

Na boca do inferno: a América diabólica projetada pela Companhia de Jesus*

*Fábio Eduardo Cressoni***

Resumo. Este artigo discute as representações simbólicas construídas pelos missionários jesuítas acerca da suposta presença do Demônio na América portuguesa quinhentista. Nesse sentido, a partir da análise de um conjunto documental produzido pelos integrantes desta ordem, pretende-se indicar os elementos que fundamentaram a construção de um lócus infernal específico, tipificado pelos elementos que balizavam a forma de ser *Tupinambá*. Ao longo desse processo, observamos a transferência desses malefícios a uma figura específica desse grupo social: o caraíba, personagem identificado pela Companhia de Jesus como principal adversário da ação catequética inaciana.

Palavras-chave: Demonização; Companhia de Jesus; *Tupinambá*.

In the mouth of hell: Bedeviled America projected by the Society of Jesus

Abstract. Current paper investigates the symbolic representations built by Jesuit missionaries on the supposed presence of the devil in 16th century Portuguese America. The items that foregrounded the construction of a specific infernal site are indicated through the analysis of a series of documents produced by the Jesuits, which typified the *Tupinambá* characteristics. Throughout the process, the transference of such harmful influence occurred towards the specific being of this social group, namely the *Caraíba*, the character identified by the Society of Jesus as the main enemy of the catechetical activities of the order of Ignatius of Loyola.

Keywords: Demonization; Society of Jesus; *Tupinambá*.

* Artigo recebido em 30/04/2014. Aprovado em 15/07/2014.

** Professor da Fundação Hermínio Ometto (FHO/Uniararas, Araras/SP, Brasil). Doutor em História pela UNESP, Franca/SP, Brasil. E-mail: Fabio.cressoni@ibest.com.br

En la boca del infierno: la América diabólica proyectada por la Compañía de Jesús

Resumen. Este artículo discute las representaciones simbólicas construidas por los jesuitas en torno de la supuesta presencia del Demonio en la América portuguesa del siglo XVI. En este sentido, a partir del análisis de documentos elaborados por miembros de la Compañía de Jesús, se pretende indicar los elementos que fundamentaban la construcción de un locus infernal específico, tipificado por características que distinguían a la forma de ser *Tupinambá*. A lo largo de este proceso, observamos la transferencia de esos maleficios a una figura específica de ese grupo social: el *caraíba*, personaje identificado como el principal adversario de la acción catequista jesuita.

Palabras Clave: Demonización; Compañía de Jesús; *Tupinambá*.

Introdução à maléfica América

Ao desembarcar na Bahia, após quase dois meses de viagem, Nóbrega escrevera sua primeira missiva ao padre Simão Rodrigues, provincial de Portugal. Sua narrativa apresenta um quadro geral do estado desta terra. Os hábitos dos moradores locais - *gente da terra* - são condenados pelo jesuíta: “a gente da terra vive toda em peccado mortal, e nom há nenhum que deixe de ter muytas negras das quaes estão cheos de filhos, e he grande mal” (CARTAS, I, 1956, p. 110). Pregando ao governador e aos demais habitantes deste espaço, sua descrição enfatizava a situação de pecado em que todos viviam: “há homens que há bij [7] e x [dez] annos que se nom confessão, e parece-me que poem a felecidade em ter muytas molheres” (CARTAS, I, 1956, p. 114). Sugerindo ao provincial que este solicitasse ao rei um vigário geral para a América, Nóbrega justificou seu pedido afirmando que o temor da justiça poderia mover a população local ao reconhecimento da ordem e do governo divino estabelecido nesta dimensão do Império de maneira muito mais eficaz que o amor do Senhor.

A culpa dada aos maus costumes dos colonos recaía sobre os próprios. Todavia, o *grande mal* praticado - assentado na poligamia - dirigiu a atenção do missionário aos indígenas. Pragmático, Nóbrega logo trataria de esclarecer as premissas básicas da nova missão, ao enumerar as qualidades dos padres e irmãos que, por ventura, se predispusessem a cruzar o Atlântico: “Cá nom sam necessarias letras mais que para entre os christãos nossos, porem virtude e zelo da honrra de Nosso Senhor he cá muy necessário” (CARTAS, I, 1956, p. 113-14). Os religiosos aqui instalados deveriam considerar as primeiras informações dadas nesta carta acerca dos indígenas para, em seguida, avaliarem se estavam preparados para servir na América.

A preocupação com a doutrinação dos índios é expressa pelas primeiras ações adotadas: ao lado de uma escola de ler e escrever, Vicente Rodrigues se organizava a fim de acolher os curumins, apresentando-lhes uma série de orações, cujo objetivo seria prepará-los para o batismo. A condição inicial de otimismo, marcada pelas informações que se seguem (os indígenas desejam se despolirem de sua nudez, cobrindo-se, ouvem missa, se dispõem a aprender o abecedário e a rezar), outras vontades são acrescidas. O primeiro texto produzido pela nova missão ainda não tornará a América um espaço diabólico. Entretanto, os primeiros sintomas dessa pré-disposição já podem ser observados.

Nóbrega trata de alguns hábitos condenáveis pela missão - antropofagia, poligamia e guerra - a partir da descrição de um suposto índio desejoso em mudar de vida:

Diz que quer ser christão e nom comer carne humana, nem ter mais de huma mulher e outras cousas; soamente que há-de ir à guerra e os que cativar vendê-los e servir-se delles, porque estes desta terra sempre tem guerra uns com outros e asi andão todos em discórdia. Comem-se huns a outros, digo hos contrários (CARTAS, I, 1956, p. 111).

A antropofagia, a poligamia e a guerra são práticas condenáveis, cuja justificativa impera na presença de um vazio: “Hé gente que nenhum conhecimento tem de Deus, nem idolos, fazem tudo quanto lhe dizem” (CARTAS, I, 1956, p. 111). A ausência de qualquer sintoma de representatividade divina se fundamentava pela exiguidade linguística dos *Tupinambá*: “Trabalhey por tirar em as lingoa as orações e algumas praticas de N. Senhor, e nom posso achar lingoa que mo saiba dizer, porque sam elles tam brutos que nem vocabulos tem” (CARTAS, I, 1956, p. 112). A ortopraxia jesuítica conduz a ação de tentar modificar o *Seu Outro*. Contudo, a catequese inaciana parece esbarrar nas dificuldades de se estabelecer conexões entre os ritos cristãos e a forma de ser ameríndia. A compreensão dessas dificuldades é explicada em função da asserção que justifica a ação catequético-ritual dos padres da Companhia: o vocabulário indígena expressa o vazio anteriormente mencionado por Nóbrega. Se, na concepção cristã, o missionário, pela sua postura universalizante, porta a verdade, seu oposto, fundamentado na brutalidade de um povo sem organização vocabular, se apresentará como mentiroso. Essa representação, conforme indica Certeau (1982), caracterizará os *Tupinambá* a partir da seguinte premissa: o indígena é fixado como fábula (*Fari* = Falar), opondo-se a palavra cristã. Logo, na concepção missionária, esse se desviará dos princípios do Império luso-cristão na América.

O número de cartas relativas a esse suposto vazio é enorme. Vivos ou mortos, sempre distantes de Deus, os indígenas, conforme indica o irmão Diogo Jácome, produzem um grande mal. Postos no caminho da perdição, estes nada sabem: “tam fora de saberem de quantos annos são, nem se an-de-morrer, nem depois de mortos onde an-de-ir, que nehuma paixão neles entra” (CARTAS, I, 1956, p. 242).

Desta forma, o batismo, porta de entrada para a salvação individual do *Outro* e também sua inserção no grêmio da cristandade luso-imperial, esbarra na

derradeira inconstância da forma de ser indígena, sustentada por seus maus costumes. A queixa aqui exposta por meio de uma missiva do padre Afonso Brás aos padres e irmãos de Coimbra, feita dois anos após o desembarque da primeira missão, revela os indícios que dificultavam a modificação proposta pela Companhia de Jesus:

Hazemos cada día la doctrina a los esclavos desta villa que son muchos. No oso aqui baptizar estos gentiles tan facilmente, aunque lo piden muchas vezes, porque me temo de su inconstancia e poca firmeza, si no quando están em el punto de la muerte. Tiénese acá muy poca confianza em ellos, porque son muy mudales, y parece a los hombres impossible poder éstos venir a ser Buenos christianos: porque aconteció ya baptizar los christianos algunos, y tornarse a huyr para los gentiles, y andan después allá peores que dantes, y t´ornarse a meter em sus vicios (CARTAS, I, 1956, p. 274-75).

O *Diálogo sobre a conversão do gentio* (1556-57) segue essa mesma perspectiva. O texto escrito por Nóbrega indica, de maneira sintetizada, as dificuldades enfrentadas pelos missionários, a partir de uma conversa travada por dois colonos. O *Outro* é tomado para *Si Próprio* por meio das seguintes condições: animalidade, bestialidade, ausência de crença e, por fim, inconstância:

Gonçalo Alvarez: Por demais hé trabalhar com estes; são tão bestiais, que não lhes entra no coração cousa de Deus; estão tão encarniçados em matar e comer, que nenhuma outra bem-aventurança sabem desejar; pregar a estes, hé pregar em deserto há pedras.

