

Prantear os mortos, celebrar a vida: repensando espaços, ritos e protagonistas na América colonial (séculos XVI e XVII)

Eliane Cristina Deckmann Fleck*

Resumo: O artigo analisa as primeiras impressões que cronistas leigos e missionários formularam sobre as expressões de sensibilidade e de religiosidade dos indígenas Tupi-guarani, em especial, daquelas relacionadas ao festejar e aos lamentos fúnebres. Nas crônicas e correspondências quincentistas e seiscentistas, são recorrentes as referências a comportamentos tidos como bárbaros, especialmente diante dos doentes e mortos, e a associação de cantos, bailes e bebedeiras à violência, desregramento, antropofagia e superstições, apontando para a incapacidade dos ocidentais de compreenderem o profundo simbolismo que envolvia estas práticas e rituais nativos. Apresentadas como demonstrações emocionais excessivamente espontâneas, em flagrante desacordo com as condutas tidas como civilizadas, que previam o autocontrole das paixões e dos impulsos afetivos e a observância da moral tridentina, as manifestações de sensibilidade e religiosidade indígena ocuparam a atenção de cronistas leigos e missionários empenhados na sua civilização e conversão. Ao longo do século XVI e dos seguintes, expressões próprias da sensibilidade e da religiosidade indígena serão apresentadas, sobretudo na documentação jesuítica, como indícios do êxito de sua conversão ao cristianismo, sem que, no entanto, qualquer menção ou importância fosse atribuída às negociações e às apropriações feitas pelos missionários e pelos próprios nativos da América portuguesa.

Palavras-chave: Sensibilidade, religiosidade, Companhia de Jesus, conversão, fontes coloniais

Mourning the dead, celebrating life: rethinking spaces, rites and protagonists in colonial America (16th and 17th centuries)

Abstract: This article analyses the first impressions that the laymen and missionary chroniclers formulated about the expressions of sensitivity and religiosity of the Tupi-guarani indigenes, especially those related to celebrations and funereal laments. In the cinquecentist chronicles and correspondences, the references to behaviors considered barbaric are recurrent, especially regarding the sick and the dead, and the association of singing, partying and drinking to violence, unruliness, anthropophagy and superstitions, pointing to the inability of the westerners to comprehend the deep symbolism that these native practices and rituals involved. Presented as excessively spontaneous emotional demonstrations, in blatant disagreement with the conducts taken as civilized, which called for the self-control of passions and affectionate impulses and the observation of the morality of the Council of Trent, the indigenous manifestations of sensitivity and religiosity held the attentions of laymen and missionary chroniclers committed to their civilization and conversion. Throughout the 16th century and the following centuries, expressions peculiar to the indigenous sensitivity and religiosity will be presented, above all in the Jesuital documentations, such as indications of the success of their conversion to Christianity, without, however, attributing

* Doutora em história pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS), professora da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos), bolsista de produtividade científica do CNPq, nível 2. São Leopoldo, RS, Brasil. E-mail: ecdleck@terra.com.br.

any mention or importance to the negotiations and appropriations made by the missionaries and by the natives themselves of Portuguese America.

Key-words: Sensitivity, religiosity, Company of Jesus, conversion, colonial sources

Recebido em 15/01/2013 - Aprovado em 25/01/2013

Os relatos coloniais como definidores da ausência de sentimentos dos indígenas.

Se, em um primeiro momento, os estudos históricos pautaram-se pela negação ou relativização das emoções, mais recentemente – a partir da história das sensibilidades¹ – verifica-se um movimento que as analisa, para além da sua condição de experiência interna e subjetiva, como prática discursiva com efeitos externos. Esta forma de fazer história determina, conseqüentemente, “a necessidade de comprometer-se intelectual e sensivelmente com um tempo remoto para extrair-lhe os significados que reveste de forma quase confidencial” (BARBIERO, 2006, p.13).

O historiador francês Alain Corbin defende que o historiador das sensibilidades deve tomar como ponto de partida a maneira como as pessoas se representam, em distintos momentos da história, cabendo-lhe interpretar a coerência e as conexões dessas representações em seu universo. Para tanto, torna-se fundamental “identificar a utilização dos sentidos que permitiu construir imagens do Outro”, “tentar entender a complexidade [...] a simultaneidade de atitudes muito diferentes segundo os indivíduos e segundo os grupos” e, especialmente, “buscar colocar-se na pele dos atores, e reconstituir a lógica de cada um deles [...] para melhor entender, em seguida, o enfrentamento e os resultados” (CORBIN apud BARBIERO, 2005). Seu maior desafio, no entanto, consiste na tarefa de “resgatar estas tais sensibilidades do passado ou as práticas culturais do sensível [...] sutis, difíceis de capturar, [que] se inscrevem sob o signo da alteridade” (PESAVENTO, 2007, p.15) nas evidências do sensível “que se exprimem em atos, em ritos, em palavras e imagens [...] na formulação imaginária do mundo que os homens produzem em todos os tempos” (PESAVENTO, 2007 p.19-21).

Esta perspectiva de análise implica considerar os registros de cronistas e missionários produzidos nos séculos XVI e XVII como atos de apreciação, de conhecimento e reconhecimento, definidos, sobretudo, pelas concepções de barbárie e

¹ Para Serge Gruzinski, “a história das sensibilidades diz respeito a zonas ainda pouco estudadas, que se estendem à margem da história das idéias, das representações, dos corpos ou das imagens. Ela toca o que se situa além da elaboração intelectual, mas nunca se separa dela. Ela coincide com os territórios do imaginário, mas tampouco se confunde com ele. [...] A história das sensibilidades interessa-se pelo indivíduo, por suas reações íntimas, por suas contradições abertas ou encobertas. [...] mas sempre para reinseri-los em conjuntos significativos [...] restituindo-lhes uma complexidade quase sempre escamoteada ou negada.” (GRUZINSKI, 2007, p.7-8)

civilização vigentes no período e responsáveis pela desvalorização e pela condenação de rituais religiosos e manifestações de sensibilidade² indígenas.

Em nosso esforço de desvendar “as práticas culturais do sensível”, não devemos esquecer que tanto os cronistas, quanto os missionários – que estiveram em contato com grupos indígenas, desde o final do século XV –, selecionaram percepções e informações, descrevendo “o desconhecido, como se tudo nele fosse ameaça, barbárie” para inseri-lo em “um universo de significação, capaz de sugerir re-conhecimentos” (THEODORO, 1992, p.67-70). Em razão disso, as menções e descrições de manifestações de sensibilidade indígena estão impregnadas de uma avaliação que nega o profundo ritualismo e simbolismo que as envolve. Isto pode ser constatado na afirmação de um missionário jesuíta do século XVII, para quem os indígenas de “*ninguna cosa sienten mucho*”, de “*ninguna cosa tienen sentimiento mui sensible, ni que les dure*” – evidenciando não só uma percepção cristã-ocidental de sensibilidade, mas determinando a inexistência ou a superficialidade de sentimentos e a inconstância da “alma selvagem”.³

São recorrentes as referências a comportamentos tidos como bárbaros, especialmente, diante dos doentes, e a associação entre cantos, bailes e bebedeiras com violência, desregramento, antropofagia e superstições. Apresentadas como demonstrações emocionais excessivamente espontâneas, em flagrante desacordo com as formas convencionais que previam o autocontrole das paixões e dos impulsos afetivos, as manifestações de sensibilidade indígena acabaram ocupando a atenção de cronistas leigos e missionários empenhados na civilização e na conversão dos indígenas.

Sobre aqueles que não têm nenhum conhecimento da Verdade

A produção discursiva jesuítica dos séculos XVI e XVII foi marcada, simultaneamente, pelo desencanto, face à constatação de inexistência de religião, e pelo alento diante de indícios de um prévio conhecimento da fé cristã pelos indígenas. Em razão disso, tanto as narrativas epistolares, quanto as crônicas produzidas por missionários jesuítas revelam a preocupação que tiveram em definir as inclinações favoráveis e as inaptidões naturais dos indígenas, e, também, em justificar sua utilização ou erradicação para o êxito do projeto de civilização e de evangelização.

² Neste texto, empregamos o termo sensibilidade como o conjunto de sentimentos e de sensações e o modo como nós os experimentamos. Ela é a base, a via de acesso do nosso corpo ao mundo externo, o modo como se estabelecem nossas relações com as coisas. É o modo como olhamos para as coisas, como ouvimos, mas também como as pensamos. Gestos, expressões faciais, movimentos e posturas corporais e, ainda, tons de voz evidenciam e comportam mensagens sobre sentimentos e sensações.

