo Mundo.³² O acadêmico tenente José Miralles comentou em sua história militar: “(...) pois somente esta memória escrita na casca das árvores, e algumas cruces de pão arvoradas, reconheciam os portugueses que bastavam para posse Real do que descobriam”³³.

O senhor de engenho Sebastião da Rocha Pita, um dos poucos membros americanos da Academia Real de História Portuguesa, chamou atenção para o fato de que a presença do evangelista era uma herança comum das duas Américas (a castelhana e a lusitana).³⁴ São Tomé realizara uma espécie de “translatio interna”; em sua rota de deslocamento da costa atlântica ao Pacífico, ele teria aberto o caminho indígena de Peabiru (entre Santa Catarina e o Peru), segundo a versão difundida pelo superior da Companhia de Jesus Antônio Ruiz de Montoya³⁵. O cronista jesuíta fixara essa versão em plena expansão dos paulistas em

³⁰ Frei Gaspar da Madre de Deus, “Notícias dos anos em que se descobriu o Brasil e das Entradas das Religiões e suas Fundações”, *Memórias da Capitania de São Vicente*, São Paulo, Weiszflog, 1920, p. 363.

³¹ Frei Gaspar da Madre de Deus, “Notícias dos anos em que se descobriu o Brasil e das Entradas das Religiões e suas Fundações”, *Memórias da Capitania de São Vicente*, *op. cit.*, p. 364.

³² Sérgio Buarque de Holanda, *Visão do Paraíso*, São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1985, p. 105.

³³ José Miralles, “História Militar do Brasil”, *Anais da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro, 1900, vol. 22, pp. 1-238, p. 82.

³⁴ Sebastião da Rocha Pita, *História da América portuguesa* (1730), São Paulo/Belo Horizonte, Edusp/Itatiaia, 1976, p. 41.

³⁵ Antonio Ruiz de Montoya, *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la compania de Jesus en las provincias del Paraguay, Parana, Uruguay e Tape*, Madrid, 1639, p. 32.

direção às províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape durante a União Ibérica³⁶. A partir da transfiguração americana de São Tomé, forjava-se um mito que ligava as duas Coroas a um passado apostólico comum.

A permanência do tema entre Esquecidos e Renascidos denota o desejo de singularização e universalização da experiência americana. Caetano de Brito e Figueiredo dedicou em sua dissertação de história natural um capítulo especial para tratar do apostolado de São Tomé. Baseando-se nos escritos de Simão de Vasconcelos, Las Casas e Afonso Ovale, ele também chamava a atenção para a presença do apóstolo em Quito e no México³⁷. Rebatendo a opinião do cronista das Índias, Antônio Herrera (por negar a importância do episódio), Caetano de Brito e Figueiredo lembrava os colegas que também o cardeal César Barônio (1538-1607) tinha posto em dúvida a passagem de São Tiago pela Península Ibérica, sendo obrigado a rever sua posição, posteriormente³⁸.

A argumentação de Caetano de Brito e Figueiredo não era apenas um exercício de especulação cronológica ou arqueológica, mas tinha conseqüências teológicas e jurídicas. Uma argumentação negativa (que rejeitasse a passagem do apóstolo pela América) podia criar uma situação demasiadamente ambígua: “daqui que teriam os Índios uma desculpa, que parece evidente, para não serem condenados. Ninguém é culpado em não crer o que se lhe não pregou”³⁹. Portanto, mais do que uma persistência messiânica⁴⁰, a presença de São Tomé criava precedentes importantes para a viabilização do cativo indígena segundo o estatuto da guerra justa, uma vez que os índios bravos (tapuias, como eram genericamente designados) passavam a ser considerados apóstatas.

Segundo a perspectiva do padre Antônio Vieira, a transfiguração americana do apóstolo confirmava os arcanos universais da *Translatio Imperii*: ou seja, a migração do poder espiritual e político do Império Assírio, para o Persa, Grego, Romano, e, finalmente, Lusitano⁴¹. Vieira reinterpreto a idéia corrente sobre o deslocamento geográfico dos impérios do Oriente para o Ocidente, atribuindo-lhe um sentido de renovação espiritual da cristan-

³⁶ Sérgio Buarque de Holanda, *Visão do Paraíso*, *op. cit.*, pp. 112-3.