Matheus Nogueira: Se tiveram rei, poderão-se converter, ou se adoram alguma cousa; mas, como nam sabem que cousa crer nem adorar, não podem entender há pregação do Evangelho, pois ella se funda em fazer crer e adorar a hum soo Deus, e a esse só servir; e como este gentio nam adora nada, sem cree nada, todo o que lhe dizeis se fique nada (NÓBREGA, 1956, p. 320).

A sequência do texto trata da dificuldade da inserção da fé cristã, seguindo os princípios da racionalidade pio mercantil própria da Companhia de Jesus. Antes, a contabilidade inaciana indicava a conversão de todos os *brasis* em apenas 1 h. Entretanto, as dificuldades elencadas inverteriam esse cenário:

os missionários perceberiam que não poderiam converter apenas um único índio ao longo de um ano.

É preciso decifrar o *Outro*. Desta forma, Nóbrega segue seu diálogo imaginário por meio de uma narrativa fundamentada em um esquema de comparação. Estabelecendo uma analogia linguística, considerando o idioma nativo e as sagradas escrituras, o missionário gera uma teia simbólica que, a princípio, permite uma aproximação para, em seguida, realizar a transferência dos sentidos dados à forma de ser *Tupinambá*.

A inconstância é justificada em função de uma interpretação dos advérbios indígenas que nega o léxico do *Outro*, transformando-o em diferente e, portanto, vazio. A tudo os *Tupinambá* dizem *pâ* (sim), afirma Nóbrega, na mesma proporção que dizem *aani* (não). Desta maneira, disposto a transferir sua aproximação para seus semelhantes (*ante oculos ponere*), Nóbrega traçaria um paralelo exegético, utilizando um trecho do evangelho de Mateus, em função da ortopraxia desempenhada na América.

O fragmento selecionado nos informa acerca de um homem que possuía dois filhos: solicitando que um deles seguisse para uma vinha, a fim de trabalhar, ele respondeu ao pai que não iria cumprir com esta solicitação. Todavia, arrependido, este seguiu a ordem do pai. Na sequência, o pai fez o mesmo pedido ao segundo filho. Prontamente, este afirmou que cumpriria sua determinação. Entretanto, ele não foi para a vinha (Mt. 21, 28-30). Os índios, na percepção de Nóbrega, estavam a agir como o segundo filho, divergindo da vontade de Deus.

Encontramos nesse trecho os quatro símiles acentuados por Hartog (1999) em seu esquema de comparação: *similitudo per contrarium*, *similitudo per negationem*, *similitudo per brevitatem* e *similitudo per collationem*. O *Outro* é identificado a partir de um elemento contrário (a inconstância), a forma de ser luso-cristã, para, em seguida, ser negado e descrito em conformidade com uma projeção do

real identificada com o universalismo que fundamenta as ações jesuíticas, reduzindo o diferente, analogicamente, por meio de uma aproximação que o classifica hierarquicamente como inferior, em comparação com outros grupos.

Este processo se seguirá na comparação dos *Tupinambá* com outros grupos (romanos, gregos, judeus e mouros). Toda inconstância dos indígenas, base dos maus costumes, tal qual se deu com outros grupos que entraram em contato com o cristianismo, teria ocorrido em função de erros que tornaram estes povos cegos, ou seja, incapazes de aceitarem a verdade revelada pela única fé possível, conforme a projeção universalizante das reduções inacianas. A diferença nesta passagem do trecho do *Diálogo*, que afirma os índios “dão credito a hum feiticeiro que lhes põe a bem-aventurança na vingança de seus inimigos e na valentia, e em terem muitas mulheres” (NÓBREGA, 1956, p. 336), é ressaltada por dois pontos. Primeiro: o autor identifica o responsável pela inconstância e, consequentemente, pelos maus costumes (*feiticeiro*). Segundo: o autor liga os erros (*maus costumes*) à cegueira (*inconstância*) e, por fim, a mentira (expressa no *crédito* dado ao *Outro* - *feiticeiro*), cuja origem é condicionada a um saber compartilhado entre os participantes da colonização da América portuguesa.

Articulado ao espaço de sua produção e difusão, esse saber permitirá a associação com a figura do Demônio como hipótese para a compreensão da forma de ser ameríndia, pois, como afirma um dos personagens de Nóbrega, a justificativa para o entendimento desse processo se daria pelo reconhecimento da presença do pai da mentira (Diabo), reinstalado em novas terras.¹ Esse redirecionamento permitirá a configuração de um novo cenário

¹ Nóbrega, narra que “erros com erros, cegueira com cegueira, tudo achareis mentira, que procede do pai da mentira, mentiroso desde o começo do mundo” (1956, p. 336). Sua afirmação é fundamentada em uma passagem do evangelho de João (8: 44-45), em que Jesus dialoga com um grupo de fariseus. O *Outro*, desconhecendo a linguagem de Deus, é identificado com o Demônio, opositor da suposta verdade a ser universalizada a partir da missão, conforme podemos observar a partir da leitura do trecho mencionado: “Vós tendes como pai o demônio, e quereis fazer o desejo de vosso pai. Ele era homicida desde o começo e não permaneceu na verdade, porque a verdade não está nele. Quando diz a mentira, fala do que lhe é próprio, porque é mentiroso e pai da mentira. Mas eu, por vos digo a verdade, não me credes”.

(inferno), acrescido de um novo personagem (Diabo), que passaremos a acompanhar a fim de melhor compreendermos a demonização dos ritos *Tupinambá*.

O cenário infernal e o personagem diabólico

Partindo de São Vicente, o padre Leonardo Nunes acompanhava um grupo de colonos que fora atacado pelos *Tupinambá*. O episódio, narrado pelo missionário aos padres e irmãos de Coimbra (1550), indica-nos a presença de um personagem (Diabo) e de um cenário (inferno) específicos da alteridade jesuítica:

En este tiempo los Indios no nos davan espacio ninguno, siguiendo y acometiéndonos por todas partes, y cierto que parecían diablos. Todos andavan desnudos, como este costumbre de todos, dellos teñidos de negro, y otros de colorado, y otros ubiertos de plumas, y no cessavan de tirar flechadas con grande grita, y otros tañian junos buzios con que hazen alarde en sus guerras, que parecía el mismo infierno; y assí nos persiguieron passante de tres horas (CARTAS, I, 1956, p. 205).

Aos descreverem parte dos ritos *Tupinambá* relacionados à antropofagia, os padres da Companhia tratariam de assinalar a desordem social instaurada pelos indígenas. O evento narrado pelo padre Navarro (Bahia, 1550) aos padres e irmãos de Coimbra aproxima o *Outro* por meio do compartilhamento de códigos comuns, relativos à ideia de quebra da unidade luso-cristã. Os gestos ritualísticos indígenas ganham a seguinte descrição neste ponto: “Vi seis ou siete viejas que apenas se podían tener en pie dançando por el rededor da panella y atizando la oguera, que parecían demonios en el infierno” (CARTAS, I, 1956, p. 183). Os adornos utilizados pelas mulheres também sinalizam a presença do Demônio entre os silvícolas. Nuas, dançando ao redor das fogueiras (*inferno*) elas são interpretadas da seguinte forma: “parecião os mesmos diabos: dos pees até à cabeça estavam cheas de penas” (CARTAS, II, 1956, p. 385).

O corpo do índio é considerado infernal. Tudo nele remete a inversão, em especial sua boca. Dela, o indígena alimentava-se de seus adversários, transformando a América em uma boca do Inferno: “Desta maneira cessará a boca infernal de comer a tantos cristãos (...) os quais todos são comidos dos Índios” (CARTAS, II, 1956, p. 449). A boca servia ainda para o consumo de caíum entre os *Tupinambá*. A cena construída pelos inácianos produz sua própria alegoria, de maneira particular ao universo luso-cristão: “Ni sé outra mejor traça de infierno que ver uma multitud dellos quando beber” (CARTAS, II, 1956, p. 132-133).

Seguindo esta mesma fórmula, as narrativas acerca das habitações dos *Tupinambá* apontam para um cenário consoante a demonização da forma de ser indígena: “São suas casas escuras, fedorentas e afumadas, em meo das quais estão huns cantaros como meãs tinas que figurão as caldeiras do inferno” (CARTAS, II, 1956, p. 385).

Destarte, o Demônio é descrito como responsável pela desarmonia do corpo social idealizado pelo projeto colonizador que une o Império português à Companhia de Jesus na América. Pero Doménech, reportando-se a Inácio de Loyola, nos diz das ações diabólicas e suas respectivas intenções nos trópicos:

Ya escribí a V.R. el principio desta casa, cómo fué de moços perdidos, ladrones y malos, que acá llaman patiffes y allá maioli; y cómo el Señor dió gracia para se principiar, aunque el demonio trabajó açaz para la estorvar, y ahún no la deixa, como quien es, y assí spero en el Señor que el fructo desta vinya de a de margar y quebrar la cabeça, y, a gloria de Dios, ya le tiene tirado de las unyas muchas almas, que agora sirven a Dios (CARTAS I, 1956, p. 214).

