Nas ‘Aldeias da Bahia’: negociação cultural no século XVI *

Eunícia Barros Barcelos Fernandes **

Resumo. A *Narrativa epistolar de uma viagem e missão jesuítica* de Fernão Cardim é fonte para uma reflexão acerca da significativa presença dos índios no processo colonizador, identificando que os aldeamentos jesuíticos foram lugar de troca e negociação cultural, o que resulta num código específico da situação colonial: a *colonialidade*.

Palavras-chave: Aldeamento jesuítico; Negociação cultural; Colonialidade.

‘Within the ‘Villages of Bahia’: cultural negotiations in the 16th Century

Abstract. The *Epistolary Narrative of a voyage and Jesuit mission*, by Fernão Cardim, is a source of information on the relevant presence of Amerindians in the colonization process in Brazil. The Jesuit villages were places of exchange and cultural negotiation, with a consequent specific code of the colonial situation or coloniality.

Keywords: Jesuit villages; Cultural negotiations; Coloniality.

En las “Aldeas de Bahía”: Negociación cultural durante el siglo XVI

Resumen. La *Narrativa epistolar de un viaje y misión jesuítica*, de Fernão Cardim, es fuente de reflexión sobre la significativa presencia de los indios en el proceso colonizador, identificando que las aldeas jesuíticas fueron un lugar de intercambio y negociación cultural, resultando en un código específico de la situación colonial: la *colonialidad*.

Palabras clave: Aldeas jesuíticas; Negociación cultural; Colonialidad.

* Artigo recebido em 04/10/2011. Aprovado em 29/12/2011.

** Professora do Programa de Pós-graduação em História da PUC/RJ, Rio de Janeiro, Brasil. E-mail: euniciab@puc-rio.br

De 1582 a 1585, o jesuíta Cristóvão de Gouveia atuou como padre visitador da Companhia de Jesus na América Portuguesa. Designado pelo Geral Claudio Aquaviva, sua tarefa era a de aconselhar os religiosos, dirimindo suas dúvidas, renovando votos, enfim, garantindo a continuidade da Missão do Brasil diante de possíveis impasses gerados pelo encontro com os ameríndios.

Em sua viagem pela colônia visitando vilas e fazendas, mas, sobretudo, aldeamentos, o jesuíta teve como companheiro o padre Fernão Cardim que se encarregara de registrar a experiência em terras brasílicas. Esse registro, nomeado *Narrativa epistolar de uma viagem e missão jesuítica*¹ se tornou documento para uma reflexão acerca das relações entre colonizadores e colonizados e viabilizou a proposição de que esses agentes produziram, juntos, um novo código cultural dentro da situação colonial, a que denominei de *colonialidade*.² O presente texto focaliza o início das visitas quando, depois de restabelecidos da viagem atlântica, partem da cidade de Salvador para uma visita aos aldeamentos da capitania da Bahia.

Após a renovação dos votos dos sacerdotes do colégio em Salvador, organizou-se uma comitiva composta de índios e padres para ir ao encontro daquelas ‘Aldeias’ criadas por jesuítas.³ Participavam dela não apenas os religiosos recém-chegados da Europa, mas também os *tapyaras*.

¹Todas as aspas duplas utilizadas no texto, salvo indicação contrária, referem-se à *Narrativa*. Cf. (CARDIM, 1980).

²Cf. Fernandes (1995). É necessário indicar que a formulação do termo *colonialidade* antecede à expressão ‘colonialidade do poder’ disseminada por Walter Mignolo (2003), com a qual mantém estreita relação. Deste modo, ainda que a problemática apresentada por Mignolo tenha reconhecimento internacional, a proposição apresentada na dissertação não derivou dela.

³ Considero necessária uma distinção de nomenclatura entre aldeias e aldeamentos, em que as primeiras representam organizações propostas pelos ameríndios e os últimos, organizações constituídas pelos colonizadores – nesse momento da colonização, eminentemente por jesuítas. Entretanto, como os aldeamentos foram nomeados pelos jesuítas como Aldeias, por vezes utilizarei o termo identificando com maiúscula o fato de se referirem àquelas constituídas pelos religiosos. Uma discussão acerca da nomeação está em Luiz Felipe Alencastro (2002).

Cardim escreve um termo indígena. Não é o primeiro, mas o vejo marcando um novo momento no documento. Como a porta de entrada para a alteridade, o uso de *tapyara* define uma divisa: até então a diversidade do clima, da geografia e até mesmo do convívio com os índios era vivida na “cidade d'El Rei”, onde residiam “os Srs. Bispo, governador, ouvidor geral, com outros oficiais e justiça de sua Majestade” (CARDIM, 1980, p. 144), ou seja, onde a diferença poderia ser reduzida pelos reconhecimentos oriundos do esforço colonizador. Entretanto, ainda que fossem espaços construídos pelos jesuítas, os aldeamentos exibiam em seu contingente, casas e cotidiano a intensidade da diferença pela presença indígena: eram lugares onde os recém-chegados passavam a depender dos ‘padres moradores’ – aqueles definidos por Cardim como *tapyaras* - para que os conduzissem e traduzissem. Pode-se pensar que a distância entre a cidade e o aldeamento se equívale na diferença entre jesuítas: os padres já não eram mais iguais, pois a vivência na colônia junto à alteridade indígena os havia distinguido.

É interessante percebermos que o uso de termo por Cardim assume duas referências imediatas. A primeira de instrução a outros jesuítas, pois sua escrita se definia nas regras epistolares que faziam da Companhia de Jesus uma unidade,⁴ e a segunda de imersão naquela experiência, pois redigindo ao fim da jornada e esclarecendo aos companheiros europeus, ele mesmo já se transformara em *tapyara*. Genericamente, a experiência na colônia diferenciava os jesuítas e, especificamente, ela já atingira Cardim.

Eram 40 homens a percorrer as sete léguas que separavam a cidade da Bahia - Salvador - da Aldeia Espírito Santo. Os padres recém-chegados atravessavam a cavalo matas e rios, enquanto os padres moradores iam a pé,

⁴ Ratifico a importância da epistolografia jesuítica como estratégia axial na formação dos jesuítas e em seu sentido de organicidade interna. Para o tema ver Alcir Pécora (1999).

como os índios. Somente Cristóvão de Gouveia viajava acomodado numa rede carregada alternadamente por pares de indígenas.

Mundo de “rios caudais e frescos bosques de altíssimos arvoredos” (CARDIM, 1980, p. 145): a natureza pródiga imprimia sensações e a de abundância era a mais forte. Descrever o ambiente exigia que as palavras multiplicassem sua força e os adjetivos se avolumavam: “muitos”, “caudais”, “altíssimos”, “cheios”. O deslumbramento que deriva dessa indicação de riqueza se constitui, porém, além daquilo que se vê: é preciso considerar as palavras de Cardim também como metáforas para a potencialidade do trabalho missionário. A ideia de natureza, aqui, estrategicamente também envolve os homens - a chegada ao aldeamento diz de *índios* e bosques -, pois ao considerarem a natureza como algo bruto que será lapidado, os religiosos acabam por estabelecer um patamar para sua ação, cabendo aos cristãos o dever de cristianizar os homens que não teriam sido iluminados pela luz do saber. Constrói-se, assim, o lugar do jesuíta nesse Novo Mundo.

“Escondidos em um fresco bosque”, ou seja, misturados à natureza, meninos índios “cantavam várias cantigas devotas” (CARDIM, 1980, p. 145). O empenho transformador dos religiosos já começara. Em meio ao estranhamento, algo reconhecível aos olhos, ou melhor, aos ouvidos de quem chegava. Poder-se-ia dizer que conquistavam vitórias. Mas seria simplesmente isso?

Em meio às cantigas devotas os *cunumis* - outro termo indígena registrado por Cardim - levantavam flechas e davam urros guerreiros, recobertos com pintura corporal. Alfred Métraux já mencionara a saudação agressiva citando outro texto do próprio Cardim e fazendo uma analogia a outros modelos de recepção indígena (MÉTRAUX, 1950, p. 308). Se a prática nativa não é esquecida e se mistura à prática católica, pergunto-me de que

maneira elas se ordenam. Será que o sentido de cristianização estava se efetuando de acordo com a expectativa dos religiosos?

São os meninos que fazem a saudação. Segundo relatos coligidos por Métraux, entre os Tupinambás, as mulheres permaneciam afastadas de determinados festejos, mas os meninos participavam desde bem pequenos. Posso supor, então, que os padrões nativos continuavam a reger atitudes.