³⁷ Caetano de Brito e Figueiredo, in José Aderaldo Castello, *op. cit.*, 1969, p. 262.

³⁸ Caetano de Brito e Figueiredo, “Aparato Isagógico...” in José Aderaldo Castello, *O movimento academicista no Brasil*, São Paulo, Secretaria de Cultura, 1969, p. 264.

³⁹ Caetano de Brito e Figueiredo, “Aparato Isagógico...” in José Aderaldo Castello, *O movimento academicista no Brasil*, São Paulo, Secretaria de Cultura, 1969, p. 269.

⁴⁰ Adriana Romeiro e Ronald Raminelli consideram que o mito de São Tomé seja uma persistência dos aspectos messiânicos inseridos no imaginário edênico renascentista. “São Tomé nas Minas: a trajetória de um mito no século”, in Revista *Varia História*, Departamento de História da UFMG, n. 21, 1999, p. 68; Paolo Rossi. *O nascimento da ciência moderna na Europa*, São Paulo, EDUSC, p. 324.

⁴¹ Antônio Vieira, *História do Futuro*. Introdução de Maria Leonor C. Buescu, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1982, p. 60 e pp. 197-199.

dade, inspirando-se na visão de Justo Lúpsio⁴². Vieira não só transformava o sentido cíclico original (Políbio) de sucessão e decadência dos impérios, mas inseria a América na órbita da história da cristandade universal. Na senda deixada pelos cronistas seiscentistas que reencontraram o Paraíso na América – Antônio de Leon Pinelo e Simão de Vasconcellos –, ele transformara a peregrinação do apóstolo da Ásia para América numa espécie de prenúncio do V Império Lusitano:

“(…) cumpriu-se pontualmente a profecia, porque o mar, comendo pouco a pouco a terra, chegou ao lugar sinalado, e no mesmo tempo chegaram a ele os Portugueses. Igual glória (e não sei se maior de Portugal) a da Índia, que ainda tivesse a São Tomé por seu apóstolo e Portugal por seu profeta. Ainda Portugal não era de todo cristão, e já os apóstolos plantavam as balizas da fé em seu nome e conheciam e pregavam que ele era o que havia de fazer cristão no Mundo. Lembre-se outra vez Portugal destas obrigações, e de quanto lhe merece Cristo”⁴³.

Se os acadêmicos régios ainda manifestaram algum interesse pela comprovação da ligação de São Tomé na Ásia, cabe destacar que sua transformação em apóstolo das Índias Ocidentais nunca chegou a inquietar os eruditos portugueses, ao contrário do que sucedeu com os historiadores brasílicos.⁴⁴ Sérgio Buarque de Holanda notou a simetria que fez do apóstolo das Índias Orientais um apóstolo das Índias Ocidentais:

“Pouco faltaria, em verdade, para que não apenas na Índia, mas em todo o mundo colonial português, essa devoção tomasse um pouco o lugar que na metrópole e na Espanha em geral, como em todo o Ocidente europeu, durante a Idade Média e mais tarde, tivera o culto bélico de outro companheiro e discípulo de Jesus, cujo corpo se julgava sepultado em Compostela.”⁴⁵

Finalmente, consideramos que a estrutura profética de compreensão da história elaborada pelo padre Antônio Vieira marcou profundamente a escrita da história brasílica.

⁴² Em *Da Constância*, Justo Lúpsio defende a idéia de que a América sucederia a Europa, transformando-se numa nova Roma. Jan Papy. *Hodie omnibus orior quasi tu! Lipsius profecy on the New World and the development of an American identity at the University of Lima*.

⁴³ Antônio Vieira, *História do Futuro*, op. cit, p. 226.