O Diabo é considerado o autor da primeira quebra frente à harmonia arquitetada por Deus. Nesse sentido, as ideias de ordem e hierarquia, subordinativas ao *gubernatio* luso-cristão, são desconsideradas pela desobediência luciferiana. Disciplinado por Deus, ele recebe como castigo a pena de habitar o inferno. Não se aquietando, o novo espaço de seu reinado logo deverá pautar-

se pela inversão, incitando, pois, a promoção da desordem, opondo-se a Deus. A partir dessa lógica, o Demônio é introduzido na América portuguesa. Seu saber, portanto, tem como finalidade distanciar os *Tupinambá* da salvação. Na vila de São Paulo de Piratininga, os indígenas “aprienden los costumbres del demonio (...) metidos em sus antiguos y diabolicos costumbres” (CARTAS, III, 1958, p. 370).

A mesma situação se aplica ao estado geral da nova terra. Os padres passam a descrever outra América, à qual a Companhia insere-se por um confronto:

Y por eso venid, porque ya será razón que estandamos las asas de la charidad y volemso a la gente que nos espera, y acudamos a la guerra que el demonio pone al sangre de Christo, llamándose a posse y alegando su derecho antiguo (...) Finalmente, amados en Christo, venidnos a ajudar, que somos pocos y la tierra grande, los demonios muchos, y la charidad es mí poca” (CARTAS, I, 1956, p. 313-34).

Para os jesuítas, a presença do Demônio entre os *Tupinambá* é concreta, da mesma maneira que a América transformara-se em um novo inferno. Logo, as ações catequético-rituais desenvolvidas pelos padres convergiram para esta dinâmica. O *Diálogo da fé*, catecismo composto por Anchieta, desde um diálogo fictício entre dois personagens (um mestre e um discípulo), confirma essa ideia, operando o estabelecimento de um sintagma cultural. Este texto selecionará elementos de duas culturas distintas para, em seguida, a partir da análise desses códigos simbólicos, subordinar parte desses elementos (neste caso, indígenas) aos interesses luso-cristãos.²

² Antes do batismo, os padres determinaram o uso dos catecismos para a doutrinação dos índios. A ideia seria proceder à superação dos maus costumes, justificados pela presença, entre os *Tupinambá*, de quatro elementos diabólicos que os assolavam: a inconstância, a ambiguidade, a ilusão e a falsidade. Nesse sentido, escreveu Antônio Pires aos padres e irmãos de Coimbra (1550): “Muchos de los gentiles piden el agua del baptismo mas el P. Nóbrega há ordenado que primeiro se les hagan los catecismos y exorcismos, hasta tanto que conozcamos em ellos firmeza, y que de todo corazón crean em Christo, y también qye primeiro emienden sus malos costumbres” (CARTAS I, 1956, p. 252).

Diversas práticas cotidianas - benzer-se, invocação do nome de Jesus e dos santos, uso de água benta no interior das igrejas e cemitérios, uso de óleos em cerimônias de extrema-unção etc. - são descritas no decorrer do *Diálogo* anchietano com um único objetivo: permitir que Deus afaste o cristão de seu inimigo (Diabo). A mesma questão se aplica ao inferno. O catecismo visava permitir que os índios compreendessem os supostos perigos a que suas almas estavam expostas. A alma não exposta aos sacramentos tornava-se vulnerável ao inferno, conforme os exemplos do batismo e dos mandamentos que Anchieta explicitara aos *Tupinambá*:

M: Para que nos batizamos?

D: Para sermos filhos de Deus e irmos para o Céu.

M: Mas não há de ir para o céu a alma do que não for batizado?

D: Não; há de ir eternamente para o Inferno (1988, p. 130).

M: Para onde há de levar os que guardarem sua lei?

D: Para o Céu.

M: E os que não guardarem?

D: Há de lançá-los no Inferno (ANCHIETA, 1988, p. 154).

Legitimando a condição anímica dos *Tupinambá*, os catecismos visavam proporcionar o reconhecimento da verdadeira face indígena, numa tentativa de aproximá-los, via de regra, dos reflexos da *Veritas* cristã. Se o *Outro* passa a ter alma, é preciso preenchê-la, definindo corretamente sua forma (*anima bene formati*). Entretanto, a superação desse estágio praticamente hermético emerge da configuração de um novo indígena que, rescrito como um ditado, é mediado pelas categorias religiosas-jurídico-mercantis que definem o Império português e sua relação com a Companhia de Jesus. Neste sentido, a presença jesuítica na América identificará as diferenças em função de seus esquemas comparativos generalizantes, transformando-as em inversões capazes de traduzir o *Outro*.

Dito isto, toda imagem projetada pela ortopraxia inaciana, considerando os catecismos de Anchieta, estiveram a produzir análogos longínquos compostos de reflexos distantes do espelho indígena, reincidindo a

alteridade exercitada pelos missionários. Retomando a explicação dos mandamentos aos índios, podemos notar esta questão, revendo a ressignificação dada por Anchieta ao sentido do primeiro mandamento cristão:

M: Como diz a primeiro:

D: Honrarás a um só Deus.

M: Quem quebra esse mandamento?

D: Quem não aprende a doutrina.

M: Quem mais?

D: O que finge saber coisas, e o que declara a lei de Deus e não a guarda.

M: Peca quem se faz feiticeiro, para matar gente ou para benzer?

D: Peca mortalmente.

M: Quem mais quebra o mandamento de Deus?

D: Quem crê em feiticeiros (ANCHIETA, 1988, p. 198).

A ortopraxia, por meio de pontos de conexão léxica e metalinguística, opera a tradução do indígena, conforme demonstra Hartog (1999). Desta forma, os paradigmas que modelam a forma de ser luso-cristã são reajustados, tendo em vista a posição do missionário. A *quebra*, expressão da dificuldade enfrentada pela Companhia de Jesus, é sinalizada no reconhecimento daquele que peca por *se fazer crer* ou por *crer* neste primeiro. Neste ponto, não só o caraíba, mas todos os indígenas, têm suas almas demonizadas pela alteridade jesuítica, que institui a *forma* em concordância com o *espaço* de sua criação, determinando, pois, uma *espacialização do saber* capaz de transcrever a circulação de antigos códigos simbólicos relativos a ideia da presença demoníaca na Europa, agora revistos sobre a América portuguesa, propriamente transformada em um novo espaço infernal, detentora de seus próprios personagens malignos.

Esse redimensionamento transformou o caraíba em uma metonímia americana do Diabo europeu. Em carta aos padres e irmãos de Coimbra (1551), António Pires afirmaria que a população indígena dava pouco crédito à ação missionária. As dificuldades são expressas em função da presença ativa do Demônio, que se assentara na América por meio dos caraíbas, considerados “legos ministros de Satanás” (CARTAS I, 1956, p. 253). Postos em Diálogos (Maringá. Online), v. 18, n.2, p. 571-605, mai.-ago./2014.

peregrinação, os jesuítas se deparavam com a constante necessidade de corrigir os maus costumes indígenas (*su faltas*) e seus operadores (*hechizeros*), “mostrándoles sus engaños muy claros (...) porque le hablaban del inferno y del diablo” (CARTAS I, 1956, p. 378). Em outra carta, os missionários informavam que os *Tupinambá* permitiam que os caraíbas, homens que “dizen muchas cosas falsas y mentiras que el demonio, su padre, les enseña” (CARTAS I, 1956, p. 384), acessassem suas aldeias.

O caraíba, concebido desta forma pela missão, negava os códigos da linguagem religiosa-jurídico-mercantil luso-cristã exercida na América. Neste sentido, Pompa pontua que:

eles negam os princípios da vida social porque negam a troca: linguística (são silenciosos, ou cantam), social (são solitários, ou polígamos, mulheres virgens preparam suas comidas), alimentar (não produzem, recebem bens em excesso). Não vivem nas comunidades, vão e vêm de aldeia em aldeia, são errantes, vagabundos, perigosos porque mediadores entre duas esferas que não deveriam estar em contato: humana e divindades (2003, p. 173).³

³ Diversos registros produzidos pela Companhia de Jesus atestam a ideia que acabamos de apresentar. Seleccionamos uma carta escrita por Nóbrega que sintetiza a ação dos caraíbas nas aldeias: “De ciertos en ciertos años vienen unos hechizeros de luengas tierras, fingiendo traer sanctidad; y al tiempo de sua venida les mandan alimpiar los caminos, y van los a recibir con danças y fiestas según su custumbre, y antes que lleguen al lugar, andan las mugeres de dos en dos por las casas, diciendo públicamente las faltas que hizieron a sus maridos, y unas a otras, pidiendo perdón dellas. En llegando el hechizero con mucha fiesta al lugar, éntrase en una casa oscura, y pone una calabaza que trae en figura humana en parte más conveniente para sus engaños, y mudando su propia boz como de niño, y junto de la calabaza les dize, que no curen de trabajar, ni vayan a la roça, que el mantenimiento por sí crescerá, y que nunca les faltará que comer, y que por sí vendrá a casa; y que las aguijadas [enxadas] se yrán a cavarm y las flechas se yrán al mato por caça para su señor, y que han de matar muchos de sus contrarios, y captivarán muchos para sus comeres. Y promételes larga vida, y que las viejas se han de tornanr moás, y las hijas que las den a quien quisieren, y otras cosas semejantes les dize y promete, con que los engaña; de manera que creen aver dentro en la calabaza alguna cosa santa y divina, que les dize aquellas cosas, las quales creen. Y acabando de hablar en hechizero, comieçan a temblar principalmente las mugeres con grandes temblores en su cuerpo, que parecen demoniadas, como de cierto lo son, enchándose en tierra, espumando por las bocas, y en aquesto les suade el hechizero, que entonces les entra la santidad, y a quien esto no haze, tiénenlo a mal. Y después le offrecen muchas cosas. Y en las enfermedades de los gentiles usan también estos hechizeros de muchos engaños y echizerías. **Estos son los mayores contrarios que acá tenemos**” (CARTAS, I, 1956, p. 150-152 - grifo nosso). Tidos como líderes espirituais das tribos,