E o que dizer do cantar? Prática articulada a louvores tanto entre jesuítas como entre indígenas, poderia ser facilmente interpretada como conquista catequética pelos religiosos, entretanto, resta a pergunta: tais cantos ocupam o mesmo lugar social e a mesma função para os dois grupos? Louvar pássaros, façanhas e mortos dentro do universo indígena seria o mesmo que louvar a Deus, nos parâmetros católicos? Só o fato de lembrarmos que a cultura indígena é eminentemente oral e a europeia processa seu centramento na palavra escrita⁵ já relativiza os estatutos de tal prática, pois, enquanto para os últimos basta recorrer a uma pauta com letra e melodia, para os primeiros a capacidade de compor e guardar as canções reveste os indivíduos de particularidades, distinguindo-os socialmente. A diferença entre os critérios de valor pode ser presumida quando sabemos, por exemplo, que os bons tocadores indígenas poderiam gozar de privilégios quando aprisionados por inimigos, às vezes escapando até a morte.

A percepção da diferença, porém, sucumbia à interpretação que se almejava: mesmo em “terras estranhas”, “debaixo de tais bosques”, “tudo causava devoção”. É conveniente adequar o canto a um sinal do caminho missionário. As adequações na compreensão não se esgotam: “nem faltou um *anhangá*, diabo, que saiu do mato (...). A esta figura fazem os índios muita festa por causa da sua formosura, gatimanhos e trejeitos que faz: em todas as suas

⁵ Observo aqui uma ênfase cultural, respeitando a força da oralidade na Europa do século XVI. Cf. (LIENHARD, 1993).

festas metem algum diabo, para ser delas bem celebrada” (CARDIM, 1980, p. 145).

Fazendo uso novamente da palavra tupi, Cardim se apressa em designar o diabo. Mas *anbangá* é diabo? Num trabalho de 1956, o Padre A. Lemos Barbosa afirma que na maioria dos casos “traduziam-se novos conceitos por palavras tupis, que tivessem com eles alguma semelhança, embora vaga. Estendia-se-lhe apenas a significação” (LEMOS BARBOSA, 1957). Os jesuítas precisavam agir, e em nome dessa ação, classificavam, ou seja, se apropriavam de dados que seriam decodificados e organizados segundo referenciais de sua própria cultura. Desta maneira, como atesta Métraux, um simples espírito da mata poderia ser promovido, pelos missionários, à dignidade de diabo.

Tal simplificação gera uma correspondência negligente ao universo indígena e acaba construindo marcos outros. Vejamos. Justificava-se a festa feita ao espírito por sua “formosura, gatimanhos e trejeitos”, dando uma alusão de graça e positividade que contradiz o horror que os índios demonstravam diante de *anbangá*. Nesse caso, talvez fosse mais adequado interpretar a festa aos gênios da mata celebrada pelos índios como *potlatch* (MAUSS, 1974, p. 64-65), onde eles esperariam ‘comprar’ a paz.⁶ Tal compreensão permite, por exemplo, justificar a constância da presença diabólica nas festas assinalada por Cardim, pois haveria uma necessária contraprestação.

Porém, adequada ou não a teoria do *potlatch*, desdobra-se do fato a construção de referentes diversos entre índios e jesuítas. É interessante pensar nas derivações dessa diversidade, pois tais referentes se tornam suporte para futuras compreensões, conduzindo a progressivos equívocos culturais. Por mais paradoxal que pareça, tais equívocos – indícios de distâncias - indicam uma

⁶ “A cólera dos espíritos podia ser refreada pelas oferendas, visto como, às vezes, o diabo “os mata nos matos a pancadas, ou nos rios e, porque não lhes faça mal, em alguns lugares medonhos e infamados, quando passam por eles, lhe deixam alguma flecha ou penas ou outra coisa como por oferta” (MÉTRAUX, 1950, p.139).

circunstância de aproximação gradativa entre tais homens, pois juntos eles experimentavam um mesmo caldo de recriações mútuas. Acredito que justamente *as experiências conjuntas da diferença estabeleciam, na sua combinação, a formação de um discurso colonial, onde os parâmetros originais são alterados, re-allocados, fundindo-se num novo arranjo*. A identificação anterior do uso por Cardim do termo *tapýara* talvez sirva de exemplo dessa leitura que não resgata, reinventa.

A festa, entretanto, mal começara. O burburinho dos meninos introduzia o cerimonial onde os *morubixabas* - principais - se dirigiram aos recém-chegados para prestarem-lhes sua homenagem. Os índios fazem sua saudação, o *ereiupe*, e beijam as mãos dos padres, recebendo a bênção. Signos desse discurso novo que se forma. As práticas anteriores - *ereiupe* no caso indígena, beija-mão no caso europeu - somam-se às novas e, mesmo que não fossem correspondentes, *acabam determinando um novo texto significativo sobre o qual os atores representam*.

As mulheres, responsáveis pela saudação lacrimosa, se manifestam imediatamente após. Seu *ereiupe* é dizer em português “*louvado seja Jesus Cristo*”, com as mãos levantadas aos céus. Simetricamente à participação exclusiva dos meninos no primeiro momento, sugerindo a manutenção do padrão nativo, creio poder interpretar o mesmo, ainda que o gesto feminino fosse acrescentado do gesto jesuítico. O próprio Cardim descreve a saudação lacrimosa, ou seja, em seu contato não houve abandono do hábito anterior.

A comoção envolve toda a aldeia que acompanha os visitantes em procissão até a igreja onde será feita oração. Em seguida o padre solicita que seja feita uma pregação – “uma fala” - em tupi. As concessões e acréscimos são recíprocos.

Com a noite sobrevém o ‘dever de palavra’ do chefe:⁷

⁷ As lideranças indígenas, chefes e pajés assumem o compromisso de expressar o desejo e a ordem comuns, ou seja, assumem um ‘dever de palavra’. Cf. (CLASTRES, 1978. p. 106).

aquela noite os índios principais, grandes línguas, pregavam da vida do padre a seu modo, que é da maneira seguinte: começavam pregar de madrugada deitado na rede por espaço de meia hora, depois se levantam, e correm toda a aldeia pé ante pé muito devagar, e o pregar também é pausado, freimático, e vagaroso, repetem muitas vezes as palavras por gravidade, contam nestas pregações todos os trabalhos, tempestades, perigos de morte que o padre padeceria, vindo de tão longe para os visitar, e consolar, e juntamente os incitam a louvar a Deus pela mercê recebida, e que tragam seus presentes ao padre, em agradecimento.

Não se pode esquecer que se está num aldeamento, num lugar instituído pelos jesuítas. Ao recordarmos que os religiosos impõem uma rotina própria e que são os mentores da festa, melhor dimensionamos a força da manutenção de tal prática. O *modus vivendi* e a hierarquia nativa são mantidos.

São os principais que, identificados como “grandes línguas”, comandam agora a recepção. “Falar é para o chefe uma obrigação imperativa, a tribo quer ouvi-lo: um chefe silencioso não é mais um chefe” (CLASTRES, 1978, p. 107). Os índios subvertem o agrupamento colonizador, o lugar e a situação do aldeamento e reinventam-se como índios.⁸

Essa reinvenção é mais contundente do que os jesuítas podem supor. Como parte da comemoração que revela conquistas de almas, os religiosos poderiam imaginar uma aliança onde, “a seu modo”, aqueles homens compartilhavam. Mas...

O que diz o chefe? O que é uma palavra de chefe? É, antes de mais nada, um ato ritualizado. Quase sempre o líder se dirige ao grupo quotidianamente, ao amanhecer ou ao crepúsculo. Deitado em sua rede ou sentado perto do fogo, ele pronuncia com voz forte o discurso esperado. E sua voz, certamente, tem necessidade de potência, para chegar a ser ouvida. Nenhum

⁸ A ideia de reinvenção aqui não equivale à etnogênese como apresentada por João Pacheco de Oliveira, mas ao ‘consumo astucioso’ de que fala Michel de Certeau, onde ‘a força da diferença’ se mantém no contato com alteridades. É afirmação da liberdade de apropriação por parte dos índios. Cf. João Pacheco Oliveira (2004) e Michel de Certeau (1994).

recolhimento, com efeito, quando fala o chefe; não há silêncio, cada qual tranqüilamente continua, como se nada houvesse, a tratar de suas ocupações. *A palavra do chefe não é dita para ser escutada(...).*

E num sentido, elas (as pessoas) não perdem, por assim dizer, nada. Por quê? Porque, literalmente, o chefe não diz, muito propriamente nada. Seu discurso consiste, ao essencial, em uma celebração, muitas vezes repetida, das normas da vida tradicional (CLASTRES, 1978, p. 108).