³ Como bem observado por Cristina Pompa, “a oscilação entre a bestialidade dos selvagens e sua recuperabilidade ao consórcio humano e civil caracterizou o debate sobre o ‘outro’ na Europa das descobertas e na cultura de viagem quinhentista e seiscentista, entre Idade Média e Renascença, entre fé e ciência, entre o que se devia ver e o que se via.” (POMPA, 2006, p. 122) É a mesma autora que insiste na necessidade de termos consciência da origem histórica das categorias de apreensão da alteridade e de considerarmos o seu contexto de produção, o lugar dos autores sociais, bem como os interesses e os conflitos envolvidos nesse processo de encontro. (POMPA, 2003, p. 26)

Mergulhados na mística salvacionista da Contra-Reforma, estes religiosos não se furtaram em registrar o seu estranhamento e a condenação da violência, da licenciosidade e do desregramento associados aos cantos, bailes e bebedeiras, bem como sua incompreensão em relação aos rituais e sentimentos expressos pelos indígenas diante das doenças e da morte. Nesta comunicação, privilegiamos a análise da retórica jesuítica sobre a “alegria de viver indígena” e sobre as “cerimônias gentílicas” a que os nativos recorriam diante das doenças e da morte, buscando identificar a eventual utilização estratégica destas manifestações para a introdução da ritualística e da sensibilidade devocional cristã por alguns missionários.

Ao serem classificados pelos colonizadores e pelos missionários como “*selvagens*”, “homens da natureza” e “gente sem história”, os indígenas se constituíram em campo aberto para as intervenções civilizadoras no século XVI⁴. Preocupados em narrar com pormenores os progressos da evangelização, os jesuítas pouco se preocuparam em descrever as crenças indígenas, identificando apenas Tupã como uma espécie de deus. Ao afirmarem que os índios não tinham religião, os missionários reforçavam sua percepção – e convicção – de que, assim, eles estariam ainda mais capacitados a receber a que lhes ofereciam. Vale aqui lembrar a instigante afirmação de François Hartog, em *O Espelho de Heródoto*, de que “o mundo que se conta encontra-se no mundo em que conta [...] na maneira como texto faz crer [e] que não é tanto a quantidade de informação nova que se deve levar em conta, mas seu tratamento pelo narrador” (HARTOG, 1999, p. 372).

Em sua primeira avaliação, após chegar ao Brasil em 1549, o padre Manuel da Nóbrega⁵ negou qualquer indício de religiosidade nos índios: “é gente que nenhum conhecimento tem de Deus, nem ídolos, fazem tudo quanto lhe dizem”. Em carta deste

⁴ Para François Hartog, “Dizer *o outro* é enunciá-lo como diferente [...] Mas a diferença não se torna interessante senão a partir do momento em que [os dois termos] entram num mesmo sistema. A partir da relação fundamental que a diferença significativa instaura entre os dois conjuntos, pode-se desenvolver uma retórica da alteridade própria das narrativas que falam, sobretudo, do outro [...]”. Para traduzir a diferença, um dos recursos à disposição do “viajante” é a “figura cômica da inversão, em que a alteridade se transcreve como um antipróprio [...] O princípio da inversão é, portanto, uma maneira de transcrever a alteridade, tornando-a fácil de apreender no mundo em que se conta” (HARTOG, 1999, p. 229-231.) A descoberta de uma nova humanidade no Novo Mundo, segundo Puntoni, fez com que “o processo de construção da alteridade – e de identificação do espaço da barbárie – caminhasse *pari passu* ao de integração dos novos membros. Afinal, não se dominam povos porque são ‘diferentes’, mas sim, os tornam ‘diferentes’ para dominá-los. [...] O projeto evangelizador [...] pretendia inserir esta nova humanidade ‘na economia divina, o que implica inseri-la na genealogia dos povos.’” (PUNTONI In: RISÉRIO, 1997, p. 52)

⁵ O padre Manuel de Nóbrega chegou à Bahia, em 1549, na comitiva de Tomé de Sousa que veio fundar a cidade de Salvador e implantar o Governo Geral. Na trajetória de Nóbrega se nota a passagem do humanista esperançoso das primeiras cartas, em que chega a exaltar as qualidades dos índios, para o “administrador pragmático” das últimas, em que prefere depreciá-los. Antes de se tornar um homem desencantado, Nóbrega iniciava suas cartas ressaltando o quanto se sentia grato por ter sido enviado, como se constata nesta dirigida, em 1549, ao Dr. Navarro, seu mestre em Coimbra: “a estas terras do Brasil, para dar princípio ao conhecimento e louvor de seu santo nome nestas regiões” (Carta IV In: MOREAU, 2003, p. 113).

mesmo ano, ao padre Simão Rodrigues de Azevedo,⁶ ele informa não ter encontrado – no curto espaço de uma semana – palavras religiosas em tupi: “Trabalhei por tirar em sua língua as orações e algumas práticas de Nosso Senhor, e nem posso achar língua que m’o saiba dizer, porque são eles tão brutos que nem vocábulos têm” (Carta I [1549] In: MOREAU, 2003, p. 113).

Ao padre Navarro, diz que os índios “nenhum Deus têm certo, e qualquer que lhe digam ser Deus o acreditam”. E continua: “Poucas letras bastariam aqui, porque tudo é papel branco, e não há que fazer outra coisa, senão escrever à vontade”, e “esta gentildade nenhuma coisa adora, nem conhece a Deus”. Mas, em outro momento – revelando consciência em relação aos limites da evangelização – Nóbrega chega a pedir orientação a Simão Rodrigues, pois “como este gentio não adora coisa alguma, não crê em nada, tudo o que lhe dizeis se fica em nada” (Carta XI [1552] In: MOREAU, 2003, p. 113- 114). Também José de Anchieta⁷ escreve que: “nenhuma criatura adoram por Deus, somente os trovões cuidam que são Deus, mas nem por isso lhes fazem honra alguma, nem comumente têm ídolos nem sortes” [...] (Carta XL [1584] In: MOREAU, 2003, p. 112), “não têm juramento nem ídolos” (Carta XLI [1585] In: MOREAU, 2003, p. 114).

A “página em branco” ou ausência de qualquer crença ou religião foi quase sempre tida como favorável à cristianização. Mais tarde, no entanto, esta percepção se alteraria: “como este gentio não adora coisa alguma, não crê em nada, tudo o que lhe dizeis se fica em nada” (Carta XI [1552] In: MOREAU, 2003, p. 114).

Na primeira referência que faz a Tupã, Nóbrega relata o encontro que teve com um pajé que dizia ter “nascido Deus [...] e que aquele Deus dos céus era seu amigo e lhe aparecia freqüentes vezes nas nuvens, nos trovões e raios”. Assim, o jesuíta concluiu que “somente aos trovões chama Tupane, que é como quem diz cousa divina. E assim nós

⁶ O padre Simão Rodrigues de Azevedo, um dos companheiros de Santo Inácio de Loyola na fundação da Companhia de Jesus, foi o primeiro Superior Provincial da Província Portuguesa da ordem, fundada em 1546. Nascido em 1510, iniciou seus estudos universitários em Paris, no ano de 1527. Em 1536, recebeu o grau de mestre em Artes e, em seguida, estudou Teologia, tendo sido ordenado sacerdote em 24 de Junho de 1537. Deve-se a ele a partida, em 1549, do padre Manuel da Nóbrega e de mais cinco companheiros encarregados de fundar a missão do Brasil. Fomentou, também, missões populares no interior de Portugal, no Oriente e na África.

⁷ José de Anchieta nasceu em 1534, nas Canárias e com 14 anos foi estudar em Coimbra – no período áureo do Humanismo. Em 1551, ingressou na Companhia, tendo sido enviado para o Brasil, em 1553, com 20 anos de idade, para atuar junto a Manuel da Nóbrega. Doente, o padre seguiu a recomendação de buscar os ares saudáveis da América, onde permaneceu por mais de 44 anos. Chegando ao Brasil, sua saúde, efetivamente, deu sinais de melhora. Da Bahia, foi enviado a São Vicente. Em 1554, participou da fundação de Piratininga. Foi um escritor prolixo, entre tratados, relatos, cartas, poesias e autos teatrais, produziu uma documentação rica para análise da natureza americana, de seus habitantes e de suas tradições culturais.

não temos outro vocábulo mais conveniente para os trazer ao conhecimento de Deus, que chamar-lhe pai Tupané” (NÓBREGA, 1988, p. 95-96).

Estes registros, mais do que apontar para uma dinâmica indígena de absorção e reelaboração da mensagem cristã, atestam que o projeto de catequese “exigiu a elaboração de uma linguagem de mediação, uma linguagem simbólica negociada, inteligível dos dois lados do encontro” (POMPA, 2006, p. 123). Selecionando o que havia para ver, os missionários aceitaram os desafios da missão entre aqueles que denominaram “homens sem religião”, atribuindo para si os “bons papéis” e mantendo-se na posição de “mestres do jogo”, como proposto por Hartog. Mas para a manutenção dessa condição, era preciso “reunir o mundo que se conta e o mundo em que se conta” e que a tradução da diferença repousasse sobre procedimentos como a comparação e a transposição, capazes de conferir um “efeito de credibilidade” à narrativa (HARTOG, 1999, p. 245-246).