Os maus costumes, dados não mais pela ideia inicial dos *papéis em branco* descritos por Nóbrega, são redefinidos em função de uma teia simbólica que adjetivou o caraíba como responsável pela cegueira *Tupinambá*, fundamentada na ilusão e na falsidade dos *feiticeiros* descritos pela Companhia de Jesus. Nesse sentido, pondera Agnolin, a presença jesuítica trabalharia a fim de reordenar o novo espaço, procurando redimensioná-lo em consonância com os preceitos propostos pela missão:

Os excessos indígenas identificavam-se, sobretudo, com o conjunto de “costumes abomináveis” ou “maus costumes” - cauinagem, guerra, antropofagia, sexualidade desordenada, pinturas, danças, etc. - que conotava um estágio (de memória aristotélica) inferior de humanidade, revelador de uma profunda desordem social e que dificultava, ao mesmo tempo, o processo de civilização, fundamento irrenunciável para a (posterior) obra de cristianização. No combate a esses institutos, assim como à instituição central da cultura tupi do *karaiiba*, os “redutores” jesuítas, serão sempre irredutíveis (2007, p. 276).

Desta forma, os missionários identificaram os caraíbas como principais adversários da expansão luso-cristã na América. Pompa indica que os jesuítas entendiam que os caraíbas “se opõem com toda a sua força e poder diabólico ao grande desenho catequético de marca escatológica, vale dizer, à realização do grandioso projeto do Reino de Deus na Terra, com o *genus angelicum* dos índios” (2001, p. 186), sendo que, para esta mesma autora, na ausência “de outros sinais de idolatria, são estes extraordinários personagens, dos quais as fontes não ignoram nem minimizam o poder, os intermediários entre o Diabo e as almas selvagens” (POMPA, 2001, p. 186).

orientadores dos demais índios, perfazendo a “ponte” entre a vida na Terra e o mundo dos espíritos, os caraíbas eram consultados em diversas questões da vida cotidiana Tupinambá. Dúvidas ligadas à natureza, guerra, caça, navegação, tabus, vida sexual, estados físicos, estados afetivos, sonhos, ornamentos e colares, reino animal e outras práticas eram sanadas por estes indivíduos (MÉTRAUX, 1979). Nesse sentido, Métraux dedica dois itens de sua pesquisa, entre as páginas 65-75 e 148-55, a estas questões e a influência dos caraíbas na vida cotidiana das tribos.

A ortopraxia luso-cristã esbarraria no caraíba, eleito o principal adversário das transformações propostas pela Companhia de Jesus. De acordo com Agnolin, os caraíbas, na leitura europeia, eram tidos como a antítese não prevista na negociação pela salvação das almas:

O Diabo, nas Américas, configura-se, enfim, como primeiro tradutor dos erros e falsidades e, enquanto tal, instala-se como contraponto correlato da primeira tradução “religiosa” do mundo americano. Nessa tradução (de costumes, antes do que de crenças), que se constitui propriamente como território de ação simbólica, os *pagés* ou *caraíbas* (os “feiticeiros” para os missionários) adquirem a função de intérpretes principais. Não é por acaso que os costumes, impedimento da ação missionária e território da ação diabólica são vistos como inspirados pelas “cerimônias diabólicas”, realizadas pelos “feiticeiros”. O objetivo da catequese encontra neles o principal obstáculo, enquanto eles evocam, com suas cerimônias, os antigos costumes: e neles se inscreve a ação demoníaca (2007, p. 284).

Destarte, a justificativa para esse processo ocorre pela ideia de que o Demônio desloca-se para a América junto com os europeus. A experiência herética difundida no Velho Mundo é recondicionada conforme a nova realidade experimentada. Vainfas indica o deslocamento das forças malignas em direção às terras brasileiras da seguinte maneira:

Prisioneiros da confusão entre céu e inferno que tentavam dirimir na velha cristandade, os europeus a reproduziram no trópico (...) Trouxeram o demônio, e também seus conflitos e dilemas religiosos, que não tardariam a projetar-se em seus discursos e imagens acerca do índio (1995, p. 63).

O Demônio havia se instalado por todo o continente americano. Delumeau cita o caso dos espanhóis para ilustrar essa questão. Segundo esse, estes “tiveram a convicção de tropeçar por toda parte, na América, no poder multiforme do Maligno, mas não desconfiaram de que era seu próprio Lúifer que haviam levado do Velho Mundo nos porões de seus navios” (1989, p. 262). Os motivos que teriam proporcionado esse redimensionamento das hordas demoníacas em um novo território são observados a partir do fato da *nova*

realidade (americana) ter sido explicada pela *antiga* experiência (europeia). A única compreensão possível para os maus costumes descritos pelos missionários advinha da forma de ser luso-cristã. Desde esse instante, o vazio a ser preenchido poderia ser ocupado tanto por Deus como pelo Diabo. Desta forma, o indígena deixaria de ser visto como um indivíduo potencialmente passível de ser convertido de forma rápida. Antes disso, era necessário combater as forças demoníacas instaladas agora na América, em conexão com os caraíbas:

Portanto, na nova contraposição entre cultura europeia e cultura distorcida (americana), a ingenuidade natural é gradualmente substituída pela imagem de um mundo culturalmente pervertido. De fato, dado o expandir-se na Europa das heresias, não será difícil atribuir às responsabilidades da perversão ao Diabo que irá operar com a ajuda dos falsos profetas indígenas (pajés ou caraíbas) (AGNOLIN, 2005, p. 101).

Será por meio de uma série de ações supostamente orientadas por este personagem, considerado capaz de suspender simbolicamente a ordem e a hierarquia próprias da forma de ser luso-cristã quinhentista, que passaremos a observar os ritos *Tupinambá* descritos pelos padres da Companhia de Jesus. Deste modo, acompanharemos as ações maléficas praticadas na infiel e desordenada América diabólica, externadas pelos jesuítas a partir de uma interioridade própria, irredutível em relação a redução de *Seu Outro*.

Os ritos malignos da ortopraxia jesuítica

Em um estudo sobre elementos da história e cultura *Tupinambá*, Fausto (1992) afirma que os indígenas que habitavam a costa brasileira foram varridos de nosso litoral em menos de dois séculos, desde o processo inicial de colonização da América portuguesa. De qualquer maneira, os *Tupinambá* teriam deixado, a contragosto dos missionários e demais agentes colonizadores aqui instalados, uma memória coletiva ativa, fundamentada em seus ritos:

Hoje, mais de três séculos depois (e apesar de tudo), vários grupos tupi-guarani insistem em continuar vivendo, e afirmando, de modo dinâmico, sua distintividade cultural. Em distantes recônditos amazônicos, ou próximos a centros urbanos, os Parakanã, Araweté, Asurini, Suruí, Tenetehara, Guajá, Urubu-Kaapor, Tapirapé, Kayabi, Kamayurá, Guarani, Waiãpi, Paritintins, Tupi do Cunimapanema, entre outros, ainda resistem à voracidade avassaladora dos conquistadores - estes temíveis canibais que, talvez por não comerem a carne, preferem se apropriar do espírito (FAUSTO, 1992, p. 393).

O exemplo dado por Fausto (1992) alude às práticas condenadas pelos missionários. Entre elas, primeiramente, destacamos a nudez. A ausência de vestimentas entre os *Tupinambá* parecia ser um impedimento constante para a conversão. Em carta escrita ao padre Simão, Nóbrega trataria desta questão:

Também peça V.R. algum petitorio para roupa, para, entretanto cobrirmos estes novos convertidos, ao menos huma camisa a cada molher, polla honestidade da religião christã, porque vem todos a esta Cidade à missa aos domingos e festas, que faz muita devoção, e vem rezando as orações que lhe insinamos e nom parece honesto estarem nuas entre os christãos na igreja, e quando as insinamos (CARTAS I, 1956, p. 127-28).

Ao solicitar o envio de recursos para trajar o *Outro*, percebemos a presença da comparação entre o *nu* e o *vestido*, bem como suas respectivas consequências na América. A *honestidade* advinda do esquema generalizante proposto pelo universalismo cristão recusa a forma pela qual o diferente se apresenta. Desta maneira, a nudez se configura em *desonestidade* a partir de uma inversão que a traduz como ilusão. Não sendo considerado o comportamento correto, este se distancia da *Veritas* luso-cristã.