A prática, mais do que representar alianças, significaria um profundo retornar a si mesmo. O gesto do chefe é, sobretudo, *ritual*. Seu discurso na verdade não é seu, mas da tribo e sintetiza: todas as coisas permanecem em seu lugar. Talvez sobressaísse aos europeus que o tema de pregação era a vida do padre e, como tal, a saudação caberia numa ordem panegírica de 'vida dos santos', na busca da exemplaridade a eles tão cara. Mas, provável é que, para os índios, o tema fosse secundário, sendo assim, onde os jesuítas imaginam vitória, imagino embate cultural através da religião.

Confronto. A procissão, a oração na igreja, o canto do *Te Deum* de um lado, a fala dos *morubixabas* de outro. Duas cerimônias que afirmam distintas identidades. O *locus* desse conflito espelha já quem possui a dominância: o aldeamento é um espaço construído pelo europeu, espaço de concessão, mas que se enquadra na pedagogia jesuítica de ceder para centrar. Mas aquele para quem foi construído o aldeamento aproveita os rasgos de quem concede e reapropria-se do *locus*. Desse jogo de poderes é que se vai formando a dimensão cultural da colônia.

Após a fala dos principais, os índios se aproximaram de Cristóvão de Gouvea com seus presentes, que foram retribuídos. Trocam-se beijos e raízes da terra por fitas e *Agnus Dei*. "... mas o com que mais folgavam era com uma vez de *caqui-été*, vinho de Portugal" (CARDIM, 1980, p. 146). As trocas entre índios e jesuítas, onde todos descobrem cores, formas e sabores e os incluem

em seus respectivos universos culturais, podem evidenciar o novo texto que se constrói, porém as preferências parecem indicar a persistência de códigos anteriores. Refiro-me aqui ao fato do beber ser significativo e ritualizado para os índios (cfe. FERNANDES, 2004).

Os europeus, ao descreverem as beberragens nativas, demonstraram ter percebido uma diferença entre as duas culturas no valor atribuído às bebidas alcoólicas e souberam manipulá-la a seu favor, fazendo uso do “pagamento de serviços” aos índios com vinho, como cita o próprio Cardim. Mas perceber a diferença não evitou a desqualificação, pois afirmavam que o uso feito pelos índios era desmedido, fechando os olhos para sua dimensão ritualística. Já os índios incluíram vinhos em suas comemorações que desconheciam o preparo, podendo questionar a mística dos mesmos, mas os aceitaram e os consumiram “a seu modo”.

No dia seguinte, finda a recepção, os visitantes executam seu trabalho nutrindo padres e irmãos com sua crença: renovam os votos, fazem confissões, oficiam missa. Os limites são remarcados. Ao repetirem o ritual da fala *morubixaba*, os índios alimentavam-se de seus referenciais, inacessíveis aos jesuítas, agora eram os jesuítas que se voltavam para suas origens, como um recolhimento. Desse recolhimento a expansão vem, senão maior, mais forte. Pulso da colonização. Os visitantes podem seguir viagem.

A comitiva de Cristóvão de Gouveia encaminha-se para a Aldeia de São João, algumas léguas dali, mas Cardim não menciona se o grupo permanece na sua composição primeira e não detalha a visita, dizendo apenas de “semelhantes recebimentos e festas”. Divaga, porém, sobre o caminho e os costumes.

A natureza se insinua e ganha destaque: arvoredos e pássaros são citados por sua beleza e comparados ao mundo português. Movimento interno: deixar-se invadir pelo específico e diferente, mas disciplinar-se e ordenar o conhecimento do novo a partir do Velho Mundo. “O tempo produtivo é

recosturado, o engendramento da história continua, após o corte provocado pelos sobressaltos do coração que reconduz por aí ao instante em que, 'inteiramente encantado', tomado pela voz do outro o observador se esqueceu de si mesmo" (CERTEAU, 1982, p. 215).

Mas esses lapsos de si - a invasão da alteridade - não se apagam no processo de retorno ao mesmo. Cria-se algo novo, um texto que é trabalho de costura, que permite uma positivação do outro: os índios carregam a pé o padre *mais rapidamente* que os cavalos europeus; entre eles *não há disputas* pelo tempo, pela qualidade de chegar em primeiro lugar e a todos que chegam *recebem muito bem*, oferecendo comida farta e abrigo. O abrigo revela não apenas o caráter do índio - imaginado pelo jesuíta -, mas a troca material, a experiência que identifica a vida na colônia e afasta os europeus do mundo metropolitano: "Nem faltavam camas, porque as redes, que servem de cama, levamos sempre conosco..." (CARDIM, 1980, p.146).

Volta-se ao Velho Mundo: "...e este *é cá* o modo de peregrinar..." (grifo meu); mas cria-se a aproximação a partir da diferença: "...mas Nosso Senhor a todos sustenta nestes desertos com abundância.". O Novo Mundo também pertence a Deus e por Ele é contemplado: os desertos - onde se deve erigir a missão - são abundantes - têm a bênção divina.

Após três meses fazendo visita aos aldeamentos preparam-se para seguir para Pernambuco junto com o provincial, José de Anchieta, mas a tentativa é vã em função dos ventos. Ficam em Porto Seguro e visitam a próxima Aldeia de São Matheus. A recepção dos índios repete gestos de outros aldeamentos - meninos adornados dançando. A repetição silencia Cardim nos detalhes, detendo-se num milagre⁹ encontrado no caminho: debaixo do altar de

⁹ Acontecimento extraordinário, realizado por Deus, com a intenção de despertar a atenção do homem sobre a ordem sobrenatural da salvação. Sinal decifrável apenas pelos que possuem os "olhos da fé", o milagre tem como fim demonstrar ao homem que Deus deseja salvá-lo. Um milagre aqui reforça a missão e indica que aqueles homens de natureza tão diversos também pertencem a Deus.

uma igreja de Nossa Senhora da Ajuda brotava uma fonte com poderes. Os desertos faziam parte realmente do alcance divino. Alcance que é reforçado em cada vila e cidade por onde passa o visitador e sua comitiva: “houve muitas confissões e comunhões, com extraordinária consolação do povo por haver dias que não ouviam missa”. A abrangência divina é abrangência colonizadora: a consolação advém do referencial europeu.

Cardim descreve Porto Seguro e a vila de Santa Cruz e nos informa da partida para Salvador, onde passariam o Natal. A “boa e devota música” natalina foi alegrada por um berimbau, que um dos irmãos havia aprendido a tocar. A presença do instrumento na celebração europeia e o aprendizado do irmão inaciano revelam trocas materiais e referenciais que forjam a circunstância cultural da colonização.¹⁰ Trocas que se exibem nas novas visitas que Cristóvão de Gouveia decidiu fazer às Aldeias da Bahia durante os primeiros meses de 1584.

Foram recebidos pelos missionários responsáveis pela Aldeia Espírito Santo ainda fora dela, próximo a uma fonte. Junto com eles um grupo de índios representa um diálogo pastoril em “língua brasílica, portuguesa e castelhana” (CARDIM, 1980, p.150). Cardim diz que os índios “têm muita graça em falar línguas peregrinas”, mas não deixa pistas do porquê de sua impressão. Seria um riso dos índios? Seria a postura deles diante da representação que foram levados a fazer? Jamais saberemos, mas sugiro que pensemos sobre o distanciamento entre a cena e os sentidos indígenas, onde as línguas estrangeiras aludem a uma fonética diversa assim como a um distinto universo de significação.

Os índios teatralizavam um referencial reconhecível pelo visitador e sua comitiva religiosa e esse gesto se transformavam em ícone da conquista sobre aquelas almas que se comportavam nos padrões desejados. Mas o que os

¹⁰ O berimbau é instrumento africano, mas aqui serve como dimensionamento do fluxo de troca entre as culturas, além de ser um marco efetivo da colonialidade, visto que esta não se restringe às relações entre jesuítas e indígenas.

índios compreendiam de sua própria representação? Que sentido eles atribuíam às palavras e à coreografia? Seria uma mera repetição destituída de significado resultando, por isso mesmo, em *graça*? A encenação – devota, para alguns - poderia não passar de uma brincadeira de sons e gestos...

Ao final da recepção o padre visitador abençoa a todos. Dádiva que simboliza a troca divina, a bênção tem um lugar específico nos códigos jesuíticos. Mas e para os índios? O que levaria Cardim a afirmar a grande estima que os índios possuíam por uma bênção do *abará-guaçu*? Cardim nos diz que seria por acreditarem “que ficam santificados”. Mas o que seria essa santificação para eles? Seria como o sopro de um pajé ou como a consagração de um novíço? É preciso exibir que o gesto se abre a diferentes significados. Qual código fornece ao índio a positividade demonstrada diante da bênção? A dominação se faz, mas o outro não se apaga. De acordo com a questão que se postula, ao contrário, ele se desnuda. Estamos diante da construção da *colonialidade*.