Em carta de 1549, Nóbrega escreve: “Sabem do dilúvio de Noé, se bem que não conforme a verdadeira história [...], pois dizem que todos morreram, exceto uma velha que escapou em uma árvore”. Em uma carta posterior, retoma a associação: “Têm memória do dilúvio, porém falsamente porque dizem que cobrindo-se a terra d’água, uma mulher com seu marido, subiram em um pinheiro e, depois, de minguidas as águas, desceram, e destes procederam todos os homens e mulheres” (Carta V In: MOREAU, 2003, p. 127).

Também José de Anchieta diz que os índios “têm alguma notícia do dilúvio, mas muito confusa, por lhes ficar de mão em mão dos maiores que contam a história de diversas maneiras” (Carta XXXIX [1584] In: MOREAU, 2003, p. 127). Em outra carta, Anchieta volta a referir a prática da transmissão oral entre os indígenas e, ainda, a importância do testemunho: “É coisa sabida e pela boca de todos corre que há certos demônios a que os brasis chamam *corupira*, que cometem aos índios, muitas vezes no mato, dão-lhes açoites, machucam-nos e matam-nos (Carta VII [1551] In: MOREAU, 2003, p. 185). E ele continua: “São testemunhos disto, os nossos irmãos que viram algumas vezes os mortos por eles” (Carta XXXI [1560] In: MOREAU, 2003, p. 129).

A suposta inclinação dos indígenas ao Cristianismo aparece com frequência nas primeiras correspondências, como nesta passagem em que Nóbrega diz: “Os gentios vêm de muito longe para ver-nos, pela fama que temos, e todos mostram grandes desejos” (Carta VIII [1551] In: MOREAU, 2003, p. 185).⁸ Para o Nóbrega otimista dos primeiros tempos, os índios recebem os padres com familiaridade e confiança, vão às missas, procissões e festas católicas com alegria e espontaneidade, pois “querem ser como nós”:

⁸ Não é possível ler Anchieta “sem situá-lo no mundo conflitual de seu tempo”. Assim, se por um lado, suas obras mostram seu engajamento missionário e de seus companheiros jesuítas, por outro lado, “ambivalentemente, verifica-se também com esse mesmo engajamento não permitiu ver o ‘outro’ na sua dinâmica social”. BRANDÃO In: BARROS, 2000, p. 111.

⁹ Hansen nos lembra que “nos séculos XVI e XVII, nas missões jesuíticas, [...] a iniciativa de fazer da pregação oral o instrumento privilegiado de divulgação da Palavra divina pressupunha que a luz natural da Graça inata

“com quantos gentios tenho falado nesta costa, em nenhum achei repugnância ao que lhes dizia. Todos querem e desejam ser cristãos, mas deixar seus maus costumes lhes parece áspero. Vão, contudo, pouco a pouco caindo na Verdade” (Carta I In: MOREAU, 2003, p. 184).

Por terem informação de que os carijós eram receptivos à pregação e à conversão, os jesuítas fizeram várias entradas em direção ao Sul para contactá-los, uma vez que “o melhor gentio que há nesta costa”¹⁰ é aquele “aos quais foram, há não muitos anos, dois frades castelhanos ensinar-lhes, e tão bem tomaram a doutrina que tinham já casas de recolhimento para mulheres como freiras e outras de homens, como frades. E isso durou muito tempo, até que o demônio levou lá uma nau de salteadores [...]” (NÓBREGA In: HUE, 2006, p. 33-34) Definia-se, a partir de então, a distinção entre os índios que aceitavam as entradas dos missionários – o melhor gentio – e os que resistiam à pregação do Evangelho – os indomáveis tapuias¹¹ –, percepção que se tornou recorrente e difundida através da literatura jesuítica.¹²

Como se pode constatar, os escritos de Nóbrega e Anchieta, além de testemunharem “predicações de verdade possíveis no âmbito da dogmática jesuítica, com

ilumina a mente dos gentios – objeto da catequese –, tornando-os predispostos à conversão.” (HANSEN, 2000, p. 21)

¹⁰ Em se tratando dos indígenas guaranis que integravam os domínios coloniais luso-brasileiros, não são poucas as referências à sua docilidade e receptividade aos preceitos cristãos. Anchieta os refere como “outro gentio espalhado ao longe e ao largo, a que chamam Carijó, nada distinto destes (Tupi) quanto à alimentação, modo de viver e língua, mas muito mais manso e mais propenso às coisas de Deus, como ficamos sabendo claramente da experiência feita com alguns, que morreram aqui entre nós, bastante firmes e constantes na fé” (ANCHIETA, 1933, p.47).

¹¹ Segundo Cristina Pompa, “A noção de tapuias constrói-se assim colada à noção de sertão, espaço do imaginário em que a conquista e a colonização vão incorporando aos poucos, em posição subalterna, ao mundo colonial. Ao passo que as aldeias de índios conquistados vão ‘descendo’ para mais perto da palavra cristã dos missionários, os currais ou os engenhos, os ‘Tapuia’ vão se afastando, nas serras inacessíveis ou, para usar as palavras de Jaboatão, ‘nas brenhas do centro dos sertões’” (POMPA, 2003, p. 229). Puntoni, por sua vez, ressalta que “o termo ‘Tapuia’ não pode ser compreendido como um etnônimo, mas sim como noção historicamente construída. Seu significado básico está associado a uma noção de barbárie duplamente construída. São bárbaros aqueles assim considerados pelos ‘Outros’ que podem ser integrados mais imediatamente à Cristandade: os Tupi [...] a integração, ou aceitação abstrata dos Tupi como a humanidade a ser incorporada, implicava na inscrição dos Tapuia como a barbárie.” (PUNTONI, 1997, p. 50)

¹² Cabe ressaltar que o procedimento de tradução classifica, nomeia e impõe “uma grade sobre o espaço divino dos outros, através da qual ele é decifrado e, portanto, construído. A partir de então, basta ‘ler’ de acordo com o sistema simples de presença-ausência.” (HARTOG, 1999, p. 260) As implicações desse procedimento foram analisadas por Pedro Puntoni que afirmou: “no caso da história indígena, onde interesse ou desinteresse, preconceitos e comportamentos influíram na definição de etnônimos, das descrições de caráter mais etnográfico ou mesmo especulativo. Por vezes, o desconhecimento ou a redução simplificadora da diversidade encontrada também contribuíram para a imparcialidade das informações. [...] Destaca-se recorrentemente [...] a classificação destes povos em duas unidades culturais (ou mesmo raciais) que funcionam como pólos antagônicos: os Tupi e os Tapuia. Assim, não seria exagero afirmar que este binômio tem sido a chave classificatória fundamental a passar a documentação e a historiografia dos cronistas do século XVI até mesmo aos trabalhos coevos.” (PUNTONI, 1997, p. 49)

suas variações cabíveis e críveis de aplicação”¹³, revelam a incorporação de tradições e a rejeição de outras, apontando, ainda, para os seus diversos usos ou para os momentos e contextos mais adequados de sua utilização¹⁴. Ambos buscam reinscrever os índios na linhagem cristã – de que teriam se esquecido – para justificar a sua receptividade à doutrina cristã. Uma representação idealizada dos indígenas servirá, em razão disso, para constituir uma imagem dos cristãos como o verdadeiro ideal a ser compreendido e imitado, permitindo “um retorno da Cristandade à Cristandade” (BRAGA-PINTO, 2003, p. 50), condicionado ao abandono das “falsas memórias” e a comportamentos que expressassem a “Vontade indizível de Deus”. Enquanto “homens de saber”, os missionários jesuítas acabaram por definir não apenas o que deveria ser tido como verdadeiro ou falso, mas, também, quais as condutas que levariam os indígenas a “pouco a pouco caírem na Verdade”, a manterem-se nela e a se transformarem na “imagem restaurada da piedade cristã” (BRAGA-PINTO, 2003, p. 76). Assim como o Apóstolo dos primeiros tempos da Cristandade, o missionário jesuíta acreditava estar “autorizado a falar porque era um emissário inspirado pelo Espírito Santo, conhecendo as autoridades que deviam necessariamente ser lembradas no ato, segundo os gêneros, a circunstância e as pessoas a quem sua fala era dirigida” (HANSEN, 2000, p. 33).

Sobre aqueles que não sabem mais senão que viver e morrer: Anchieta e a “alegria de viver indígena”

Durante sua vida missionária, o padre jesuíta José de Anchieta dedicou-se à reflexão sobre vários aspectos da cultura indígena, dentre os quais destacam-se suas considerações acerca da “alegria de viver indígena” e suas apreciações condenatórias da “inconstância da alma selvagem”, relacionando-as à liberdade sexual, à poligamia, à guerra, à antropofagia e à bebedeira. Definidoras do discurso anchietano, suas impressões acerca dessas práticas nos revelam não só sua visão sobre os nativos, como também a manipulação dessas representações.¹⁵

Criticando a “liberdade sexual” dos indígenas, Anchieta observou que “as mulheres andam nuas e não sabem negarem-se a ninguém, mas até elas mesmas cometem

¹³ Os registros jesuíticos são, em razão disso, “como um quadro com sua legenda, pois faz-se acompanhar da maneira como convém que sejam ‘lidos’”, revelando, conseqüentemente, uma das questões fundamentais para uma retórica da alteridade: “de que fala, no fim das contas, o viajante? Do próprio ou do outro?” (HARTOG, 1999, p. 264, 268) “Dizer o outro”, afirma o historiador francês, “é muito evidentemente uma forma de falar de nós, se é verdade que a narrativa não pode escapar da polaridade eles/nós, a qual constitui sua armação infrangível. Um dos efeitos do texto, é portanto, contribuir para cercar o nós.” (HARTOG, 1999, p. 366).