De acordo com Kok (2001), o corpo se tornaria abrigo do pecado para os missionários. Os jesuítas o valorizariam em conformidade com uma única expressão: a mortificação. Os índios, adversamente, concebiam seus corpos como representação de seu estatuto de homem, pelos seus feitos de guerra. Logo, a alteridade construída pelos inacianos reservaria espaço para outra discussão: as contradições entre a representação de um Deus uno e múltiplo, a

partir da ideia da Santíssima Trindade, todavia, incorpóreo mediante a percepção ameríndia.

A imagem descorporificada de Deus transforma o *Outro* em pecador, considerando a sensualidade da ausência de vestimentas. Nóbrega informaria que os índios buscariam preencher esse vazio relativo à imagem do corpo divino: “estão mui apegados com as coisas sensuaes. Muitas vezes me perguntam si Deus tem cabeça e corpo de mulher, si como e de que se veste e outras cousas semelhantes” (CARTAS JESUÍTICAS, I, 1988, p. 101).

Em carta endereçada ao padre Simão Rodrigues, Nóbrega trataria de expor a preocupação dos missionários em relação à nudez, solicitando, pois, a colaboração dos letrados de Coimbra. Fazer o índio compreender a doutrina trinitária, bem como a adoção da castidade entre os religiosos, era, com efeito, um desafio. Entretanto, a maior dificuldade enfrentada quanto à questão do uso do corpo dizia respeito à tentativa de cobrir a nudez indígena:

Como nos averemos acerca dos gentios que vem nus a pedirem ho bautismo e não tem camisas nem ropas pera vestirem: se somente por razão de andarem nus tendo o mais aparelhado lhe negaremos o bautismo e a entrada na Igreja à missa e doutrina; porque parece que andar nu hé contra lei de natura e quem a não guarda pecca mortalmente, e o tal não hé capaz de receber sacramento; e por outra parte, eu não sei quando tanto gentio se poderá vestir, pois tantos mil annos andou sempre nu, nam negando ser boom persuadir-lhes e pregar-lhes que se vistão e metê-los nisso quanto poder ser (CARTAS I, 1956, p. 407).

Anchieta, ao reportar-se sobre os *costumes dos brasis* em sua *Informação do Brasil* (1584), afirmou que “Todos estes ordinariamente andam nus” (1988, p. 337). Ainda ao tratar daquilo que cobria os corpos nus (*coisas que pertencem ad vestitum*), Anchieta indicaria a identificação do *mau costume* (nudez) centrado na *inconstância* da forma de ser *Tupinambá*:

quando muito vestem alguma roupa de algodão ou de pano baixo e nisto usam de primores a seu modo, porque um dia saem com gorro, carapuça ou chapéu na cabeça e o mais nu; outro dia com seus sapatos ou botas e o mais nu, outras vezes trazem uma

roupa curta até a cintura sem mais outra cousa. Quando casam vão as bodas vestidos e a tarde se vão passear somente com o gorro na cabeça sem outra roupa e lhes parece que vão assim mui galantes (ANCHIETA, 1988, p. 434).

Percebe-se aqui que o corpo é lugar de *inversão* e, consequentemente, de *desordem*, quebrando, pois, a organização divina e real dimensionada pela Companhia de Jesus. A missão produziria uma comunicabilidade que visava abalar o uso do corpo fora do entendimento cristão. Nesse sentido, a poligamia se unia a nudez. O *Outro* é construído novamente por meio de uma comparação que o fixa como diferente, a partir de um ponto universalmente compartilhamento pela *civis* luso-cristã. O índio, escrevem os missionários, “em algumas cosas parece com los moros, asi como em tener muchas mugeres” (CARTAS, I, 1956, p. 225). Luis da Grã informaria a Inácio de Loyola que uma das maiores honras dos *Tupinambá* “es tener muchas mugeres, pero a la verdade ninguna es muger verdadeira, sino concubina porque las dexan cada vez que se les antoja” (CARTAS, II, 1956, p. 292). A poligamia tornaria os indígenas mais distantes ainda do batismo e, por sua vez, da salvação. Nóbrega trataria de afirmar as dificuldades enfrentadas, em especial os relacionamentos consanguíneos (avunculares e de primos-cruzados), informando a justificativa para a ausência do batismo:

O gentio desta terra, como não tem matrimônio verdadeiro, com ânimo de perseverarem toda a vida, mas tomam uma mulher e apartam-se quando querem, de maravilha se achará uma povoação, apenas que estão ao derredor perto, quem se possa casar, dos que se convertem legitimamente a nossa Fé, sem que haja impedimento de consanguinidade ou afinidade, ou de publica honestidade, e este é o maior estorvo que temos não os poder por em estado de graça e por isso não lhe ousamos dar o Sacramento do Baptismo, pois é forçado a ficarem ainda servos do pecado (CARTAS JESUÍTICAS, I, 1988, p. 148).

A *Cunhãiba*, termo tupi que, a partir do sistema de parentesco indígena, designaria a futura esposa neste espaço relacional (FERNANDES, 1963), poderia ser uma sobrinha ou prima. A própria ideia de casamento, conforme

informa-nos Métraux (1979), seguia características próprias, divergentes do rito cristão. A tribo, unida em torno de uma grande festa, consumia cauim ao longo de toda a cerimônia. Ao tempo de seu término, o casal era presenteado com uma nova rede. O rito previa ainda que o noivo provasse caíum pela primeira vez, sob a supervisão de um homem mais velho, a fim de se evitar a queda de parte da bebida na terra, vez que esse acontecimento, observado como um presságio, determinaria a ausência de valor do recém-casado em uma futura guerra.

A observação aqui feita, associada à ortopraxia jesuítica, indica-nos que, *sem ânimo*, dispensando a *nossa Fé*, os indígenas agiam mais uma vez de maneira desonesta, permanecendo inseridos no erro. Induzido pelo Diabo, o índio pecava constantemente, conforme informa-nos Anchieta em um de seus textos teatrais. Seu *Auto de São Lourenço* (1586) trata de apresentar o conluio entre Guaixará (Demônio) e os indígenas que habitavam a América. Nesse sentido, os *maus costumes* são expostos, entre eles e a poligamia:

Como eu, no mundo quem há?/Eu sou bem conceituado,/Eu sou o diabão assado/Que se chama Guaixará,/Em toda a terra afamado!/Agradável é meu modo:/Não quero o índio vencido,/Não o quero destruído./Remexer o povo todo/É somente o que eu envido./(...)/E viver se amancebando/E adultérios espiano,/Não o deixem meus terreiros (ANCHIETA, 1977, p. 145-46).

A peça de Anchieta fazia referência a outro costume considerado abominável e, por isto mesmo, diabólico entre os *Tupinambá*: a cauinagem. A ação diabólica segue a seguinte premissa entre os *maus costumes* dos índios:

É boa coisa beber,/Até vomitar, cauim./É isto o maior prazer,/Isto sim, vamos dizer,/Isto é glória, isto sim!/Pois só se deve estimar/Moçacara beberrão./Os capazes de esgotar/O cauim guerreiros são,/Sempre anseiam por lutar (ANCHIETA, 1977, p. 146).

Na sequência, observamos um diálogo entre Guaixará e um de seus demônios auxiliares (Saravaia). Este último fora enviado a uma aldeia a fim de promover a desordem entre os indígenas. Para tanto, o Diabo se utilizaria do cauim:

[Guaixará] Não se demorou na raia!/Já chegaste, Saravaia?
[Saravaia] Sim, honra-nos todo o bando,/está em festa toda arraia!/Goza, oh sim!/regorgitava o cauim:/Igaçabas de grão porte/convidavam de tal sorte/ que se esgotavam sem fim.
[Guaixará] Estava forte?
[Saravaia] Bem forte!/Para tal festa acorriam/os rapazes beberões/que empestam os aldeões:/velhos, velhas, moças iam/servindo mais, mais porções (ANCHIETA, 1977, p. 153).

Cabe considerarmos, antes de seguirmos comentando a maneira pela qual os jesuítas concebiam o consumo de cauim, o sentido atribuído a sua utilização entre os indígenas. Métraux (1979) indicaria que todos os gestos sociais da cultura *Tupinambá* incorporavam o consumo desta bebida. Ritos de iniciação ou passagem - nascimento de uma criança, a primeira menstruação de uma mulher, a perfuração do lábio inferior de um jovem, as cerimônias que antecediam a partida em direção à guerra, a antropofagia, entre outras ações - previam o compartilhamento deste líquido.⁴

Os *Tupinambá*, segundo Fernandes (2006), possuíam amplo conhecimento acerca da fermentação de diversos alimentos, produzindo diferentes bebidas, entre as quais as cervejas de mandioca e milho e os vinhos de frutas, em especial o de caju. O consumo destas bebidas ficava limitado aos eventos que descrevemos no parágrafo anterior, ou seja, as *cauinagens* não

⁴ Fernandes comenta o sentido controverso da palavra *cauim*: “Os dicionaristas afirmam que a palavra significa ‘bebida fermentada’ (Aurélio) ou ‘bebida qualquer’ (Houaiss). Alguns autores, como Rodolfo Garcia, relacionam ‘cauim’ a *acayn-y*, ou ‘água de caju’, o que faz referência a uma das bebidas preferidas dos índios. De minha parte, fico com a tradução de Ermano Stradelli (*Vocabulário Nhegatiú*, 1929), que prefere *ca’o-y*, ou ‘água do bêbado’, usado para qualquer bebida espirituosa, daí as palavras *caoy-ayáb* (‘cauim azedo’) e *caoy-piranga* (‘cauim vermelho’), com as quais os índios designavam o vinho dos europeus, ou *caoy-tatá* (‘cauim de fogo’), usado para a aguardente” (FERNANDES, 2006, p. 100).

ocorriam no dia a dia, de maneira aleatória. Sua constante utilização dificultava a transformação do *Outro* em cristão e, portanto, indivíduo sujeito ao Império português.