Dia de Reis. Renovam-se votos entre religiosos, fomentam-se proximidades entre os diferentes: numa mesma missa celebram batismos, casamentos e comunhões. Contabiliza-se o empenho: comungam 180 índios, dentre os quais 24 pela primeira vez. Destacados por seu ornamento de flores na cabeça, os índios recebem *Agnus Dei*. Um desses 24 é um ‘principal’ nomeado Mem de Sá. Cardim anota sua imensa alegria em ter comungado, guardando por todo o dia as flores na cabeça e dizendo que as guardaria até morrer “para se lembrar da mercê que Nosso Senhor lhe fizera em chegar a poder comungar” (CARDIM, 1980, p. 152). A capela de flores tornava-se, desta maneira, objeto mnemônico. Mas memória de quê? A especialidade do momento marcou o indivíduo, mas a singularidade do fato é irrecuperável. Mem de Sá levou consigo sua experiência. Mas não deixo de indagar: o que era, para ele, comungar?

Não posso satisfazer minha dúvida, mas posso afirmar que a comunhão tornou-se um marco para os indígenas. Cabe dizer, porém, que os dados que Cardim nos apresenta fazem sugerir que os códigos que valoraram a comunhão não se sedimentavam exclusivamente no mundo católico. Primeiro, por registrar que os preparativos para a cerimônia compõem-se de uma penitência anterior à confissão, diferindo da prática europeia. Em segundo, pelo teor da penitência: homens se autoflagelam e mulheres jejuam e choram, numa distinção de gênero que acompanha os modelos de ritos de passagem dos Tupinambás: homens suportam a dor, mulheres, a fome e a sede. Podemos dizer que há, no caso, uma “convergência de horizontes simbólicos resultante das relações históricas entre índios e missionários” (MONTERO, 2006, p. 15).

Para Cardim, a confissão de índios é algo consolador:¹¹ “são candidíssimos, e vivem com muito menos pecados que os portugueses”. É interessante, porém, a combinação que faz entre a plena disposição penitente dos índios – como assinalado acima – e a argumentação de que ele deveria imputar-lhes penas leves “porque não são capazes de mais...”. Como articular a fraqueza e incapacidade com a disposição apresentada anteriormente? Cardim não indica a escala de mensuração para sua afirmação, mas proponho que sua dedução adviesse de uma decalagem cultural: a informação nova das práticas católicas seria articulada pelos índios a partir de antigas práticas nativas, fazendo com que os limites das ações indígenas não fossem coincidentes ao esperado pelo religioso. O

¹¹ Charlotte de Castelneau-L'Estoile nomeou um conjunto de textos da literatura jesuítica como “narrativas de consolação”, em que a consolação corresponderia à manifestação de alegria por se assistir à efetivação da vontade de Deus. Ela interpreta que as informações construídas em tais textos – especialmente nas cartas - não se sedimentam exclusivamente numa verdade de fatos, mas também numa verdade mística. Castelneau-L'Estoile nomeia os jesuítas de “trabalhadores de uma vinha estéril”, destacando a percepção construída entre os agentes acerca de sua atuação: o trabalho da conversão entre nativos do Brasil conquista especial valor na dificuldade que apresenta e, como corolário, a consolação se realiza em mesma medida. Cf. (CASTELNEAU-L'ESTOILE (2000).

próprio Cardim perceberia uma distância entre a prática catequética e os resultados alcançados, conferindo, então, a *fraqueza* aos índios. Talvez não importasse para Cardim investigar essa fraqueza, mas é fato que essa noção construída comparativamente ao europeu vai se difundir e justificar as relações interpessoais.

"XÊ RAIR TUPÃ TOÇÔ DE HIRUNAMO - *filho, Deus vá contigo*".

Assim, Cardim terminava suas confissões, realizadas por meio de um intérprete. Mas se considerarmos que o meio também é mensagem, o que esperar de um conteúdo colonizador mediado pela língua nativa? Se as revelações da confissão passavam pela ambiguidade da tradução, seriam os índios tão fracos assim? Desses encontros e desencontros é que vejo a tessitura cultural da colônia.

"Acabada a festa espiritual lhes mandou fazer o padre visitador outra corporal, dando-lhes um jantar a todos os da aldeia, debaixo de uma grande ramada" (CARDIM, 1980, p. 151). A bagagem europeia revela-se: o baixo corporal separado do ascetismo espiritual. Seria estranho que, diante de tal secção, beveragens e comilanças não fossem vistas como desmedida nativa, como desqualificação.

No texto, a abertura ao jantar serve para indicar referências de gênero, como mulheres comendo separadas dos homens, mas, sobretudo, serve para indicar a materialidade mundana: sendo momento de festa, todos ficavam envoltos a muitos jogos e danças. A coreografia e a marcação rítmica são descritas por Cardim, que insere a sinestesia evidenciando a força que emanam: "calcamos o chão de maneira que fazem tremer a terra". Continua, "andam tão inflamados em braveza, e mostram tanta ferocidade, que é coisa medonha e espantosa" (CARDIM, 1980, p. 151-152). Talvez cantos e danças tenham feito não só a terra tremer, irradiando sua força nos medos do jesuíta. A tensão é quebrada no texto. A subversão do assustador

se faz na inserção de mulheres e meninos no conjunto: seus trejeitos tornaram tudo ridículo e o riso inverteu o medo.¹²

Os cantos lhe eram incompreensíveis, mas foi informado de que falavam das façanhas e mortes realizadas pelos antepassados, enquanto assistia a gestos que estimulavam a controvérsia, como amarrarem-se uns aos outros “... e tudo isso fazem para se embravecer”.

Segundo Manuela Carneiro da Cunha e Eduardo Viveiros de Castro (1986), os Tupinambá celebravam a morte e estimulavam sua raiva e desejo de vingança como forma de perpetuação, pois a necessidade de vingar uma morte é que garantiria o futuro. A antropofagia estaria articulada à temporalidade. Desconhecendo a língua e dependendo de terceiros para saber o que os índios diziam, Cardim pode não ter alcançado a referência antropofágica, ou ela poderia estar velada pelos próprios índios cristianizados - o que seria uma efetiva vitória colonizadora. O que não se pode negar é que essa celebração diz muito mais da cultura indígena do que de um festejo por batismos, casamentos e primeiras-comunhões. O que Cardim parece ter pressentido, pois pela primeira vez faz uma comparação animalesca com os gentios: “Enfim por milagre tenho a domar gente tão fera: mas tudo pode um zeloso e humilde, cheio de amor de Deus e das almas, etc.”.

Detendo-se mais tempo em cada aldeia, Cardim sente-se estimulado a descrever com minúcias *como vivem* os índios. Escreve: “moravam os índios antes de sua conversão, em aldeias, em umas *ocas*.” (CARDIM, 1980, p. 152).

Logo de início pode-se observar a consciência da construção de uma dominação: “antes de sua conversão” torna-se um dado a ser especificado.

¹² Quanto à materialidade mundana e às tensões entre as práticas nativas e as expectativas catequéticas, Michel de Certeau (1982) já mencionara as particularidades do corpo e dos sons incompreensíveis, mas, em trabalho recente, Thiago de Abreu e Lima Florêncio afirma uma representação ambígua e diferenciada do corpo ameríndio no universo da salvação de Manuel da Nóbrega e Jean de Léry. Florêncio (2007) identifica uma polarização entre a escrita desses autores e a nudez ameríndia, que teria servido como contraponto para a edificação das narrativas exemplares da salvação dos religiosos.

Podemos ver essa especificação como a construção de uma temporalidade jesuítica na experiência colonial, instaurada a partir dos conceitos de *antes* e *depois*.¹³ É importante dizer que essa noção temporal é eminentemente pragmática, tanto pelos princípios missionários, como por ser resultado de uma experiência, de uma troca.

Continuemos na descrição das *ocas*:

ou casas muito compridas, de duzentos, trezentos, ou quatrocentos palmos, e cinqüenta em largo, pouco mais ou menos fundadas sobre grandes esteios de madeiras, com as paredes de palha ou de taipa de mão, cobertas de *pindoba*, que é certo gênero de palma que veda bem água, e dura três ou quatro anos. Cada casa destas tem dois ou três buracos sem portas nem fecho: dentro delas vivem logo cento ou duzentas pessoas, cada casal em seu rancho, sem repartimento nenhum, e moram duma parte e de outra, ficando grande largura pelo meio, e todos ficam como em comunidade, e entrando na casa se vê quanto nela está, porque estão todos à vista uns dos outros, sem repartimento nem divisão. E como a gente é muita, costumam ter fogo de dia e de noite, verão e inverno, porque o fogo é sua roupa, e eles são muito coitados sem fogo (CARDIM, 1980, p. 152).