¹⁴ De acordo com João Adolfo Hansen, nas cartas dos jesuítas, a “transferência de convenções narrativas [...] se revela como meio apropriado na ‘construção de uma memória de eventos’ que, lida na perspectiva da ‘similitude’, possibilita a projeção, em cada fato novo que é narrado da ‘unidade comum da Significação transcendente’.” (HANSEN, 1995, p. 101)

¹⁵ Sobre estas impressões, Alfredo Bosi observa: “Sob o olhar do colonizador os gestos e os ritmos dos tupis que dançam e cantam [...] não significam movimentos próprios de fiéis cumprindo sua ação coletiva e sacral [...] mas aparecem como resultado dos poderes violentos de espíritos maus que rondam e tentam os membros da tribo.” (BOSI, 1992, p. 73).

e inoportunam os homens, jogando-se com eles nas redes, porque têm honra dormirem com os cristãos” (ANCHIETA, 1984, p. 80), e que os nativos são “gente que põe nisto (sexo) uma das essenciais partes de sua felicidade, cujos pensamentos, palavras e obras, que quasi necessariamente ha de ouvir-se, e ainda ver-se, todos finalmente vêm parar nisto” (ANCHIETA, 1988, p. 112) Soma-se a esta avaliação depreciativa a constatação de que “é esta gente tão indômita e bestial, que toda a sua felicidade tem posta em matar e comer carne humana, da qual pela bondade de Deus temos apartados estes” (ANCHIETA In: LEITE, 1954, p. 313).

Nas duas transcrições acima destacadas, Anchieta revela uma percepção sobre a “alegria de viver” dos indígenas, ao identificar o sexo como “uma das essenciais partes de sua felicidade” e ressaltar que “toda a sua felicidade tem posta em matar e comer carne humana”. Isto acaba por determinar uma relação entre felicidade e práticas condenáveis, por estarem as “festas e cantares” associados aos costumes da poligamia e da antropofagia.

É, em razão disso, que ele os descreve como “uma gente tão má, bestial e carniceira, que só por tomar nome novo ou vingar-se de alguma cousa passada [...] sendo aquela gente a mais subtil que ainda houve no mundo para inventar mentiras” e que se comprazem em matar e em realizar “suas festas costumadas” (ANCHIETA, 1933, p. 214-226). Alegando que os colonos portugueses precisavam defender-se contra o perigo de extermínio que os índios lhes infligiam, Anchieta defendeu a guerra justa, uma guerra de vingança: “[...] Sua mão vingadora (Deus) sobre o inimigo desumano descerá justiceira. Vingando as ofensas sacrílegas sua cólera santa dizimará com a morte as alcateias ferozes” (ANCHIETA, 1988, p. 105).¹⁶

Além de referir, explicitamente, na produção discursiva, a associação entre alegria indígena e a prática do ritual antropofágico, Anchieta as vincula também às bebedeiras, como fica evidenciado nestas passagens:

[...] é povoada por Índios que usam todos comer em seus banquetes carne humana, no que mostram achar tanto prazer e doçura [...] e os comem com grande festa de cantares, e copiosíssima libação de vinhos [...] alegam-se toda a vida com o

¹⁶ Embora a guerra e a antropofagia fossem consideradas traços da barbárie indígena por Anchieta, a vingança dos portugueses contra os índios é apresentada como uma “cólera santa”; ou seja, o mesmo aspecto que é considerado traço de selvageria quando praticado pelos índios, é encarado como traço de civilidade, revestido de legitimidade, quando empreendido pelos portugueses. Deve-se, entretanto, levar em consideração “que a visão de Anchieta parece ir se transformando de acordo com seu tempo de permanência no Brasil e as causas - a ‘selvageria’ do nativo - para a guerra justa até começa a inverter-se, pois apresenta os nativos aprendendo os horrores com os cristãos e sendo injustamente submetidos ao cativoiro”. (NASCIMENTO In: WRIGHT, 1999, p. 492).

desvanecimento da singular vitória [...]. (ANCHIETA [1554] 1988, p. 54)

[...] se cativam três ou quatro, se tornam com eles e com grandes festas e cantares os matam, usam de muitas ceremonias gentílicas, e assim os comem, bebendo muito vinho [...]. (ANCHIETA [1555] 1988, p. 84)

[...] gente que a nada sabe ter respeito nem obediência, e que quase sempre anda quente do vinho, no qual gastavam os mais dos dias bebendo e cantando todo o dia e noite, com grandes gritos, homens e mulheres misturados [...]. (ANCHIETA [1565] 1988, p. 239)

Com o vinho das frutas que é muito forte se embebedam muito e perdem o siso, mas deste bebem pouco, e somente o tempo que elas duram; mas o vinho comum das raízes e milho bebem tanto que às vezes andam dois dias com suas noites bebendo, e às vezes mais, principalmente nas matanças dos contrários e todo este tempo cantando e bailando sem cansar nem dormir.” [...].(ANCHIETA [1584] 1988, p. 338)

À nítida reprovação às festas e aos “convívios e cantares”, soma-se a condenação das “práticas desonrosas” dos colonos que “bem longe de os impedirem ou reprenderem quase todos assistiam ao espetáculo e o aprovaram e louvaram, o que excitou muito os nossos catecúmenos a partirem também para a guerra a fim de tomar alguns contrários” (ANCHIETA [1555] In: LEITE, 1957, p. 48).

Os colonos, no entanto, não parecem ter se constrangido com as advertências feitas pelos missionários, como fica demonstrado nesta *Informação*, datada de 1585: “[...] e os Portugueses não o têm por afronta e deshonra os convívios que se dão, nesta terra, além de serem muitos e ordinários, são de grande custo e neles se fazem muitos excessos de comeres exquisitos” (ANCHIETA, 1988, p. 433). Em relação aos excessos cometidos durante os “*bailes e cantares*”, Anchieta destaca, primeiramente, o comprometimento da subsistência: “De dia e de noite fazem seus comeres, cantares e festas até a manhã, andam muitos dias sem comer se não os têm, mas quando o têm não descansam sem acabá-lo [...] não guardando as cousas para o outro [...]” (ANCHIETA, 1988, p. 442). Mas não deixa de vinculá-los aos pajés que, segundo ele, “tem destruído muita gente desta terra” (ANCHIETA, 1988, p. 339).

Por outro lado, a documentação jesuítica não deixa de apontar para a apropriação de elementos da expressão da “alegria de viver” indígena como as festas, as danças, os cantos¹⁷ e a saudação lacrimosa¹⁸ pelos missionários e sua ressignificação, na

17 Colonizadores e missionários encontraram na cultura indígena um “substrato artístico que consistia basicamente em demonstrações rítmicas de música (cantada e/ou instrumental) e dança, com estreitos vínculos religiosos [...] entre os tupinambás e os tupis-guaranis. Tais índios eram bastante voltados para as práticas

medida em que foram percebidos como facilitadores da introdução da ritualística e da devoção cristã.¹⁹ A ressignificação da “alegria de viver” indígena fica evidenciada nas passagens que transcrevemos abaixo e que descrevem a participação dos indígenas nas festas religiosas e no recebimento de um visitante, o P. Marcos da Costa, em 1596:

Em uma (das igrejas) lhes ensinam a cantar e têm seu coro de canto e flauta para suas festas, e fazem suas danças à portuguesa com tambores e violas; com muita graça, como se fossem meninos portugueses, e quando fazem essas danças põem uns diademas na cabeça de penas de pássaros de várias cores, e desta sorte fazem também os arcos, empenam e pintam o corpo, e assim pintados e muito galantes a seu modo fazem suas festas muito aprazíveis, que dão contento e causam devoção. (ANCHIETA, 1988, p. 424)

mágicas, e uma delas constituía verdadeiro espetáculo de animação de marionetes, desenvolvida pelo pajé com o fim particular de conseguir a multiplicação miraculosa das serpentes. Além disso, faziam cortejos, espécies de procissões com danças, como a que era executada para chamar a chuva ou a cerimônia das magias que favoreciam um aumento da produção do algodão”. (CORRÊA In: NUÑEZ, 1994, p. 24). Anchieta percebeu como os índios apreciavam a música, a dança, canto, os ritos, as festas e os espetáculos e os introduziu em suas peças, combinando-os com as formas simples e livres dos Autos de tradição medieval.