O cauim detinha a função de reatualizar uma memória, significativa perante a forma de ser deste grupo. Por conta disto, na ausência de templos ou ídolos, a bebida deveria ser extirpada. Anchieta escrevera que “Este é o seu maior mal, donde lhes vêm todos os outros. De facto, quando estão mais bêbados, renova-se a memória dos males passados, e começando a vangloriar-se deles logo ardem no desejo de matar inimigos e na fome de carne humana.” (CARTAS, II, 1956, p. 194). Neste sentido, indica Viveiros de Castro, “os tupinambás bebiam para *não* esquecer, e aí residia o problema das cauinagens, grandemente aborrecidas pelos missionários, que percebiam sua perigosa relação com tudo àquilo que queriam abolir” (2002, p. 248).

Desta forma, o consumo de cauim foi tão diabolicamente enfatizado quanto outro rito extremamente condenável pela missão: a antropofagia. Havia, pois, um horror semelhante ou, deverás, maior em relação à cauinagem. Seria esta, na concepção inaciana, um dos *maus costumes* mais abomináveis entre os índios, em função dos comportamentos observados pelos padres. Logo, deste fio condutor, fora constituída a disputa pela construção de um novo selvagem. Sua primeira imagem, retorcida pela ebriedade, opunha o desejado estado de temperança idealizado pela ação catequética da Companhia de Jesus.

Luis da Grã, escrevendo de São Paulo de Piratininga, a Inácio de Loyola, indicaria que todos os demais males padeciam da embriaguez:

comieçan a beber y házense tan rudos y tan ruínes que no es de crer. Este es el pecado de que parece menos se emendarán, porque mui poco es el tempo que no estén beodos, y em estos vinos, que ellos hazen de totalas cosas, se tratan totalas maliciais y deshonestidades: a la verdade este su vino assí grueso es comer y beber, y muchas vezes no comen outra cosa (CARTAS, II, 1956, p. 294).

Alcoolizado, o índio se transformava em irresponsável. Fernão Cardim descreveria a desordem vivenciada por ele em relação à utilização do cauim nos ritos *Tupinambá*:

têm alguns dias particulares em que fazem grandes festas, todos se resolvem em beber e durão dous, tres dias, em os quaes não comem, mas sómente bebem, e para estes beberem serem mais festejados andão alguns catando de casa em casa, chamando e convidando quantos achão para beberem, e revesando-se continuão estes bailes e musica todo o tempo dos vinhos, em o qual tempo não dormem, mas tudo se vae em beber, e de bebados fazem muitos desmanchos, e quebrão as cabeças uns aos outros, e tomão as mulheres alheias (1980, p. 89).

O consumo de cauim tem seu lugar definido em todas as experiências da tribo, conforme já indicado. A alteridade gestada no interior da missão produz a seguinte exterioridade relativa ao uso desta bebida mediante a antropofagia:

Las mugeres en este tiempo todas andan ocupadas en cozer vino de que hazen 50, 100 tijanas de que muchas llevan más de 20 arrobas. (...) Comiençan los convidados todos a bevir un dia a la tarde y beven toda la noche, y en amanecendo sale el que le ha de matar con una espada de palo, que será de 9, 10 palmos, mui pintada; con ella arremete al que esta atado y le da tanto en la cabeça, hasta que la quebre y después se va hechar 8 ó 15 días, los quales son de abstinencia porque en ellos no come sino mui pocas cosas. Luego tornan a proseguir en el beber hasta acabar los vinos, otros toman los muertos y chamúscanlos como puercos y quizan aquella carne y cómmenla (CARTAS, I, 1956, p. 228-29).

O padre Navarro descreveu o perigo que o consumo de álcool entre os *Tupinambá* impunha a missão. Renovada a antiga memória diabólica, os índios se dispunham a perseguir os padres:

Ansí llegamos a uma aldeã, donde hallamos los gentiles todos embriagados, porque acá tienen una manera de vino de rayzes que embriaga mucho; y quando ellos están ansí borrachos, están tan brutos y fieros, que no perdonan a ninguna persona, y quando más no pueden, podem fuego a la casa a donde ay estrangeiros (CARTAS, I, 1956, p. 278).

A ausência de uma moradia fixa também passaria a incomodar os padres. Anchieta rendeu os seguintes versos ao governador Mem de Sá, incentivador os aldeamentos:

Brotam as novas moradias; o índio, nômade há pouco,/ergue seu teto que os abrigará muitos anos,/E canta, em igrejas novas, o nome de Jesus, reverente./O pio governador impõe santas leis aos selvagens,/E, desterrando costumes e ritos dos antepassados,/Vínculos que os ligavam ao tirano do inferno/E lhes enlodavam as almas de culpas horrendas,/Substitui-lhes preceitos divinos que cortem abusos,/Lavem os corações afeiados e os rendam ao jugo/De Cristo que, com um único aceno, rege o universo (ANCHIETA, 1986, p. 137).

As dificuldades pertinentes à evangelização das aldeias são expostas na comparação entre o índio nômade e aquele que se encontra fixado nos aldeamentos. A ausência de novas movimentações limitaria os antigos costumes, explicados pela ação diabólica que permeava essa rede de relações. Antes, o cenário descrito era outro, repleto de dificuldades. Mencionando alguns grupos que habitavam a região da vila de São Paulo de Piratininga, Luis da Grã trataria de indicar os motivos que desencadeavam a constante mobilidade dos índios:

es la mudança continua desta gente, que no atura em um lugar sino mui poço, porque como las casas de la tierra que usan o de palma no duran sino hasta tres o quatro años, vanse a hazer otras em outro lugar; y es también la causa acabada una novedad de mantenimientos em uma parte, buscan otra em otra parte, derrocando siempre para ello matos, como lo hazen los blancos; y lo peor es, que no se mudan juntos, sino espargidos. Esto haze que es necessario gastar el tiempo con poca gente, y ésta quando se han gastado dos, três años con ella, mudânse e piérdese todo, porque no es gente que persevere i los dexan. Y mucha dubda tenemos si haremos christianos a estos muchachos (CARTAS, II, 1956, p. 292).

A identidade cultural *Tupinambá* deliberava sua centralidade social na guerra, considerando que sem esse evento não poderia haver o sacrifício ritual do inimigo e, por consequência, a prática antropofágica que fazia parte da

forma de ser deste grupo social. Uma boa morte dependia única e exclusivamente do ato de guerrear, episódio capaz de ordenar socialmente o equilíbrio cultural dos *Tupinambá*. A guerra garantia ainda o exercício da vingança, instituição importante nesta sociedade, conforme indica Fernandes (1970). Cabe, pois, considerarmos, antes de observarmos as descrições mediadas pela ortopraxia jesuítica, o fato da guerra ter sido uma atividade ritualizada pelos povos indígenas que ocuparam nosso litoral:

O “ciclo de guerra” na sociedade tupinambá era dotado de ritmo regular: os ritos estabeleciam com precisão o que os indivíduos deviam fazer no curso dos acontecimentos e situações sociais, que se desenrolassem entre a determinação do ataque e a consumação do sacrifício dos inimigos aprisionados. A rigor, todas as atividades guerreiras faziam parte de um conjunto de ritos, organicamente integrados e interdependentes. Nele também se integravam os ritos de sacrifício do inimigo, de antropofagia e renomação (FERNANDES, 1970, p. 67).

Pouco tempo depois de ter desembarcado em Salvador, Nóbrega encaminhava uma missiva descrevendo os comportamentos conseguintes a guerra, sinalizando, com efeito, a *honra* e a *felicidade* herdadas do Demônio, a partir de uma analogia com uma passagem do já citado evangelho de João que converte, em sua reatualização, o *Outro* em um próximo (filho) do Diabo, sendo, portanto, totalmente distante de Deus:

Esta es la cosa más abominable que entre esta gente ay. Y si mantan alguno en la guerra tráhenlo en pedaços y pónenlo al humo y después lo comen con la misma solemnidad e fiesta, y todo esto por el odio entrañable que se tienen unos a otros. Y en estas dos cosas, scilicet, en tener muchas mugeres y matar sus contrarios, consiste toda su honra, y esta es su felicidad y deseo, lo qual todo heredaron del primero y segundo hombre, y aprendieron de aquel qui ab initio mundi homicida est.⁵ (CARTAS, I, 1956, p. 137).

⁵ João, 08, 44.