As características que saltam aos olhos do observador e merecem ser mencionadas para aqueles que estão além-mar são basicamente quatro, e mantêm entre si um elo que sedimenta uma imagem. Vejamos: (a) não possuem porta nem fecho; (b) não possuem repartimento ou divisão; (c) todos estão à vista uns dos outros; (d) há um fogo permanente.

O discurso apresenta um tom de absurdo. Se mantivermos em mente a ideia de *ordem* que a Companhia simboliza - tanto pela formação militar de

¹³ Definida pela missão, os jesuítas se veem no dever de uma intervenção na vida social, transformando uma dada realidade. Essa transformação inclui um sentido de *antes* e *depois* na temporalidade. Tal percepção temporal adequa-se ao propósito colonizador, já que ele projeta uma transformação social e, neste caso específico, se faz também por meio da missão. Em outras palavras, o eixo *antes* e *depois* entrelaça Igreja e Estado quando da ação expansionista e conquistadora do Novo Mundo.

Inácio de Loyola como por representar o divino -, podemos imaginar a estupefação diante da confusão de pessoas e ações convivendo num único espaço. A dinamicidade do ambiente pode ser entendida como *desordem*. A polaridade oriunda do desnível - decalagem - cultural conduz ao parâmetro: o céu observa o inferno.

Parece a casa um inferno ou labirinto, uns cantam, outros choram outros comem, outros fazem farinha e vinhos, etc. e toda a casa arde em fogos; porém é tanta conformidade entre eles, que em todo o ano não há uma peleja, e com não terem nada fechado não há furtos: se fora qualquer outra nação, não poderiam viver da maneira que vivem sem muitos queixumes, desgostos, e ainda mortes, o que se não acha entre eles (CARDIM, 1980, p. 152).

Cantam, choram, comem. O corpo realiza-se. O baixo material transborda enquanto toda a casa arde em fogos. O avesso da alma, o avesso dos céus, mas o inusitado acontece: não há roubo, peleja, desgosto ou morte.

Não podemos saber o que se passava na mente de Cardim, mas registrar o inusitado pode ser uma pista de que a alteridade o havia levado a rever-se. A visão não está vedada, o saber não está compartimentado, inexistem um dos fios que tecem o poder e as hierarquias na cultura europeia e, ainda assim, os homens agem dentro de uma conduta valorizada pela cristandade. Mas quantos de seu mundo - de onde vinham as regras e normas - não fugiam a tal conduta?

“Este costume das casas guardam também agora depois de cristãos”. Se a temporalidade impressa pelos jesuítas se faz de um *antes* e *depois* da conversão, o que dizer da persistência do costume? Será que cristianizado, o índio não vê a identidade de sua casa, melhor, de seu lar, com o inferno? Os referenciais de ordem, de controle do corpo, de distinção de espaços e pessoas não foram introjetados? Qual a medida da conversão?

Mantêm o costume das casas e em cada uma há um 'principal'. No aldeamento criado pelos jesuítas, os índios também mantêm a lealdade a laços anteriores. Quadros referenciais persistem.

Como mencionei, o 'principal' entre os índios possui um dever de palavra. Esse dever continua a ser exercido e é detalhado por Cardim: "... começa de madrugada, deitado na rede por espaço de meia hora, em amanhecendo se levanta, e corre toda a aldeia continuando sua pregação, a qual faz em voz alta, muito pausada, repetindo muitas vezes as palavras" (CARDIM, 1980, p. 152).

Esse detalhamento é precioso por não somente afirmar a presença da cultura indígena, mas confirmar a negociação cultural que sustento. Porém é evidente a diferença do poder de barganha. Cardim não esquece quem é e ao que veio. Observa e repassa a estima que é concedida a esse 'principal', notadamente por sua fala: "E sua mão tem a morte e a vida, e os levará por onde quiser sem contradição".

Não há como medir o quanto havia de intencionalidade ou de impotência frente ao fato da figura do 'principal' permanecer, mas fica transparente que, se os jesuítas trabalhassem especialmente sobre ele, a concessão da manutenção dos laços seria estrategicamente profícua. Assim, vemos o consciente reforço da distinção de tais homens: "depois de cristão se dão estas varas aos principais, para os honrar e se parecerem com os brancos", bem como a construção de novos signos de poder reconhecíveis pelas duas culturas, mesmo que não fossem equivalentes.

Tantas vezes observar a saudação lacrimosa fez com que Cardim escrevesse mais sobre ela. Ele especifica diferenças entre gênero - se é homem deita-se na rede, se é mulher chora com outras que recebem o visitante - observa o valor do gesto - não apenas lágrimas e lamúrias, mas a necessidade do toque no corpo do recém-chegado - e tenta traduzir signos do sucesso

missionário informando que entre as lóstimas mencionadas quando chegava a comitiva do padre visitador havia a da tristeza dos parentes e antepassados não terem ouvido a doutrina. Todo o detalhamento, entretanto, é vão para suprimir o hiato entre as culturas. Destaco a expressão “Neste tempo do triste ou alegre recebimento”. É reveladora a incompreensão. Ele não se sente capaz de afirmar a dimensão do gesto, do rito, ainda que recolhesse os dados que o construíam.

Quando Cardim descreve as ocas impregna seu discurso de julgamentos. Ao apontar a inexistência de portas e fechos é porque esperava por eles. A inexistência é, então, representação de uma negatividade, uma inferioridade.¹⁴ Quando descreve a saudação lacrimosa não se envolve em idêntica avaliação, ao contrário, tenta impor uma distância de si mesmo e diante de uma possibilidade de interpretação, renuncia ao julgamento: “triste ou alegre”.

As pistas que exibem a alteridade contundente não param. Cardim observa que “para os mortos têm outro choro e tom particular, os quais choram dias e noites inteiras com abundância de lágrimas” (CARDIM, 1980, p. 153). Registra diferenças, atestando uma particular atenção e a possível lembrança dos padrões europeus - quando *nós* choramos? Mas a incompreensão do choro permanece. O que marca a singularidade das lágrimas é o tempo: “dias e noites inteiras”, enquanto que na saudação lacrimosa: “Acabada a festa e recebimentos limpam as lágrimas com as mãos e cabelos, ficando tão alegres e serenas como que se nunca choraram”. (CARDIM, 1980, p. 153). Cabe-nos a pergunta: o que determina o fim do recebimento e o fim do luto? O que pensar da expressão “como que se nunca choraram”? De onde surge a suspensão do choro?

¹⁴ “O ‘desconhecimento’ é sinônimo de animalidade na medida em que não consegue estabelecer fronteiras internas às tribos, e fronteiras entre as tribos e a natureza” (NEVES, 1978, p.56). Sobre a desqualificação da alteridade, ver Hartog (1999).

Cardim sabe de uma incomunicabilidade. E posso compreendê-la como uma força nativa, como evidência de uma resistência à situação de domínio colonizador, irmanando-me a outros historiadores. Mas desejo mais do que um reconhecimento de resistência identificado no outro ritmo de tempo, desejo argumentar em prol de uma troca cultural. Não sabemos quantas vezes e em que circunstâncias Cardim pode ter sido colocado diante da certeza da existência de um *outro* tempo, mas a expressão que ele nos deixou dessa experiência garante-nos que ela foi indelével e, nas lástimas, os índios inserem a existência dos jesuítas e sua doutrina. Compreendo, assim, que a expressão cultural da colônia advém desse emaranhado.

Além da saudação lacrimosa, Cardim desenvolve também reflexões sobre as crianças. Interpreto tal interesse na medida missionária, lembrando que o documento é uma carta com destinatário específico: os religiosos do outro lado do Atlântico precisavam conhecer o público da catequese.

O amor devotado às crianças é medido por uma avaliação dos procedimentos: estão sempre junto às mães e não recebem castigos dos pais. Se tivermos em conta o trabalho de Phillip Ariès (1978) sobre a sensibilidade para com a criança e a família na Europa do mesmo período¹⁵ tal informação ganha uma racionalidade: não existem amas que cuidem das crianças até que se tornem miniadultos, enquanto os *cunumis* estão ali, junto às mães, em suas costas e ilhargas, no trabalho, na chuva, no frio, não importa.

É preciso levar em conta essa proximidade na estratégia pedagógica. Além da proximidade, considerar que - pelo olhar de Cardim - inexistem castigos. Como trazer para esse mundo a disciplina escolar? Como garantir a separação entre filhos e pais para uma aproximação entre crianças e clérigos?

¹⁵ Importante mencionar que, apesar de usar fundamentalmente documentos franceses, o autor se estende numa “tentativa de interpretação de sociedades tradicionais”, além do marcado uso de registros católicos, o que sustenta a citação (ARIÈS, 1978).

Como proceder diante do erro sem que os castigos, as penas assustem quanto à doutrina?