18 Anchieta apropriou-se de uma cerimônia indígena, o do “recebimento”, para desenvolver um esquema que costumava ser repetido: uma introdução ou um ato inicial de cunho lírico; uma parte central dialogada que, nas peças maiores, chegava a conter dois atos, concentrando a ação dramática; dois atos posteriores, com a despedida acompanhada de músicas, cantos e danças (índigenas portuguesas e espanholas). “Representa-se, assim, a alegria de receber uma relíquia cristã ou um nobre visitante, forte, valoroso; presente nas tradições tupinambás é aproveitada nos teatros, só que agora ao referir-se a novos visitantes, não mais guerreiros fortes e valorosos, mas nobres lutadores de campanhas contra os demônios que venceram tantas dificuldades para à aldeia chegar.” (NASCIMENTO In: WRIGHT, 1999, p. 528-529).

19 Caro Baroja destaca a importância dos padres jesuítas no desenvolvimento da arte cênica barroca, na medida em que se dedicaram à criação de recursos cênicos com efeitos óticos, utilizados nas festas religiosas com a intenção de atingir os indígenas através de emoções como o medo, o fascínio e a piedade. (BAROJA, 1974, p. 20). De acordo com Rosita Corrêa, os missionários percebiam “como o prazer poderia ser um fator de envolvimento positivo: se o público-alvo se divertisse, estaria, ao mesmo tempo, em condições de ser mantido numa sadia, ainda que controlada atividade” (CORRÊA, 1994, p. 26). Nesta perspectiva, a platéia e o elenco “se encontravam sob a mesma esperança do jesuíta-encenador: de que uma revelação nivelasse as dissonâncias e conduzisse todos a uma única verdade”. (CORRÊA, 1994, p. 29). É até possível notar uma maior vivacidade nos trechos idealizados por Anchieta para os personagens nativos, pois “ainda que com um intuito moralizante, constituem-se em passagens bem-humoradas e divertidas” que buscavam atingir “o espectador não só por meio da cognição, mas da estética e da emoção”. (CORRÊA In: NUÑEZ, 1994, p. 26). Segundo A. Bosi, Anchieta não somente falava várias línguas, como também usava “linguagens distintas conforme o seu auditório” (BOSI, 1992, p. 93). É fácil imaginar como os atores índios “convertidos” se deixavam levar pelo prazer lúdico que a encenação lhes trazia, uma vez que o canto e a dança eram referências culturais anteriores ao contato com colonos e missionários.

Pois tal pai nos vem a ver, bem será que o festejemos. Por certo que lho devemos, se filhos queremos ser.

Pois vem com grande fadiga da praia que lhe faremos?

Todos juntos lhe diremos uma solene cantiga.

Eis, pois, sem dilação, nossas flautas entoemos.

E, depois, lhe pediremos de joelhos a benção. (ANCHIETA, 1988, p. 270-271)

Nas duas situações descritas por Anchieta, a exaltação e o fervor emocional próprios da sensibilidade indígena aparecem nitidamente ressignificados. As referências feitas às diademas de penas de pássaros de várias cores, aos arcos com flores e frutas nativas, às pinturas corporais e à saudação lacrimosa apontam para o atendimento das práticas e representações simbólicas indígenas tradicionais, bem como para a apropriação seletiva e criativa das expressões da cultura cristã-ocidental.

A participação alegre e ativa dos indígenas na recepção solene e nas “danças acompanhadas por tambores e violas com muita graça” será, no entanto, associada, na retórica jesuítica, à piedade e à devoção cristãs. Apesar de terem sido recorrentemente descritas nas Cartas e Informações, as manifestações da “alegria de viver” dos Tupis, esvaziadas de sua expressão indígena, foram apresentadas como indicativos de sua conversão. As festas, convívios e cantares, anteriormente associados às práticas rituais bárbaras, à licenciosidade sexual e à “inconstância da alma selvagem” passam a ocupar, na documentação jesuítica, um novo significado que revela não só a consciência de sua utilidade estratégica, como também o reconhecimento das especificidades da nova situação, a colonial.

A retórica jesuítica sobre os vícios e as maneiras de os indígenas se tratarem

Ao descrever os indígenas brasileiros, o padre Simão de Vasconcelos²⁰ enfatizou sua condição de “irracionais humanados”, destacando que estes não tinham amor às suas

²⁰ Simão de Vasconcelos nasceu em 1597, em Portugal; veio para o Brasil em 1615, onde atuou como padre e professor de Humanidades, Teologia Escolástica e Moral. De 1643 a 1645 foi vice-reitor do Colégio da Bahia, sendo que no ano seguinte assumiu como reitor do Colégio do Rio de Janeiro, cargo que ocuparia pela segunda vez em 1670. Entre suas obras estão a “Crônica da Companhia de Jesus do Estado do Brasil (1663)”, e “Notícias curiosas e necessárias das coisas do Brasil” (1688). Ver mais em LEITE, Serafim. História da Companhia de Jesus no Brasil. Lisboa: Portugal; Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1938-1950. 10 v.

mulheres, largando-as por qualquer desgosto com a mesma facilidade que as recebiam (VASCONCELOS, 1977, p. 103). Já para o padre Manuel da Nóbrega, os índios eram “cães em se comerem e matarem, e são porcos nos vícios e na maneira de se tratarem”, o que exigia dos missionários um grande investimento para tirá-los de seu estado de “rudeza e bestialidade” (NÓBREGA In: LEITE, 1940, p. 68).

São também recorrentes na documentação jesuítica os desencantos em relação à instabilidade de temperamento dos indígenas que “facilmente deixavam sair por um ouvido o que havia entrado pelo outro” (MENGET, 1999, p. 154), comprometendo o projeto missionário. Ao relacionar os impedimentos para a firme conversão, na “Informação do Brasil e de suas Capitanias”, do ano de 1584, Anchieta observa que os indígenas eram “naturalmente pouco constantes no começado”²¹ e que lhes faltava “temor e sujeição” (ANCHIETA, 1933, p. 333)²², porque “Nenhuma criatura adoram por Deus, somente os trovões citam que são Deus, mas nem por isso lhes fazem honra alguma, nem comumente têm ídolos nem sortes, nem comunicação com o demônio, posto que têm medo dele [...]” (ANCHIETA, 1933, p. 331)²³.

Os cronistas jesuítas enfatizaram em seus registros que os indígenas “eram a encarnação perfeita do êxito do Demônio, na medida em que praticavam, abertamente atos anti-sociais e anti-naturais”, que se expressavam nos gritos medonhos, nos transe dos xamãs, nos ritos antropofágicos e nas práticas terapêuticas adotadas. (MENGET, 1999, p. 170). Sobre o temor em relação às maldições lançadas pelos feiticeiros – que levavam à morte – ou sobre o desamparo a que alguns doentes eram condenados, frei Vicente do Salvador observou:²⁴

21 Para Anchieta, os indígenas eram “naturalmente pouco constantes no começado, e, sobretudo, falta[va]-lhes temor e sujeição, porque, como em todos os homens, assim nestes muito mais [...] o qual lhes há de entrar por temor da pena temporal, porque havendo isto tomam o jugo da lei de Deus e perseveram nele ao menos com muito menos pecados que os Portugueses [...]” (ANCHIETA, 1933, p. 333).

22 Este aspecto pode ser evidenciado nesta afirmação de Anchieta: “ajunta-se a isto que são de uma natureza tão descansada que, se não forem sempre aguilhoados, pouco bastará para não irem à missa nem buscarem outros remédios para sua salvação. Todos esses impedimentos e costumes soa mui fáceis de se tirar se houver temor e sujeição [...]”. (ANCHIETA, 1933, p. 333)

23 Fernão Cardim também registra que os indígenas “têm grande medo do demônio, ao qual chamam Curupira, Taguagiba, Macachera, Anhangá e é tanto o medo que lhe têm, que só de imaginarem nelle morrem”. (CARDIM, 1980, p. 87). Ao registrar o medo do demônio pelos indígenas, o jesuíta identifica-o como medo do sobrenatural, o que, sem dúvida, se mostrará valioso para a assimilação e interiorização dos preceitos cristãos, tanto religiosos, quanto comportamentais.

24 Vicente Rodrigues Palha nasceu em Matuim, Bahia, em 1564, e faleceu, muito provavelmente, entre os anos de 1636-1639. Como a maioria dos homens instruídos da época, estudou com os jesuítas, no colégio de São Salvador, e, depois, em Coimbra, em cuja Universidade se formou em ambos os direitos e doutorou-se. Voltando ao Brasil, ordenou-se sacerdote, atuando como cônego da Sé baiana e como vigário-geral. Aos trinta e cinco anos fez-se frade, vestindo o hábito de São Francisco e trocando o nome pelo de Frei Vicente de Salvador. Missionou na Paraíba e em Pernambuco, cooperando na fundação da casa franciscana do Rio de Janeiro, em 1607, tendo sido o seu primeiro prelado. Residiu também em Olinda, Pernambuco, onde ministrou um curso de artes, no convento da ordem. Regressando à Bahia, foi guardião do convento franciscano, em 1612. Sua obra História do Brasil foi concluída a 20 de dezembro de 1627, tendo permanecido inédita até 1888.