⁴⁴ João Francisco Marques, “A tutela do sagrado”, in Francisco Bethencourt e Diogo Ramada Curto (orgs.), *A memória da Nação*, Lisboa, Sá da Costa, 1991, p. 291; Luis Filipe Thomaz, *A Lenda de S. Tomé e a Expansão Portuguesa*, Lisboa, IICT, 1992.

⁴⁵ Sérgio Buarque de Holanda, *Visão do Paraíso*, São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1985, p. 105.

Mais do que uma persistência de um imaginário renascentista, o prisma de Vieira permitia recuar a cronologia e sofisticar as representações do passado. Conscientes do crescente peso da América no âmbito do Império português, os eruditos brasílicos anunciavam sua perspectiva do devir histórico optando pela nativização do providencialismo lusitano.⁴⁶ Assim, o modelo de Vieira deslocava a centralidade da Metrópole, invertendo, no plano teológico, a geografia política da vida espiritual⁴⁷. Se, por um lado, a reiteração da linguagem teológico-política imprimia um tom arcaizante, por outro politizava-se o diálogo historiográfico nos circuitos ilustrados católicos. Significativamente, a historiografia luso-americana tinha na matriz vieiriana de compreensão da história universal o seu principal ponto de convergência com a historiografia portuguesa (Ourique). Contudo, a estrutura profética de interpretação da história tornava-se politicamente ameaçadora durante o consulado pombalino, quando os inicianos foram acusados de heresiarcas, difusores das crenças milenaristas, quietistas, probabilistas e ultramontanas. Nessa conjuntura de combate às visões proféticas e místicas, as obras do Padre Antônio Vieira foram proscritas pela Real Mesa Censória⁴⁸.

Os eruditos luso-americanos, no entanto, não abandonaram os paradigmas bíblicos, adotando uma estratégia discursiva eclética que lhes permitia sincronizar as temporalidades do Novo e do Velho Mundo. A história do futuro ou o futuro do passado era, a seu modo, também, uma projeção utópica tipicamente ilustrada! Como escreveu Domingos Loreto Couto: “constituem nossas terras um *segundo* Paraíso terreal”⁴⁹. O projeto de escrever a História Universal da América portuguesa concebido pela Academia dos Renascidos parece ser um fenômeno de dupla natureza: ocidentalização (desejo de integração), mas também de afirmação americanista (resignificação local) das elites intelectuais no âmbito do Império português.

⁴⁶ Manuela Carneiro da Cunha, “Importação e exportação da história do Brasil”, *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, março 1996, n. 44, pp. 73-87.

⁴⁷ Alcir Pécora, *Teatro do sacramento*, São Paulo, Edusp, Unicamp, 1994, pp. 256-267; Plínio Freire Gomes, *Um herege vai ao paraíso: o Brasil e a cosmologia de um ex-colono condenado pela Inquisição*, São Paulo, Cia. das Letras, 1997; Adriana Romeiro, *Um visionário na corte de D. João V: Revolta e milenarismo nas Minas Gerais*, Belo Horizonte, Editora da UFMG, 2001, pp. 209-229; Hernâni Donato, “No Brasil, o paraíso: um mito do descobrimento”, *Notícia Bibliográfica e Histórica*, Campinas, PUC, 2001, pp. 362-373.

⁴⁸ Primeiro edital publicado pela Mesa Censória proibindo as obras que apresentassem profecias milenaristas em 10 de junho de 1768. Luiz Carlos Villalta, *Reformismo ilustrado e práticas de leitura: usos do livro na América portuguesa*, doutoramento, São Paulo, FFLCH-USP, 1999, pp. 212-214; Virgínia Maria Trindade Valadares, *Elites setecentistas mineiras: conjugação de dois mundos (1700-1800)*, Lisboa, Doutorado, Universidade Clássica de Lisboa, 2002, p. 88.

⁴⁹ Domingos Loreto Couto, *Desagravos do Brasil e Glórias de Pernambuco (1757)...*, op. cit., 1981, p. 37.