Suas palavras, porém, equilibram o desafio: “Em pequenos são obedientíssimos a seus pais e mães, e todos muito amáveis e aprazíveis” (CARDIM, 1980, p.153). Seu caráter é bom e se obedecem aos pais, um caminho é começar o trabalho pelos adultos. São crianças, têm brincadeiras como as portuguesas e talvez sejam melhores - arrisco-me a interpretar -, pois: “... nem há entre eles desavença, nem queixumes, nem pejejas, nem se ouvem pulhas, ou nomes ruins, e desonestos”. Como Cardim pode garantir que não dizem “nomes ruins” se pouco sabe a língua e não compreende totalmente a cultura para perceber possíveis diferenças? Talvez aqui ele denuncie a vaga temporal entre o vivido e o escrito, redigindo o acúmulo de informações de outras vivências, de outras observações. A colonialidade se expressa construindo imagens e parâmetros que se descolam um pouco mais das experiências imediatas - ainda que delas advenham - e se transformam em signos de compreensão.

Todos trazem seus arcs e flechas, e não lhes escapa passarinho, nem peixe n'água, que não flechem, pescam bem a linhas, e são patientíssimos em esperar, donde vem os homens a ser grandes pescadores e caçadores, nem há mato nem rio que não saibam e revolvam, e por serem grandes nadadores não temem água nem ondas nem mares. Há índio que com uma braga ou grillhões nos pés nada duas e três léguas. Andando caminho, suados, se botam aos rios: os homens, mulheres e meninos, em se levantando se vão lavar e nadar aos rios, por mais frio que faça; as mulheres nadam e remam como homens, e quando parem algumas se vão lavar aos rios (CARDIM, 1980, p. 153-154).

Tenazes e pacientes, porém, mais do que conhecedores do meio, misturam-se a ele. São bons nadadores e pescadores, podendo ser enaltecidos nos padrões europeus, mas por que se lavam e nadam ao se levantarem por mais frio que faça? A observação serve-nos como mais um indicativo de

incompreensão e traz mais uma vez o cuidado que se deve ter ao interpretar Cardim, pois junto a tantos qualificativos positivos se poderia até olvidar a animalidade contida na integração à natureza. Seu caráter pode ser bom, mas é enorme o trabalho do missionário em resgatá-lo para o Bem.

No caminho entre os aldeamentos, Cardim entra em contato com outros portugueses e o que com mais frequência registra refere-se ao poder aquisitivo dos mesmos e como a comitiva é recebida, dados que muitas vezes misturam-se, pois é pela acolhida que se descobre a riqueza. Assim, conta de ricas camas, porcelanas e pratos, além de manjares maravilhosos. Se para Cardim tal ostentação servia para avaliar a deferência ao visitador, eu me sirvo da informação e da avaliação para aferir as demarcações que são construídas e a troca cultural.

O que são as casas e as fazendas senão a lembrança da cultura europeia? A arquitetura, o mobiliário, os usos carregam em si o modelo distante. Sua manutenção, porém, não é fácil. Quantas viagens, quanto custo garantiria uma mudança completa de Portugal às fazendas mais retiradas do litoral do Brasil? Se as casas são portuguesas - ainda que com a dificuldade do material e dos recursos humanos - como é o solo onde são plantadas? Se as porcelanas e pratos vêm de longe, de onde vêm as iguarias cotidianas?

Receber em ricas camas e oferecer peru nestas circunstâncias pode ser interpretado como um esforço de manutenção do modelo, ainda que nos confins do mundo, uma demarcação de território - um Portugal encravado na colônia - que afirma um valor. O colonizador não esquece o seu lugar. Esse esforço, entretanto, nem sempre poderá ser mantido, pois no caso da visita a uma fazenda do colégio da Companhia são servidos *acajus*.

Essa natureza insidiosa que se torna um elemento de troca cultural é um tema constante em Cardim. Pelo volume de detalhes que apresenta, ele deixa uma impressão de fixar-se uma infinidade por sobre ela. Exibe-a com a

preocupação plástica tamanha que não posso perceber outra coisa senão seu encantamento. Mas ele deve ser disciplinado: a descrição deve ser minuciosa para que aqueles a quem a carta se dirige possam penetrar no estrangeiro, conhecer a realidade em que se erige a missão (TORRES LONDONO, 2002).

Para esses que nada sabem além da palavra de outros missionários como ele, a comparação com as coisas de Portugal parece ser útil. Dela, ele se farta. O que vejo, porém, é que os “requeijões e natas que *faziam esquecer* o Alentejo” e as “castanhas *são melhores* que as de Portugal” (CARDIM, 1980, p. 154, grifos meus). O padrão que segue perde algumas vezes para o que é comparado. E se o novo não toma seu lugar como um todo, é certo que se constrói como referência. É a colonialidade.

Na Aldeia de Santo Antônio, como em outros, o visitador batiza, comunga e casa vários índios, mas chama-me atenção à observação que Cardim faz sobre a roupa utilizada - o que antes não se fez -: “vestido de pontifical”. Interessa-me como elemento simbólico de rito religioso que funciona como lugar de troca cultural. Os europeus constroem uma *cena* por crença, hábito ou estratégia que pretende ser signo de positividade e poder, ser mecanismo de uma assimilação que significará a transformação por parte de quem a assiste. Na Europa, paramentar-se para os ritos religiosos poderia ser um gesto naturalizado, esquecido de seus desdobramentos, por estar imerso na identidade: o padre se veste e os fiéis assim esperam que se faça. Nos aldeamentos, envolto por matas e homens seminus, o vestir-se pode retomar a força de sua significação - imaginem a própria preocupação, cuidado e custo de levar-se em viagem tais vestes? - e transformar-se em elemento consciente de conquista. Os religiosos que experimentavam a vivência na colônia não poderiam manter-se iguais. E a plateia? O que dizer dos homens seminus aglomerados em torno dos tecidos vermelhos e roxos, dos fios dourados, das batinas? A imagem, nesse jogo onde as palavras não são fáceis, é fundamental.

Devemos, porém, perguntar: o que o índio vê é o mesmo que os jesuítas exibem?

Após as cerimônias, o sentido de grandeza e importância é perpetuado num grande jantar. Mantém-se a secção europeia entre espiritual e corporal, permitindo para o *segundo* momento as expressões próprias dos gentios: a dominância é evidente, mas os índios não deixam de fazer seus “motins de guerra”.

O próximo aldeamento visitado foi São João e Cardim é sucinto: “fomos recebidos com muitas festas, etc.” e “depois das festas espirituais tiveram outro jantar como os passados”. Cardim começa a falar das aldeias em conjunto: “em todas estas três aldeias há...” (CARDIM, 1980, p.155). O objetivo comum - a catequese - é o fio condutor da explanação conjunta sobre as aldeias: (a) existência de escolas; (b) existência de confrarias; (c) ritmo diário dado pela missa e orações; (d) mudança de hábitos; (e) reconhecimento do poder jesuítico; (f) celebração de festas cristãs. Analisemos cada temática.

A existência de “escolas de ler e escrever” nas aldeias demonstra a atenção dispensada aos menores para que avance a empreitada catequética e colonizadora. Onde há professores mais habilidosos, as crianças ainda aprendem a contar, cantar e tocar instrumentos. Cardim nos relata que os pais estimam muito o aprendizado musical, mas não revela o porquê de sua impressão. Indago-me sobre como ele podia avaliar... Ele também nos informa que os pequenos sabiam falar português e, à noite, saíam pelas ruas cantando a doutrina. O que os pais pensavam sobre isso? Não há indícios. O pouco que consigo ver apenas aumenta o número de perguntas que confirmam uma circularidade de referências: cantar a doutrina em português nos moldes do procedimento índio, sendo estratégia jesuítica ou invenção gentílica, é construção da *colonialidade*.

Identificada a existência de confrarias nos aldeamentos e o fato de seus administradores serem também os principais, observo que as atitudes estimuladas - fossem de solidariedade, como visitar enfermos, fossem de privilégios, como conduzir círios nas missas - misturavam-se às atitudes também esperadas pelos índios de seus pajés - que cuidavam dos doentes e conduziam objetos especiais como as cabaças e maracás -, que por vezes, por suas características, tornavam-se principais de seus grupos. A organização de confrarias podia ser lida, assim, em Portugal, como sucesso do empenho missionário, mas deve ser questionada por quem tenta observar os significados atribuídos pelos índios a tais funções e ações.