[...] não há entre este gentio médicos sinalados senão os seus feiticeiros se algum lhes tema, ou lhes não dá o que eles pedem, dizem: vai, que hás de morrer, a que chamam lançar a morte. E são tão bárbaros que se vai logo o outro lançar na rede sem querer comer e de pasmo se deixa morrer, sem haver quem lhe meta na cabeça que pode escapar [...] Outros médicos há melhores [...] os quais aplicando ervas ou outras medicinas com que se acharem bem, saram os enfermos, mas se a enfermidade é prolongada ou incurável, não há mais quem os cure e os deixam ao desamparo. (SALVADOR, 1975, p. 83)

Interessante registrar aqui a distinção que frei Vicente fez entre os feiticeiros e outros médicos, os quais ele denomina de “melhores”, identificando as atribuições que cada um tinha – o primeiro, como causador da morte, o segundo, como curandeiro que emprega ervas medicinais. Ele destacou, também, a influência da auto-sugestão sobre os indígenas e a passividade e o conformismo diante das pragas lançadas pelos feiticeiros.

Já Anchieta os descreveu como “Pagés [que] inventam uns bailes e cantares novos, de que estes índios são mui amigos, e entram por toda a terra, e fazem ocupar os índios em beber e bailar todo o dia e noite, sem cuidado de fazerem mantimentos [...] Além disto, dizem que têm um espírito dentro de si, com o qual podem matar, e com isto metem medo [...]” (ANCHIETA, 1933, p. 331).²⁵ Gabriel Soares de Sousa,²⁶ por sua vez, nos informa que:

[...] que se tomam qualquer desgosto, se enojam de maneira que determinam de morrer e põem-se a comer terra cada dia uma

Sabe-se que a escreveu por encomenda de Manoel Severim de Faria, um dos mais considerados eruditos portugueses contemporâneos.

²⁵ A violência, a licenciosidade e o desregramento associado aos cantos, aos bailes e às bebedeiras eram, na percepção de Anchieta, características e decorrências condenáveis da ação dos feiticeiros, que foram percebidos como os principais obstáculos à conversão dos indígenas e identificados como servidores de Satã, sendo os responsáveis pelos ardis diabólicos.

²⁶ Colonizador dono de engenho, comerciante, sertanista e navegador português nascido em Ribatejo, conhecido por ter escrito *Tratado descritivo do Brasil* (1587), um tratado que constituiu um dos primeiros e mais extraordinários relatos sobre o Brasil colonial. A obra traz importantes dados geográficos, botânicos, etnográficos e lingüísticos e foi publicada, postumamente, por Varnhagen, em 1879, em Lisboa. Membro da expedição naval de Francisco Barreto, que partira com destino à África, mas acabou por alcançar o Brasil. Estabelecido na Bahia (1569), montou o engenho Jaguaripe e voltou a Portugal (1584) para obter da corte o privilégio de exploração de minérios e pedras preciosas ao longo do rio São Francisco. Enquanto aguardava a permissão régia escreveu seu famoso tratado, dividido em duas partes: *Roteiro geral* e *Memorial das grandezas da Bahia*, descrevendo informações sobre geografia, costumes dos índios, agricultura, animais e plantas brasileiros. Nomeado governador e capitão-mor da conquista das Minas, regressou ao Brasil com 360 colonos, quatro freiras carmelitas e o governador-geral do Brasil, D. Francisco de Sousa. Chegando à Bahia, empreendeu uma expedição que percorreu mais de cem léguas ao longo do rio São Francisco, mas morreu de uma febre em pleno sertão, após atingir as nascentes do rio Paraguaçu.

pouca até que vêm a definhar e inchar o rosto e olhos e a morrer disso sem ninguém lhes poder valer nem dissuadir de se quererem matar, o que afirmam que lhes ensinou o diabo e que lhes apareceu como se determinam a comer terra. (SOUSA, 1989, p. 228).

Este registro revela não só a incompreensão do cronista em relação à forma como o indígena procurou para expressar seu “desgosto”, como também a desconsideração em relação à própria motivação para o suicídio – a desestruturação tribal provocada pelo contato com a civilização cristã-ocidental.

Também o padre jesuíta registrou que os indígenas eram “algo melancólicos e se querem morrer [...] ou se lhes digam que hão de morrer ou lhes ponham medo, morrem brevemente” (ANCHIETA, 1933, p. 434). Outra referência à auto-sugestão é feita em uma carta do padre Luís da Grã: “[...] *el hablar de la muerte es para ellos muy odioso, porque tienen para sí que se la echan, y este pensamiento basta para murieren de imaginación [...]*” (In: LEITE, 1954, p. 137). Em carta de 1556, dirigida a Inácio de Loyola, o mesmo padre Luís da Grã²⁷ assim se referiu aos indígenas Tupinambás:

[...] lo que yo tengo por mayor obstáculo para la gente de todas estas naciones es su propia condición, que ninguna cosa sienten mucho, ni perdida espiritual ni temporal suya, de ninguna cosa tienen sentimiento muy sensible, ni que les dure; y así sus constricciones, sus deseos de seren buenos, todo es tan remiso, que no se puede hombre certificar de él [...] (In: LEITE, 1954, p. 294)

“*Que ninguna cosa sienten mucho*”, “*de ninguna cosa tienen sentimiento muy sensible, ni que les dure*” – essas afirmações do missionário jesuíta, além de evidenciarem uma percepção cristã-ocidental de sensibilidade, acabariam por definir e difundir estereótipos como a superficialidade de sentimentos e a inconstância da alma selvagem.

Também na obra escrita pelo leigo Gabriel Soares de Sousa encontramos referências que remetem à ausência de sentimentos de humanidade, tais como piedade e

²⁷ O padre Luís da Gram (ou Grã) nasceu em Lisboa, em 1523. Estudou direito e artes em Coimbra, onde entrou para a Companhia em 1543, chegando a ser reitor do Colégio. Foi o padre Miguel de Torres, visitador de Portugal, quem recomendou a sua vinda ao Brasil, o que se deu por ocasião da vinda do segundo Governador Geral da colônia, Duarte da Costa, em 1553. Na mesma embarcação se encontravam outros jesuítas como os padres José de Anchieta, Brás Lourenço e Ambrósio Pires e os irmãos João Gonçalves, Antônio Blasques, Gregório Serrão. Luís da Gram foi nomeado por duas vezes reitor do Colégio da Companhia de Jesus na capitania da Bahia. A primeira vez foi entre os anos de 1554 e 1556, e novamente assumiu o cargo nos anos de 1574 e 1575.

compaixão, entre os indígenas, sobretudo com aqueles acometidos de alguma enfermidade:

[...] quando algum está doente e a doença é comprida, logo aborrece a todos os seus e curam dele muito pouco e como o doente chega a estar mal, é logo julgado por morto e não trabalham os seus mais chegados para lhe dar a vida, antes o desamparam dizendo que, pois que há de morrer e não tem remédio, que para que é dar-lhe de comer nem curar dele; e tanto é isto assim que morrem muitos ao desamparo e levam a enterrar outros vivos, porque como chega a perder a fala, dão-no logo por morto [...]. (SOUSA, 1989, p. 271)

Vale lembrar que para os cronistas coloniais, como Gabriel Soares de Sousa e Pero de Magalhães Gandavo, os indígenas brasileiros não tinham fé, porque não tinham lei; não tinham lei, porque não tinham rei (SOUSA, 1989, p. 128)²⁸, e viviam “bestialmente, sem ter conta, nem peso, nem medida”, são “mui desumanos e cruéis” (GANDAVO, s.d., p. 48; 53), desapietados, “mui inconstantes e mutáveis” (GANDAVO [1576], s. d., p. 125).

Este aspecto pode ser ainda observado nos registros que fazem referência às expressões de dor manifestas pelos indígenas. Em relação a eles, é preciso, no entanto, ressaltar que enfatizam os excessos presentes nas demonstrações emocionais espontâneas ou ritualizadas que, segundo os cronistas e religiosos, estavam em desacordo com as formas convencionais que previam o autocontrole das paixões e impulsos afetivos. O registro de Gabriel Soares de Sousa sobre os rituais fúnebres indígenas, no entanto, parece apontar para uma “sensibilidade indígena”, em desacordo flagrante com a percepção de superficialidade de sentimentos.

[...] quando morre algum deles, o levam-no a enterrar embrulhado na sua rede em que dormia e o parente mais chegado lhe há de fazer a cova e quando o levam a enterrar vão-no acompanhando mulher, filhos, parentes se as têm, as quais vão pranteando até que fica debaixo da terra donde se tornam para sua casa, onde a viúva chora o marido por muitos dias [...] (SOUSA, 1989, p. 240)

28 A passagem sobre a falta de F, L e R entre os índios e a conseqüente explicação, repete-se em inúmeros cronistas e historiadores dos primeiros tempos da colônia. Ver também GANDAVO, s.d., p. 48 - 53.