Passados três anos do estabelecimento do primeiro governo geral, o irmão Vicente Rodrigues enviava notícias das ações que desempenhara na Bahia. As informações encaminhadas aos padres e irmãos que se encontravam em Coimbra os situavam acerca das experiências vividas naquele espaço. O missionário recomendaria aos colonos não fazer guerra, descrevendo, na sequência, seus desdobramentos, entre eles a antropofagia. A justificativa dada pela alteridade inaciana determinava o reconhecimento da presença do Demônio na dita aldeia, a agir em conformidade com a tribo mencionada:

De outra vez em hua Aldea, donde tenía muchos christianos, a los quales encomendava mucho que no fuesen a la guerra a lo menos tantas veces, donde se comían mui asperamente y que em aquellas cosas y otras semejantes harían contra lo que Dios mandava y lo que el demonio tanto queria, el qual da el pago a sus leales servidores (CARTAS, I, 1956, p. 303).

O padre Navarro, em carta aos padres e irmãos de Coimbra, situara outra dificuldade enfrentada pelos missionários: a antropofagia. Segundo o religioso, o hábito de ingerir carne humana fazia com que os missionários negassem o batismo aos índios. Mesmo na hora da morte, descreveu Navarro, os indígenas almejavam poder consumir carne humana:

Esta es la una causa por la qual les no uso administrar el sacramento del batismo (...) que es de estaren muy araygados en el comer carne humana, de tal manera que, quando están en el transpasamiento deste mundo, piden luego carne humana, deciendo que no lleva otra consolación sino esta, y si no les aciertan allar, dicen que va más desconsolados hombres del mundo; la consolación en su vingança (CARTAS, I, 1956, p. 182).

A última referência dada nesta missiva alude à única consolação possível entre os *Tupinambá*: a vingança. Criticando-a, o jesuíta se punha a discordar da identidade partilhada por esta sociedade. A sequência de sua correspondência trata de indiciar os motivos pelos quais os índios praticavam a antropofagia, indicando tratar-se de um costume entre este grupo:

La respuesta que algunos me dan es que no comen sino las viejas. Otros me dicen que sus abuelos comieron, que ellos an de comer también, que es costunbre de se vengaren de aquella manera, pues los contrarios comen a ellos: que porqué les quiero tirar su verdadero manjar? (CARTAS, I, 1956, p. 181-82).

Navarro finalizaria sua escrita comentando que ainda conseguiria administrar o batismo para os índios. Entretanto, antes disso, os missionários deveriam combater o hábito condenável de ingerir carne humana. Narrando a ida de vários guerreiros em direção a uma aldeia, dispostos a se vingarem de seus inimigos, alguns indígenas traziam enorme quantidade de carne humana. Sua observação seguinte descreveria a cena do preparo do banquete exoantropofágico, reservando lugar especial para o Diabo:

entrando en la 2.^a casa allé una panela a manera de tinaja, en qual tenían carne humana cociendo, y al tiempo que yo llegué echaban braços, pies y cabeças de honbres, que era cosa spantosa de ver. Vi seis o siete viejas que apenas se podían tener en pie dançando por el rededor da panella y atizando la oguera, que parecían demonios en el infierno (CARTAS, I, 1956, p. 182-83).

Ao decidirem desafiar o Demônio, os jesuítas enfrentaram o obstáculo da antropofagia. Considerando que seria muito difícil retirar esse hábito do cotidiano dos *Tupinambá*, os padres passaram a batizar os prisioneiros de guerra antes desses serem mortos por seus adversários. Estando em uma aldeia que reunia uma quantidade enorme de índios em função do andamento do rito antropofágico que lá ocorria, o padre Vicente Rodrigues agira com êxito na tentativa de batizar um prisioneiro prestes a ser executado. Ao notarem o fato ocorrido, os índios teriam se oposto “com gran furia enpeçaron a dar grandes vozes y las viejas los irritavam: ‘No véyes que os dañan la carne?’ Y viniendo com aquella fúria contra los Padres, y ellos com gran seguridad le mostraran charydad y amor” (CARTAS, I, 1956, p. 518).

O batismo alterava o sentido dado ao ritual indígena. A água aspergida sobre o prisioneiro modificava substancialmente aquela relação constituída, não

sendo, pois, aceita a inserção de outro rito (neste caso, cristão) neste evento. Entretanto, o entendimento dos religiosos seria outro. A percepção dos jesuítas indicaria que o sacramento modificaria o gosto da carne a ser consumida. Franco, ao comentar as ações desenvolvidas por Nóbrega na América portuguesa, informa que, para os missionários, o Demônio “metteu na cabeça aos Índios que o baptismo tirava o gosto às carnes” (1988, p. 35).

Os jesuítas, mesmo não concordando, teriam, neste caso, compreendido que, para os *Tupinambá*, a melhor sepultura que poderia ser dada a um índio seria o estômago de seu adversário, fazendo, com efeito, muito mais sentido do que os vermes da terra. Nesse sentido, Agnolin aponta o significado dado a esta prática:

Nesse ponto, é interessante observar que, dentro desse “princípio de reciprocidade”, assume um valor extremamente significativo o fato de o cumprimento, digno e glorioso, da vida de um guerreiro consistir em ser assimilado pelo corpo vivente do inimigo. A própria documentação de viajantes e exploradores europeus dos séculos XVI e XVII evidenciava como o estômago do inimigo representaria o único túmulo digno de um guerreiro tupinambá: sem a morte em mãos de outrem ter-se-ia paralisado o mecanismo interminável da vingança que constituía, aliás, a garantia da reprodução social, determinando a possibilidade do acesso ao *status* de pessoa na cultura tupi (2005, p. 315).

Entre os *Tupinambá*, havia a distinção entre uma morte boa (em guerra) e uma morte ruim (fora de combate). Configurada como destino comum a todos, uma boa morte seria fator fundamental para o estabelecimento da ordem cultural entre os participantes desse grupo. Em oposição a este entendimento, havia a possibilidade de uma morte desonrosa. Nesse sentido, considera-se que existia uma apropriação cultural dos sentidos dados a morte. Este evento se inseria na cosmovisão indígena “em torno da representação do inimigo, dos ritos sacrificais e das práticas alimentares antropofágicas” (AGNOLIN, 2005, p. 316), garantindo, pois, a manutenção da identidade dos índios.

Nesta sociedade, quem se alimentava de carne humana detinha a certeza de, um dia, servir de alimento para seu oponente. Aquele que, aprisionado, cedia seu corpo ao gosto de seu adversário, já havia provado, pelo menos uma única vez, o gosto de ingerir o integrante de outra tribo. Aprisionando e sacrificando seu inimigo, os índios tornar-se-iam *avá* (homens), obtendo novo *status* entre seus pares. Nesse sentido, “os mortais comuns (mortos de morte natural) são ‘verdes’, ‘crianças’, afinal ‘crus’. É necessária a morte (ritual) e o cozimento (sacrificial) para que amadureçam, cresçam e se completem” (AGNOLIN, 2005, p. 317-318).

Nóbrega tratou de narrar minuciosamente à antropofagia ritual demonizada pela ortopraxia jesuítica, destacando os sentidos desta *fiesta* para todos os participantes (aqueles que seriam ingeridos, bem como aqueles que celebravam a ingestão do adversário capturado):

Quando cativan alguno, tráenle con grande fiesta con una soga a la garganta, y danle por muger la hija del principal, o qualquier otra que más le contenta. Y pónenlo a cevar como puerco, hasta que lo han de matar; para lo qual se ayuntan todos los de la comarca a ver la fiesta. Y un día antes que le maten, lávanlo todo, y el día siguiente lo sacan, y pónenlo en un terrero atado por la cintura con una cuerda, y viene uno de ellos muy bien ataviado, e le haze una plática de sus antepassados. Y acabada, el que está para morir, le responde diciendo que de los valientes es no temer la muerte, y que él también matara muchos de los suyos, y que acá quedavan sus parientes, que lo vengarían, y otras cosas semejantes. Y muerto, córtanle luego el dedo pulgar, porque con aquél tirava con las flechas, y lo demas hazen en pedaços, para lo comer assado o cozido (CARTAS, I, 1956, p. 152).⁶

Segundo Fernandes (1970), a ligação estabelecida entre o sacrifício humano e a obtenção de uma boa morte se explica pela função mágico-religiosa

⁶ Uma descrição completa da antropofagia ritual dos *Tupinambá*, fundamentada no estudo de diversas fontes relativas aos séculos XVI e XVII, pode ser observada em Métraux (1979), entre as páginas 115 e 145. Os objetivos de manterem vivos seus prisioneiros e conduzi-los até a tribo, bem como os respectivos desdobramentos até o ato de sua execução (ritos preliminares) e o compartilhamento da carne obtida com sua morte, são amplamente discutidos por este autor em um dos trechos desta obra.

que o rito de eliminação do inimigo detinha quando da destinação de sua morte em consagração ao espírito de um parente recentemente morto. Os sacrifícios descritos pela missão permitiram observarmos o deslocamento dos agentes da perturbação, que impediam a construção de relações normais entre o morto e os demais integrantes de sua tribo. A morte de um integrante do grupo atingia diretamente toda coletividade. Nesse sentido, o sistema de relações sociais da tribo era afetado. O rito funerário baseado no sacrifício e na antropofagia do inimigo tinha por finalidade restaurar a harmonia entre a tribo, excluindo o parente morto do mundo dos vivos, integrando-o ao espaço de seus ancestrais míticos e antepassados.