O controle do tempo é um dos mais essenciais mecanismos do poder: determinar a concepção temporal bem como ordenar as ações a partir de tal concepção é, na verdade, assenhorear-se do homem. Quando a prática impõe o “ouvir missa” antes dos trabalhos diários é possível averiguar o domínio colonial mesmo se não considerarmos o conteúdo que a missa pretende introduzir. Pelos questionamentos que venho apresentando, podemos duvidar de um absoluto domínio luso, imaginando permanências de concepções nativas, entretanto, também não se pode negar que a nova organização dos afazeres e responsabilidades deve ter interferido nas compreensões indígenas e redimensionando-as. “Honram-se muito de chegarem a comungar, e por isso fazem extremos, até deixar seus vinhos a que são muito dados, e é a obra mais heróica que podem fazer...” (CARDIM, 1980, p.156). Devemos reconhecer que “deixar os vinhos” é um gesto significativo de mudança na cultura indígena, o que nos aproxima da percepção de vitória catequética de Cardim, mas a sua avaliação não pode ser imediatamente endossada. Ele nos fala em *bonra* e afirma que a mudança é um *extremo*, como se nada de maior relevância pudesse ser feito. Como precisar um sentimento, um valor dentro de uma cultura que nos é em muito desconhecida?

Honra é o que os missionários esperavam imprimir: recobrir o gesto da comunhão de significados tais que aproximassem o gentio dos valores europeus e os fizessem reconhecer a honra de terem sido catequizados, de terem conhecido a palavra divina. Mas, e se o interesse pela comunhão adviesse de outros parâmetros? E se o comungar se aproximasse, por exemplo, de um gesto xamanístico que o homem comum - não pajé - deveria executar para obter um bem ou simplesmente evitar um mal, como colocar nas estradas estacas recobertas de escudos para afastarem os espíritos (METRAUX, 1950, p. 140)? Talvez o que Cardim indica como honra fosse outro sentimento.

Se de fato alguns índios deixaram suas beberragens por incentivo missionário é elemento considerável no que se refere à mudança de hábitos, pois tal prática associa-se a todos os atos importantes da vida social e religiosa Tupinambá. Porém, em que medida podemos nos fiar nas palavras de um missionário que pretende propalar a eficácia da evangelização? A avaliação de Cardim em ser a atitude dos índios *extrema* pode revelar não somente um desconhecimento da cultura indígena - no detrimento de outros elementos culturais não-negociados ou não-negociáveis -, como também pode ser interpretada como estratégia discursiva afirmativa: o sucesso é tão certo que os jesuítas já chegaram no extremo da alteridade.

Essa certeza de sucesso recebia vários estímulos: “têm extraordinário amor, crédito e respeito aos padres, e nada fazem sem o seu conselho, e assim pedem licença para qualquer coisa por pequena que seja, como se fossem noviços” (CARDIM, 1980, p. 156).

Mas de onde viria tanto amor, crédito e respeito se o tempo todo se vê escansões entre as culturas? Depois das considerações realizadas até aqui, o gesto amistoso já não pode ser visto apenas como fruto do que os jesuítas estão pressupondo conquista, pois sabemos que ela não é absoluta, sabemos que os

índios mantêm muitos de seus referenciais e re-elaboram as informações novas por meio de seu quadro de referências culturais.

Já foi dito outras vezes da associação que os índios faziam entre padres e pajés, e o fato de Cardim dizer que a fama dos padres e igrejas atingia o sertão, atravessando léguas, foi apenas mais uma forma de sugerir tal atitude. Os ritos, os objetos especiais, a identificação com o sagrado, o vagar pelos aldeamentos, as semelhanças são muitas e não deixaram de ser percebidas e utilizadas pelos próprios padres para atingirem seu fim catequético.

A associação não invalida o reconhecimento de um poder dos jesuítas ou a dominância deles, mas faz pensar mais uma vez na construção específica de signos que expressam a *colonialidade*. Não uma compreensão trivial do colonial que destaca um poderoso colonizador frente a um frágil colonizado, mas a lembrança de que as relações são dialógicas, mesmo onde há uma assimetria de forças. A assinalação de respeito ao jesuíta não é negada, apenas redimensionada.

Cardim informa que três festas eram celebradas “com gosto particular” pelos índios entre aquelas previstas pelo calendário cristão: São João, Ramos e Cinzas. A interpretação do jesuíta está respaldada pela “grande alegria e aplauso” manifestos pelos índios dos aldeamentos, porém, se considerarmos, como temos feito até o momento, que as manifestações indígenas não resultavam exclusivamente de desígnios cristãos, considero que possa ser um bom caminho para se pensar sobre as negociações culturais.

A comemoração de algo expõe um desejo de manutenção no presente de algo pretérito. Ferramenta da memória, a festa comemorativa procura ativar significados, garantindo uma continuidade imaginada entre um antes e o agora. Ao celebrar e ao seguir padrões de celebração reafirmam-se ideias, sentimentos e valores. A inserção de uma festa no calendário garante a regularidade capaz de alimentar continuamente sentidos numa dada comunidade. As festas cristãs

buscam conectar o presente do fiel à experiência de Cristo e seus seguidores, elas aspiram conectar o humano ao divino, no papel primordial da religião que é religar dois elementos: o sagrado e o profano. Entretanto, todas essas referências só possuem sentido para a comunidade que compartilha do mesmo código cultural, sendo tais proposições de conexão ou continuidade a um passado completamente destituído de sentido para outros grupos¹⁶.

O que seria uma festa cristã no Novo Mundo? Fio da teia europeia serviria aos migrantes como suporte de identidade religiosa. E para os índios? Não há memória de nada, muito ao contrário, é um dos mais relevantes meios de introdução de uma nova ordem. Seduzindo por sua plasticidade e muito provável ambiguidade, a comemoração das datas cristãs carrega de significado a temporalidade estrangeira para o indígena. Pela festa, realiza-se a dominação do tempo, a invenção de uma tradição, o simulacro de uma identidade.

Dentro dessa perspectiva é preciso ter-se em conta que o documento que Cardim nos legou é uma apologia desse mecanismo de dominação. Ele registra a visitação do padre Cristóvão de Gouvea, figura revestida de excepcionalidade, criadora em si do sentido da festa por ser a memória viva da cultura de origem e para a qual se projetam todos os gestos. A chegada do visitador seja entre iguais, seja entre indígenas, é provocadora: os padres desejam confessar-se, aconselhar-se, homenagear; a gente comum - portugueses ou não - aproveita para realizar seus batismos, suas comunhões e casamentos; as festas previstas no calendário devem exibir a pompa que o ilustre visitante merece. Na verdade, inerente à condição de visitante, a carta de Cardim muitas vezes limita-se à circunstância da festa, pois o ordinário escapa pela impossibilidade de fixação.

¹⁶ Para a festa como objeto historiográfico, ver o clássico OZOUF (1976). Para especificidades da festa na América portuguesa, articulando ou segregando grupos e representações ver: (JANCSÓ; KANTOR, 2001).

Ao afirmar tais sentenças creio ter constituído vigor ao documento e ao conceito de *colonialidade*. Considerando que a festa é um momento de intensificação da vida coletiva, proporcionando a reunião de diferentes grupos de uma comunidade, deve ser entendida também como um momento favorável para a troca cultural até pelo reforço e conseqüente revelação dos valores que se pretende lembrar ou consolidar.

Se as festas a que Cardim se refere especialmente estão cunhadas pela colonização e são impressões dela, o fato dos indígenas distinguirem algumas, selecionarem as que mais se empenham já denota que o papel onde se imprimia a colonização não estava em branco.

As explicações que Cardim dá sobre o porquê das preferências são mínimas: “A primeira é as fogueiras de S. João, porque suas aldeias ardem em fogos, e para saltarem as fogueiras não os estorva a roupa, ainda que algumas vezes chamusquem o couro” (CARDIM, 1980, p.156).

O discurso justificador afinila a seleção de uma festa a um elemento da festa: as fogueiras. Mas o tom jocoso que identifica ser mais cômodo pular a fogueira sem roupas desnuda a forte presença do modelo que proporcionou o olhar assustado sobre a casa do gentio. A síntese e o apego aos valores culturais europeus reduzem a conduta etnográfica e direcionam uma introspecção. Nela talvez ele encontrasse o sentido que precisava para apresentar para seus iguais d’além mar. Refiro-me ao fato da festa de São João ter cristianizado práticas pagãs que se ligavam ao popular e ao baixo material, o que Cardim já evidenciara acoplar-se ao gentio quando da permissão dos ritos aborígenes nos banquetes que secundavam as celebrações.