Também o jesuíta Fernão Cardim²⁹ registrou o costume de chorar os mortos, destacando que os indígenas

[...] são muito maviosos e principalmente em chorar os mortos, e logo como algum morre os parentes se lançam sobre elle na rede e tão depressa que às vezes os afogão, antes de morrer, parecendo-lhes que está morto, e os que se não podem deitar com o morto na rede se deitão pelo chão dando grandes baques, que parece milagre não acabarem com o mesmo morto, e destes baques e choros ficam tão cortados que às vezes morrem. Quando chorão dizem muitas lástimas e mágoas, e se morre a primeira noite, toda ella em peso chorão em alta voz, que é espanto não cansarem [...] (CARDIM, 1980, p. 94)

O padre Cardim continua seu registro, observando que “depois de enterrado o defunto os parentes estão em contínuo pranto de noite e de dia, começando uns e acabando outros; não comem senão de noite, armam as redes junto dos telhados e as mulheres ao segundo dia cortão os cabelos e dura este pranto toda uma lua [...]”. (CARDIM, 1980, p. 94)³⁰ Já frei Vicente do Salvador, ao registrar as manifestações de dor e pesar dos indígenas brasileiros, observou que “[...] a mulher por dó corta os cabelos e tinge-se toda de jenipapo, pranteando o marido muitos dias, e o mesmo fazem com ela as que a vêm visitar [...]” (SALVADOR, 1975, p. 84).

Também Pero de Magalhães Gandavo³¹ registra o costume de prantear o morto, observando que “quando algum destes índios morre costumão enterrá-lo numa cova

²⁹ Jesuíta português nascido por volta de 1549, em Viana do Alentejo, e falecido em 1625, nos arredores de Salvador da Baía, no Brasil. Os seus escritos são um testemunho da vida das missões e das condições naturais existentes no Brasil, na segunda metade do século XVI. Fernão Cardim entrou para a Companhia de Jesus, em 1566, tendo sido enviado ao Brasil como secretário do padre visitador da Companhia de Jesus, em 1583. Viajou pelas regiões da Baía, Pernambuco, Espírito Santo, Rio de Janeiro e São Paulo. Foi durante esta época que escreveu as cartas e três livros: "Do Princípio e Origem dos Índios do Brasil", "Narrativa Epistolar de uma Viagem e Missão Jesuítica pela Baía, Ilhéus, Porto Seguro, Pernambuco, Espírito Santo, Rio de Janeiro, São Vicente, etc." e "Do Clima e Terra do Brasil". Os dois primeiros escritos foram publicados pela primeira vez em inglês, já que na viagem de regresso a Portugal, o barco em que viajava foi atacado por corsários ingleses. Os manuscritos foram apreendidos e em Inglaterra são editados por Samuel Purchas, em 1623. A autoria dos dois manuscritos só é confirmada no século XIX e o terceiro manuscrito é publicado em Lisboa, em 1847. Contudo, a obra só foi publicada integralmente em pleno século XX, sob o título "Tratados da Terra e da Gente do Brasil". Em 1609, regressa definitivamente ao Brasil como provincial da Companhia.

³⁰ Em sua obra *Tratados da Terra e Gente do Brasil*, o jesuíta Fernão Cardim registrou que o cotidiano dos indígenas assim se caracterizava: “uns cantam, outros choram, outros comem, outros fazem farinhas e vinhos [...]” (CARDIM, 1980, p. 186).

³¹ Historiador, gramático e cronista português do século XVI nascido em Braga, em data ignorada, autor do primeiro manual ortográfico da língua portuguesa e da primeira história do Brasil: *História da Província de Santa*

assentado sobre os pés, com sua rede às costas em que elle dormia, e logo pelos primeiros dias põem-lhe de comer em cima da cova” (GANDAVO, 1980, p. 58). O “choro fácil”, a manifestação espontânea de pesar e de alegria são referências constantes nas crônicas coloniais, como no registro feito por outro leigo, Ambrósio Fernandes Brandão:³²

E nas visitas que se fazem uns aos outros, guardam também um estranho costume, o qual é que, quando se chegam a ver, a mulher que está na casa, ou a que de novo vem de fora, sendo já de perfeita idade, se põe sentada aos pés do hóspede que chegou ou do que visita, e ali, com um choro muito sentido e magoado, lhe está recitando, por grande espaço, as cousas passadas [...] e depois dele acabado o recebem e agasalham o melhor que podem a seu uso [...] (BRANDÃO, 1968, p. 338)

Já o padre Anchieta, ao referir-se ao costume da saudação lacrimosa, prática usual na recepção aos visitantes, caracterizou-a como não sincera:

Têm certo modo de chorar quando chega algum parente seu de fora e é que a parenta se lança a seus pés e as mãos postas nele ou os braços no pescoço do parente, choram em voz alta, de maneira que parece que lhe morreu o marido ou filho, e isto fazem de contentamento por festa ou regalo. Acabado o pranto, limpa logo as lágrimas e se põe alegre a falar, comer e beber como se não houvera chorado. (ANCHIETA, 1933, p. 435 – 436)

A esta avaliação depreciativa do costume indígena de “bem receber os visitantes”, somou-se a constatação de que eram “gente tão indômita e bestial, que toda a sua felicidade tem posta em matar e comer carne humana, da qual pela bondade de Deus

Cruz que vulgarmente chamamos Brasil (1576), citando pela primeira vez o termo *Brasil* ao referir-se à nova terra. Filho de pais flamengos oriundos da cidade de Gand – daí o seu apelido *Gândavo* –, foi professor de latim e de português, autor do primeiro manual ortográfico da língua portuguesa e moço de câmara do rei D. Sebastião. Trabalhou na Torre do Tombo, em Lisboa, na transcrição de documentos e nomeado provedor da Fazenda na Bahia, ali permaneceu por cerca de cinco anos (1565-1570). Percorreu outras partes do Brasil no século da conquista, recolhendo informações sobre as diversas tribos indígenas e ainda sobre as diversas capitanias em que se dividia o território brasileiro como as de Itamaracá, Bahia, Ilhéus, Espírito Santo, Porto Seguro, Rio de Janeiro e São Vicente. Sua obra serviu como uma espécie de propaganda de incentivo a imigração, pois propagava o clima, as riquezas da terra, os recursos naturais e sociais nela existentes e as possibilidades dos portugueses mais pobres enriquecerem na terra recém descoberta.

³² Ambrósio Fernandes Brandão foi senhor de engenho em Pernambuco e na Paraíba, e também cronista (c. 1560 - c. 1630), atribuindo-se a ele a autoria dos *Diálogos das Grandezas do Brasil*, obra básica para o conhecimento das condições de nosso país no início do séc. XVII.

temos apartados estes”. Durante sua vida missionária, Anchieta dedicou-se à reflexão sobre vários aspectos da cultura indígena, dentre os quais se destacam suas apreciações condenatórias da “inconstância da alma selvagem”, relacionando-a à liberdade sexual, à poligamia, à guerra, à antropofagia e à bebedeira. Definidoras do discurso anchietano, suas impressões acerca dessas práticas nos revelam não só a visão dos missionários da Companhia de Jesus sobre os nativos, como também nos possibilitam acessar as suas expressões de sensibilidade e de religiosidades e as lógicas e as estratégias que os Tupi-guarani acionaram para assegurar sua continuidade em um novo contexto, o da situação colonial.

Considerações Finais

Os registros coloniais – tanto os produzidos por cronistas leigos, quanto os de missionários –, apesar de estarem repletos das mais variadas manifestações de sensibilidade indígena, destacaram comportamentos tidos como moralmente condenáveis e anticristãos, tais como, o descaso ou abandono dos doentes. As inúmeras expressões de sensibilidade e de religiosidade dos indígenas não foram suficientes “para caracterizar, aos olhos europeus, uma religião e um culto” (VIVEIROS DE CASTRO, 1992, p. 38). Por isso, “os motivos decorativos, as pinturas corporais e faciais, as máscaras e os enfeites de pena, de pele, de casca e de fibra vegetal”, utilizados pelos indígenas nas cerimônias rituais – que se constituíam na expressão da sua espiritualidade –, não foram compreendidas nem em seu real significado, nem em sua amplitude, tendo sido simplesmente rotuladas como manifestação demoníaca. (MENGET, 1999, p. 174).