Considerações finais

Os textos analisados indicam a associação entre a demonização dos ritos relativos à forma de ser *Tupinambá* e a presença dos caraíbas (ou feiticeiros, na concepção jesuítica) nas aldeias. O objetivo deste artigo foi compreender os motivos que conduziram a missão enviada à América portuguesa a construir essa percepção. Nesse sentido, optamos por percorrer um caminho que, a princípio, nos permitisse estabelecer algumas categoriais relativas à ideia de demonização do *Outro*. O Diabo, adversário histórico do cristianismo, havia atravessado mares em direção a outro continente, fixando-se na América. Ao desembarcarem neste espaço, os componentes da missão enfrentariam uma série de dificuldades centradas nos ritos que fundamentavam a vida dos *Tupinambá*, para cumprirem o objetivo da presença jesuítica nestas terras: evangelizar e converter o *Outro*, transformando o diferente em um semelhante, unindo-o, em espírito e carne, ao grêmio da cristandade luso-corporativo quinhentista.

Percebe-se, pois, que, da proposta de união corpórea aqui estabelecida, resulta a junção das ideias de salvação e sujeição. Salvar-se, para integrantes da

missão, significava estar com, viver para e morrer com Cristo. Indo ao encontro do *Outro*, os jesuítas previam a possibilidade de salvarem a *Si Próprios*. Nisso consistia um dos desejos da conversão dos índios. A outra motivação era, de fato, modificá-lo, moldando-o a luz do interior do verbo Divino, expurgando-lhe toda sua exterioridade.

A partir dessa premissa, fez-se a prática cotidiana, ou seja, a ortopraxia jesuítica. Os inicianos compartilhavam uma mesma linguagem. A gramática que compunha essa forma delineadora do Império português e, por conseguinte, da expansão ultramarina exercitada no decorrer do Antigo Regime luso, era dada pela junção dos léxicos relativos à vida religiosa, social e comercial que motivava os lusitanos a se aventurarem além-mar, estabelecendo missões, fundando vilas e criando feitorias ao longo de diversos territórios entre os oceanos Atlântico e Índico. A linguagem praticada era, com efeito, articulada em torno desses sentidos, tornando, pois, possível uma comunicabilidade religiosa-jurídico-mercantil exercitada em todos os espaços luso-cristãos constituídos ao longo do século XVI.

É preciso considerar que essa lógica motivou a missão aqui estabelecida, fundamentando, deste modo, os gestos do agir jesuítico. O índio lido nas cartas, descrito nos diálogos e nas informações, exposto nos e aos catecismos, apresentado nos textos teatrais e traçado pela poesia inaciana, é reflexo de um *Drama da Salvação*, constituído pelo universalismo cristão contrarreformista que atinge a América portuguesa com a Companhia de Jesus. Quer-se, destarte, uma nova configuração para este espaço, moldando-o em conformidade com o ideal de uma *Respublica Christiana*, equilibrando, pois, as três linguagens praticadas no seio do cotidiano colonial luso-brasileiro. Deste modo, somente uma ideia relativa à portabilidade da única verdade (*Veritas*) existente no mundo será tomada como admissível ao redor da missão. Inseridos neste quadro, os padres da Companhia de Jesus operam

a transmissão das linguagens adotadas. São, portanto, os mediadores culturais desse processo.

A mensagem cristã, agora, deve ser universalizada a todos os povos, legitimando, portanto, a missão aqui estabelecida. Na constituição desse processo, os missionários deparar-se-iam com uma deriva: a alma indígena, isto é, os ritos fundamentais do cotidiano *Tupinambá*, âmago coletivo dos habitantes de nosso litoral. Inicialmente incompreendidos, os índios foram descritos a partir do exemplo de um papel em branco, que deveria ser preenchido. Sequencialmente foram comparados à murta, pela necessidade de serem moldados não apenas uma única vez, em função de sua inconstância. Entretanto, as dificuldades enfrentadas pela missão, em especial no que consistia a administração do batismo e a manutenção dos bons costumes luso-cristãos, converteriam a inconstância em um elemento diabólico, reluzindo a ação luciferiana exercida nos trópicos. A seu lado, havia outros elementos diabólicos capazes de confundir os silvícolas que entraram em contato com a Coroa e a Igreja: a ambiguidade, a ilusão e a falsidade. Cooptado pelo Demônio, em especial pela intervenção dos caraíbas nas aldeias, os índios, assim como outros povos não cristãos, confundiam o *miraculum* da salvação com o *mirum* da ilusão.

Sempre disposto a praticar o mal, disperso pela ausência de sabedoria e negação do exercício dos conselhos dados pelos missionários, o índio não se dispunha a se sujeitar ao *Gubernatio* cristão, evitando, igualmente, o compromisso estabelecido pela presença jesuítica na América portuguesa. Surge, portanto, dessa condição, a alteridade inaciana, fixada na consagração da ação catequética dos missionários e de sua respectiva produção escrita e circulação acerca das impressões não mais sobre o *Outro*, mas, sim, sobre *Seu Outro*, traduzido em função da tentativa de eliminar as diferenças culturais identificadas e torná-lo um análogo não mais distante de *Si Próprio*. Frente esse

desafio, encontrar-se-iam os ritos diabólicos supostamente gestados no interior da festa satânica organizada pelas tribos, muitas vezes com a presença dos caraíbas. A nudez, a poligamia, a cauinagem, o nomadismo, a guerra e a antropofagia faziam parte de um novo conjunto sabático redimensionado à realidade luso-americana. A experiência herética do velho mundo ancorar-se-ia em nossa costa, mediada por uma novidade. Na ausência de ídolos identificados, toda extirpação dos maus costumes tribais se daria em conformidade com a necessidade de se vencer o principal adversário dos missionários: o caraíba.

A alteridade construída por estes elementos tornou possível a transferência do inferno para a América, resignificando não somente a residência do Diabo, mas também o principal arquiteto de suas ações. Logo, ao acompanharmos essas modificações, pudemos compreender os motivos que levaram os padres da Companhia de Jesus a fundarem uma missão que elegeria o caraíba e os ritos supostamente articulados em torno de sua presença como diabólicos. A alma do índio, posta em disputa, fora exposta aos efeitos incompreensíveis da catequese, tornando-se, pois, demonizada, à medida que as dificuldades da missão necessitavam ser racionalmente, em conformidade com a verdade universalizante do Império, explicadas aos habitantes da colônia e também aos demais integrantes desse corpo social dispersos pelo mundo afora.

Referências

AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e Selvagens*. A negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séc. XVI – XVII). São Paulo: Humanitas, 2007.

AGNOLIN, Adone. *O Apetite da Antropologia*. O sabor antropofágico do saber antropológico: alteridade e identidade no caso tupinambá. São Paulo: Humanitas, 2005.

ANCHIETA, José de. Auto de São Lourenço [1583]. In: CARDOSO, Armando (org). *Teatro de Anchieta*. São Paulo, Loyola, 1977.

ANCHIETA, José de. *De Gestis Mendi de Saa* [1563]. São Paulo: Loyola, 1986.

ANCHIETA, José de. *Diálogo da fé* [16--]. São Paulo: Loyola, 1988.

ANCHIETA, José de. Informação do Brasil e de suas capitanias [1584]. In: *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1988, p. 309-356.

BÍBLIA SAGRADA. Trad. Centro Bíblico Católico. São Paulo: Edição Claretiana, 1986.

CARDIM, Fernão. *Tratados de terra e gente do Brasil* [16--]. Belo Horizonte: Itatiaia/São Paulo: EDUSP, 1980.

CARTAS dos Primeiros Jesuítas do Brasil. Organização de Serafim Leite S. J. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1956-1958. 3 v.

CARTAS JESUÍTICAS (1549-1594). Belo Horizonte: Itatiaia/São Paulo: Edusp, 1988. 3 v.

CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. Trad. Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente*. 1300-1800. Uma cidade sitiada. Trad. Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

FAUSTO, Carlos. Fragmentos de história e cultura Tupinambá: da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico. In: CUNHA, Manuela Carneiro (Org.) *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 381-396.

FERNANDES, Florestan. *A função social da guerra na sociedade Tupinambá*. 2ª ed. São Paulo: Edusp, 1970.

FERNANDES, Florestan. *Organização social dos Tupinambá*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1963.

FERNANDES, João Azevedo. Sobriedade e embriaguez: a luta dos Soldados de Cristo contra as festas dos tupinambás. *Tempo*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 22, p. 98-121, 2006.

HARTOG, François. *O espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro*. Trad. Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.

KOK, Glória. *Os vivos e os mortos na América portuguesa*. Da antropofagia à água do batismo. Campinas: Ed. Unicamp, 2001.

MÉTRAUX, Alfred. *A religião dos Tupinambás e suas relações com as demais tribos tupi-guarani*. 2ª ed. São Paulo: Nacional/Edusp, 1979.

NÓBREGA, MANOEL. Diálogo sobre a conversão do gentio [1556-57]. In: LEITE, Serafim (org.). *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. V. II. São Paulo: Comissão do quarto centenário da cidade de São Paulo, 1956, p. 317-345.

POMPA, Cristina. Profetas e santidades selvagens. Missionários e caraíbas no Brasil colonial. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 21, n. 40, 2001.

POMPA, Cristina. *Religião como Tradução*: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial. Bauru: Edusc, 2003.

VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios*. Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002, p. 183-264.