“A segunda é a festa de ramos, porque é coisa para ver, as palavras, flores e boninas que buscam, a festa com que os têm nas mãos ao ofício, e procuram que lhes caia água benta nos ramos” (CARDIM, 1980, p.156). O interesse demonstrado pelos índios em buscar e carregar durante a missa as

flores para que fossem bentas é o indicativo para Cardim assinalar o domingo de Ramos como um dos festejos preferidos. Mas de onde viria esse interesse? Apontei em momento anterior que a bênção era algo especial por ser considerada como investidura de santificação. As flores atingidas pela água benta talvez estivessem tornando-se objetos sagrados, acumulando os poderes repassados pelos padres por meio de seu gestual. Tal lógica não se distancia muito da relação do pajé com seu maracá: “o *maracá* não era uma coisa sagrada por si mesmo. Os espíritos não se manifestavam por seu intermédio senão quando o instrumento era antecipadamente *impregnado por essa força, que só os feiticeiros lhe podiam dar*” (MÉTRAUX, 1950, p. 144-145 grifo meu).

Se a coerência dos procedimentos poderia sobrevir do código cultural indígena, o procedimento em si transforma-se em dinamite. Aceitar a bênção e a multiplicação dos objetos sagrados resulta numa diluição do poder do pajé pela concorrência com os padres e pela banalização dos objetos. A situação social, a identidade do pajé caminha para uma desmistificação que leva consigo a quebra de redes sociais, de sentidos internos à cultura indígena. Talvez os jesuítas se equivocassem ao verem no crédito dado à bênção - uma vitória catequética, pois ele poderia estar seguindo outro código, entretanto, provocavam um estraçalhamento mais profundo que deve ter fugido à compreensão.

A terceira que mais que todas festejam, é dia de cinza, porque de ordinário nenhum falta, e do cabo do mundo vem à cinza, e folgam que lhes ponham grande cruz na testa, e se acontece o padre não ir às aldeias, por não ficarem sem cinza eles a dão uns aos outros, como aconteceu a uma velha que, faltando o padre, convocou toda a aldeia à igreja e lhes deu a cinza, dizendo que assim faziam os *abarés*, padres, e que não haviam de ficar em tal solenidade sem cinza (CARDIM, 1980, p. 156).

Esse episódio, mais minucioso sobre a festa, traz duas chaves de abordagem: a cruz na testa e a ausência do padre. Detenho-me na primeira. De

acordo com Métraux (1950), em nenhuma festa os Tupinambá usavam máscaras, mas em compensação apresentavam-se sempre *pintados* e revestidos de seus ornamentos plumários, sendo que os ornamentos em sua maioria, senão totalidade, estavam impregnados de virtudes mágicas que seriam adquiridas por seus portadores. Complementarmente, Lux Vidal nos informa que “em muitas sociedades indígenas a decoração do corpo confere ao homem a dignidade, o ser social, o significado espiritual e a identidade grupal. (...). Entendida nesse contexto, a decoração é uma projeção gráfica de uma realidade de outra ordem, da qual o indivíduo também participa, projetado no cenário social através da pintura que o veste” (VIDAL, 1985).

As análises acima podem servir à formulação do porquê do gosto pela cerimônia da quarta-feira de cinzas exposto pelos índios. Tal como outra pintura corporal, a comunidade reforça a si mesma pela atitude coletiva e define papéis, condutas a serem tomadas, projetadas por meio da pintura. Assim, seria a pintura para a guerra, para os ritos de passagem etc. Não se deve esperar que o contentamento e o zelo pela continuidade da cerimônia sejam oriundos da compreensão da cinza como início da preparação para a Quaresma, onde o homem deve observar sua insignificância – ‘Tu és pó e ao pó hás de voltar’ -, existiriam outros motivos para que o gesto acontecesse. Deste modo há a exigência muito menor da presença do padre.

A hipótese levantada não se desfaz mesmo que seja impingida à pintura uma sacralização ou magia que sobrevenha da figura dos padres. O estrato conceitual, se assim podemos denominar, de onde parte o interesse pictórico é o mesmo que organiza a magia e seus sustentáculos. Os pajés Tupinambá, responsáveis diretamente por ela, não recebiam nenhum treinamento específico para tal, designando-se mais pela inspiração e acúmulo de saber, donde “todos os chefes e pessoas de idade avançada estavam ao corrente de certos ritos, que tinham a força de exercer ação sobre outrem, ou sobre o curso das coisas”

(MÉTRAUX, 1950, p. 153) não havendo ainda nenhum interdito às mulheres serem pajés (MÉTRAUX, 1950, p. 157). Sendo assim, inspirada de alguma forma, não seria difícil que uma velha senhora assumisse a função quando da ausência do “feiticeiro titular” (SOUZA, 1994).¹⁷

Visitados os aldeamentos, determinou-se Cristóvão de Gouvea a percorrer fazendas e engenhos pela solicitação de alguns portugueses e na tentativa de conciliar os ânimos de outros com a Companhia. O documento prossegue, pleno de informações sobre as relações entre os diferentes agentes dessa experiência colonial, mas encerro aqui minhas reflexões sobre as negociações nas “Aldeias da Bahia”: com o gesto da velha índia, ratificando índios como sujeitos que se apropriavam das referências colonizadoras e dialogavam, construindo junto com os não-índios a *colonialidade*.

Referências

ALENCASTRO, Luiz Felipe. L'histoire des amérindiens au Brésil. *Annales, Histoire, Sciences Sociales*. Paris, n. 5, p. 1323-1335, set./oct. 2002.

ARIÉS, Philippe. *História social da criança e da família*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

CARDIM, Pe. Fernão. Narrativa epistolar de uma viagem e missão jesuítica. In: *Tratados da Terra e gente do Brasil*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, 1980.

CARNEIRO DA CUNHA, M.; VIVEIROS DE CASTRO, E. Vingança e Temporalidade: os Tupinambá. *Annário Antropológico*. Rio de Janeiro, n.85, p. 57-78, 1986.

CASTELNEAU-L'ESTOILE, Charlotte. *Les ouvriers d'une vigne stérile: lês jésuites et la conversion des indiens au Brésil, 1580 – 1620*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.

¹⁷ Faço aqui mais uma associação entre padres e pajés. Informo também, a título do caldo cultural que defendo, o que outro autor, trabalhando com festas religiosas, verificou sobre a Parati colonial: “mesmo na ausência de padres que conduzissem as cerimônias a população executava atos e comemorações, de acordo com suas devoções e heranças” (SOUZA, 1994, p.59).

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

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano*. Petrópolis: Vozes, 1994.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.

FERNANDES, Eunícia Barros Barcelos. *Cardim e a colonialidade*. Rio de Janeiro, 2005. Dissertação (Mestrado em História Social da Cultura) - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2005.

FERNANDES, João Azevedo. *Selvagens Bebedeiras: álcool, embriaguez e contatos culturais no Brasil Colonial*. Niterói, 2004. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, 2004.

FLORENCIO, Thiago de Abreu e Lima. *A busca da salvação entre a escrita e o corpo Nóbrega, Léry e os Tupinambá*. Rio de Janeiro, 2007. Dissertação (Mestrado em História Social da Cultura) - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2007.

HARTOG, François. Uma retórica da alteridade. In: *O espelho de Heródoto*. Ensaio sobre a representação do outro. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.

JANCSÓ, István; KANTOR, Íris (orgs.). *Festa*. Cultura e sociabilidade na América portuguesa. São Paulo: Edusp/Hucitec, 2001.

LEMOS BARBOSA, A. *Curso de Tupi antigo*. Rio de Janeiro: Livraria São José, 1957.

LIENHARD, Martin. Los comienzos de la literatura 'latinoamericana': monólogos e diálogos. In: PIZARRO, Ana. *América Latina*. Palavra, literatura e cultura. São Paulo: Memorial-UNICAMP, 1993. p. 41-62.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia - vol. II*. São Paulo: EPU-EDUSP, 1974.

MÉTRAUX, Alfred. *A religião dos Tupinambás*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1950.

MIGNOLO, Walter. *Histórias locais/ projetos globais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

MONTERO, Paula. Missionário, índios e mediação cultural. In: *Deus na aldeia*. São Paulo: Ed. Globo, 2006. p. 9-29.

NEVES, Luiz Felipe Baêta. *O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1978.

OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). *A Viagem da Volta*. Etnicidade, Política e Reelaboração Cultural. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2004.

OZOUF, Mona. A festa sob a Revolução Francesa. In : LE GOFF, Jacques ; NORA, Pierre. *História: Novos Objetos*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976. p. 217-231.

PÉCORA, Alcir. Cartas à Segunda Escolástica. In: NOVAES, Adauto (org). *A outra margem do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 373-414.

SOUZA, Marina de Mello. *Parati: a cidade e as festas*. Rio de Janeiro: UFRJ/Tempo Brasileiro, 1994.

TORRES LONDONO, Fernando. Escrevendo Cartas: Jesuítas, Escrita e Missão no Século XVI. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v.22, n.43, p.11-32, 2002.

VIDAL, Lux. A estética dos índios. *Ciência Hoje*. Rio de Janeiro, v. 4, n. 21, nov./ dez. 1985.