Ao serem manifestadas no âmbito das aldeias jesuíticas, as expressões tradicionais indígenas – como as de alegria e de luto – foram, no entanto, descritas como demonstrações de piedade e devoção cristã, distanciando-se daquelas condutas que, nos registros referentes ao período de implantação do projeto catequético, apareciam como resultantes da exteriorização brusca e ruidosa de sentimentos. Se, por um lado, pode-se afirmar que os missionários se apropriaram estrategicamente destas expressões tradicionais de sensibilidade e de religiosidade, visando à conversão dos indígenas, mediante a uma linguagem simbólica negociada,³³ por outro, deve-se considerar que os nativos as ressignificaram, como fica demonstrado no “*chorar copioso*”, nos lamentos fúnebres, nos sonhos e nas visões, bem como nas manifestações de alegria e júbilo por

³³ Para a antropóloga brasileira, a construção de imagens foi fundamental para o êxito do projeto de catequese que “exigiu a elaboração de uma linguagem de mediação, uma linguagem simbólica negociada, inteligível dos dois lados do encontro”, uma linguagem religiosa empregada “para nomear o Outro, bem como para comunicar com ele” e que explicita o “trabalho de apreensão e de tradução da alteridade.” (POMPA, 2006, p.123) Os relatos dos missionários refletem, nesta perspectiva “um processo de ‘tradução’ em andamento; em outros termos, o ‘Outro’ descrito pelas fontes já está, na maioria das vezes, há muito tempo, num processo de relacionamento com o ‘Eu’ ocidental, que é seu próprio ‘Outro’”. (POMPA, 2006, p.136)

ocasião das missas e das festas religiosas, dos quais participavam com adornos e bailes “a sua maneira”.³⁴

A análise que fizemos da documentação quinhentista revelou que os indígenas não reagiram de forma passiva às novas condutas morais e aos princípios da fé cristã introduzidos pelos missionários. As suas respostas criativas – registradas, especialmente, pelos missionários – apontam para “a transformação criativa do que foi apropriado” (BURKE, 1989, p.87), que resultou do “empenho constante da integração da novidade no tradicional” (CUNHA, 1987, p.101). Em razão disso, acreditamos que aquilo que o missionário apresentou como indicativo da absoluta conversão deva ser entendido como resultante da absorção seletiva da alteridade e de seus símbolos pelos indígenas, em uma tentativa de reconstrução do sentido de seu mundo.

Já os registros que referem as transgressões e o retorno dos indígenas às antigas práticas rituais e aos “abomináveis costumes” se inscrevem na visão estereotipada e depreciativa das expressões de sensibilidade, consagrando a percepção de que “*de ninguna cosa tienen sentimiento muy sensible, ni que les dure*” ou, ainda, de que eram “naturalmente pouco constantes no começado”.

As feras insensíveis e inconstantes dos primeiros registros produzidos por leigos e missionários ao longo do século XVI, passaram, gradativamente, a ser apresentadas como dóceis e piedosas criaturas de Deus, sem que, no entanto, qualquer relevância fosse dada – ou qualquer importância fosse atribuída – à sensibilidade e à religiosidade indígena que efetivamente favoreceram as apropriações seletivas e criativas da ritualística cristã pelos nativos da América portuguesa. Nossa intenção neste artigo foi, justamente, a de evidenciar que a catequese “exigiu a elaboração de uma linguagem de mediação, uma linguagem simbólica negociada, inteligível dos dois lados do encontro”, uma linguagem religiosa empregada “para nomear o Outro, bem como para comunicar [-se] com ele” (POMPA, 2006, p. 123).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANCHIETA, José de. **Cartas, Informações, Fragmentos Históricos e Sermões**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1988.
- ANCHIETA, José de. **Cartas – Correspondência ativa e passiva**. São Paulo: Loyola, 1984.

³⁴ Cabe lembrar a pertinente observação feita por Michel de Certeau (1994), de que diferentes processos de recepção correspondem a diferentes leituras e usos de uma mesma representação cultural. Também Serge Gruzinski (1993) alerta para a habilidade dos sujeitos históricos em articular antigos legados e novos contextos, em prol da conquista de benefícios ou da simples necessidade de sobrevivência.

- ANCHIETA, Joseph, S.J. **Cartas, Informações, Fragmentos Históricos e Sermões do Pe. José de Anchieta (1554-1594)**. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras / Civilização Brasileira, 1933.
- BARBIERO, Alan. “Prefácio”, Marina H Ertzogue, Themis G. Parente (coords.), **História e Sensibilidade**, Brasília, Paralelo 15, 2006, p. 11-16.
- BAROJA, Caro. **Teatro popular y magia**. Madrid: Biblioteca de Ciências Históricas, 1974.
- BOSI, Alfredo. **Dialética da Colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- BRAGA-PINTO, César. **As Promessas da História**. Discursos proféticos e assimilação no Brasil colonial (1500-1700). São Paulo: EDUSP 2003.
- BRANDÃO, Ambrósio Fernandes. **Diálogo das Grandezas do Brasil**. Rio de Janeiro: Editora Tecnoprint, 1968.
- BRANDÃO, Helena N. Catequese e colonização no discurso jesuítico. In: BARROS, Diana Luz Pessoa. (org.). **Os discursos do descobrimento**. São Paulo: EDUSP/FAPESP, 2000, p.111-117.
- BURKE, Peter. **Cultura Popular na Idade Moderna**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- CARDIM, Fernão. **Tratados da Terra e Gente do Brasil (1583 – 1590)**. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/EDUSP, 1980.
- CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**. Artes de Fazer. Petrópolis: Vozes, 1994.
- CORRÊA, Rosita Paneiro. O Teatro Colonial Brasileiro. In: NUÑEZ, Carlinda F. et alii. **O teatro através da história**. V. 2. Rio de Janeiro: Centro Cultural Banco do Brasil, 1994, p. 16-32.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. **Antropologia do Brasil**. Mito, História, Etnicidade. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- GANDAVO, Pero de Magalhães. **História da Província de Santa Cruz (1576)**. Rio de Janeiro: Ed. Anuário do Brasil, s. d.
- GANDAVO, Pero de Magalhães. **Tratado da Terra do Brasil**. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/EDUSP, 1980.
- GANDAVO, Pero de Magalhães. **Tratado da Terra do Brasil**. Rio de Janeiro: Ed. Anuário do Brasil, s.d.
- GRUZINSKI, Serge. Por uma história das sensibilidades. PESAVENTO, Sandra; LANGUE, Frédérique. **Sensibilidades na História: memórias singulares e identidades sociais**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2007, p. 7-8.
- GRUZINSKI, Serge. Do Barroco ao Neobarroco. Fontes Coloniais dos Tempos Pós-Modernos. O caso mexicano. In: CHIAPPINI, Lígia; AGUIAR, Flávio Wolf de. (org.). **Literatura e História na América Latina**. São Paulo: EDUSP, 1993, P. 75-89.
- HANSEN, João Adolfo. A Civilização pela Palavra. In: LOPES, Eliane; FARIA FILHO, Luciano; VEIGA, Cynthia. (org.). **500 Anos de Educação no Brasil**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000, p. 19-41.

- HANSEN, João Adolfo. O nu e a luz: cartas jesuíticas do Brasil. Nóbrega – 1549-1558. **Revista do IEB**. São Paulo, n. 38, p. 87-119, 1995.
- HARTOG, François. **O Espelho de Heródoto**: ensaio sobre a representação do outro. Belo Horizonte: UFMG, 1999.
- LEITE, Serafim (org.). **Cartas dos Primeiros Jesuítas Brasileiros**. São Paulo, 1954. v. II.
- LEITE, Serafim. **Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil**. v. II. São Paulo: Comemoração IV Centenário, 1954.
- MENGET, Patrick. A Política do Espírito. In: NOVAES, Adauto. **A Outra Margem do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 153 a 180.
- MOREAU, Filipe Eduardo. **Os Índios nas Cartas de Nóbrega e Anchieta**. São Paulo: Annablume, 2003.
- NASCIMENTO, Celso G. do. Raízes distantes: José de Anchieta, o modelador de imagens. In: WRIGHT, Robin M. (org.) **Transformando os Deuses**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1999, p. 481-54.
- NÓBREGA S. J. Pe. Manuel da. In: LEITE, Serafim. **Novas Cartas Jesuíticas**. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1940, p. 68.
- NÓBREGA, Manuel da. Informações das Partes do Brasil, [1549] In: HUE, Sheila Moura. (Introdução e Notas). **Primeiras Cartas do Brasil**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.
- PESAVENTO, Sandra. Sensibilidades: escrita e leitura da alma, PESAVENTO, Sandra; LANGUE, Frédérique. **Sensibilidades na história: memórias singulares e identidades sociais**. Porto Alegre. Editora da UFRGS, 2007, p. 9-21.
- POMPA, Cristina. Por uma antropologia histórica das missões. In: MONTERO, Paula (org.). **Deus na Aldeia**. Missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006, p. 111 – 142.
- POMPA, Cristina. **Religião como Tradução**. Missionários, tupi e Tapuia no Brasil colonial. Bauru, SP: EDUSC, 2003.
- PUNTONI, Pedro. Tupi ou não Tupi? Uma contribuição ao estudo da etnohistória dos povos indígenas no Brasil Colônia. In: RISÉRIO, Antônio. **Invenção do Brasil**. Salvador: MADE, 1997, p. 49-55.
- SALVADOR, Frei Vicente do. **História do Brasil 1500 – 1627**. São Paulo: Melhoramentos, 1975.
- SOUSA, Gabriel Soares de. **Notícia do Brasil**. Lisboa: Publicações Alfa S. A., 1989.
- THEODORO, Janice, **América Barroca**. Tema e Variações. São Paulo, EDUSP/Nova Fronteira, 1992.
- VASCONCELOS, Simão de. **Crônica da Companhia de Jesus**. Petrópolis: Vozes, 1977.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O mármore e a murta. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, v. 35, p. 21-74, 1992.