



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

INTERSECÇÕES RELIGIOSAS:

***COSMOLOGIA E ENCONTRO CULTURAL NA AMÉRICA PORTUGUESA
QUINHENTISTA (1549-1597)***

DANIEL SANTANA LEITE DA SILVA

ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: História e Cultura Histórica

LINHA DE PESQUISA: História Regional

João Pessoa – PB

AGOSTO/2017

INTERSECÇÕES RELIGIOSAS:

COSMOLOGIA E ENCONTRO CULTURAL NA AMÉRICA PORTUGUESA QUINHENTISTA (1549-1597)

DANIEL SANTANA LEITE DA SILVA

ORIENTADOR: Prof. Dr. Carlos André Macêdo Cavalcanti

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História – PPGH do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes – CCHLA da Universidade Federal da Paraíba – UFPB, em cumprimento às exigências para obtenção de título de Mestre em História, Área de Concentração em História e Cultura Histórica.

João Pessoa – PB

AGOSTO/2017

**Catalogação na publicação
Seção de Catalogação e Classificação**

S586i Silva, Daniel Santana Leite da.
Intersecções religiosas: Cosmologia e encontro cultural
na américa portuguesa quinhentista (1549-1597) / Daniel
Santana Leite da Silva. - João Pessoa, 2017.
128 f. : il.

Orientação: Carlos André Macêdo Cavalcanti.
Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCHLA.

1. História. 2. História Indígena. 3. América
Portuguesa - Encontro Cultural. 4. Jesuitas. 5.
Catequese. I. Cavalcanti, Carlos André Macêdo. II.
Título.

UFPB/BC

DANIEL SANTANA LEITE DA SILVA

INTERSECÇÕES RELIGIOSAS:

***COSMOLOGIA E ENCONTRO CULTURAL NA AMÉRICA PORTUGUESA
QUINHENTISTA (1549-1597)***

Avaliado em ____/____/____ com conceito _____

Banca examinadora da DISSERTAÇÃO DE MESTRADO



Prof. Dr. Carlos André Macêdo Cavalcanti (PPGH-UFPB)

Orientador

Profª Drª Maria Emilia Monteiro Porto (PPGH-UFRN)

Examinadora Externa

Prof. Dr. Tiago Bernardon de Oliveira (PPGH-UFPB)

Examinador Interno

À todos aqueles que lutaram contra as ‘máquinas-de-moer-gente’ da História,

Dedico.

“Posso ser quem você é, mas sem deixar de ser quem eu sou”

Marcos Terena

*“Those who have suffered, understand suffering
and thereby extend their hand
the storm that brings harm
also makes fertile
blessed is the grass
and herb and the true thorn and light...
Outside of society, that's where i want to be
Outside of society, they're waitin' for me”*

Patti Smith, “Rock N Roll Nigger”

AGRADECIMENTOS

A elaboração deste trabalho adveio de questões inauguradas ao longo da graduação e da minha vida pessoal familiar, acompanhado de reflexões por vezes extenuantes e interrupções ao longo da minha vida – que nunca é somente acadêmica. Questões que inclusive não surgiram do seio da academia na sua forma de pesquisa, pois é anterior a ela. Mas que, de certa maneira, se consolidaram graças as várias influências e a amizades construídas ao longo de apressados sete anos. Sendo assim, esta trajetória só foi realmente possível devido aos amigos – familiares ou não -, cuja presença (mesmo no claustro da escrita), paciência e, sobretudo, fraternidade constituíram-se em fundamentais pilares para a sua idealização e desenvolvimento desta dissertação.

Aos amigos Giovanni Queiroz (o índio), André Fonseca, Carol, Saulo e André Ricardo, cujo amor me acompanha desde tenra vida acadêmica, sempre envolta de alegria, estudo e companheirismo, além do sentimento de me sentir em família – estas que a gente escolhe se adotar.

À Myraí Segal, grande amiga e uma das melhores heranças do curso de História, que me acompanhou ‘do leme ao pontal’ a minha formação, e incentivou desdobrar-me por mais dois anos na UFPB na Pós.

Aos ‘garotinhos’ Giuseppi Lyra (o mago!), André Wesley, Ana Beatriz, Diego Novaes, Amanda Souza e André Filipe (o braço!), que, entre intermináveis tardes de estudos e espirituosas noites de boemia, me presentearam com constante e inestimável amizade ao longo de todo o processo – que não acaba.

Às minhas amigas Aline Paiva e Luiza Paiva a minha gratidão por sempre estarem presentes desde a graduação. Agradeço muito a amizade e a paciência de vocês ao longo de toda a pesquisa e todos estes anos.

Aos amigos de turma Nadja Claudino (mama!), Dayane Sobreira (pixota!), Rayana Benício, Diogo Pimenta e Rafael Roma, com os quais me orgulho de dividir a companhia, as dúvidas, as angústias e a satisfação de compartilharmos a turma de 2015. A sorte deu o ar da graça em me fazer parte desta turma. Ao contrário, duvido se teria sido melhor em alguma outra.

Ao nobre Jamerson Lucena, amigo de causa indígena, com quem tive a manutenção da aprendizagem e da convivência em entender mais ainda da política indigenista.

Agradeço também aos professores Telma Fernandes, Serioja Cordeiro, Solange Rocha, Mozart Vergetti, Eduardo Guimarães, Damião Lima, Regina Behar pelas sugestões na pesquisa e pela minha formação – reflexo do meu amadurecimento pessoal. E em se tratando da pesquisa, não posso deixar de destacar a memória de João Azevedo, que, entre um encontro e outro, me incentivou, me ajudou a desenvolver os caminhos teóricos da pesquisa e instigou-me acerca da necessidade de se investigar mais sobre o tema.

Aos membros da banca avaliadora Tiago Bernardon e Maria Emilia Monteiro Porto, que acompanhou o seu desenvolver desde a qualificação com valiosas sugestões e considerações sobre o tema. A defesa e a dissertação talvez não tivessem alcançado um resultado satisfatório se não fosse a atenção recebida e a preocupação sobre o tema da História Indígena.

Agradeço ao professor Carlos André Cavalcanti pela generosidade de sua orientação, onde, na sua careza temática, só foi possível desenvolver melhor o tema – se pensarmos os primeiros passos da pesquisa até a sua parcial conclusão – graças as reflexões do método histórico comparativo da História das Religiões.

À Angelo Emílio, professor e amigo, devo importante parte da minha formação – no PIBID, nos corredores, nas salas e nos bares –, onde minha admiração sobre o tema da História do Brasil Colonial não teria sido possível sem sua instigante influência. Além do que, grande parte das fontes documentais só puderam ser usadas graças a sua generosidade.

Em se tratando dos índios na História do Brasil, não poderia deixar de agradecer profundamente a gênese do meu percurso sobre o tema, iniciado em meados na ANPUH-PB 2010. À Regina Célia Gonçalves, que rapidamente deixava de ser minha professora para se tornava minha amiga, devo imenso agradecimento devido ao seu intenso zelo para com a minha formação na área da História Indígena, começando ainda com a leitura dos clássicos do XIX e XX, até chegar nos sisudos estudos antropológicos que – ainda bem – mais me confundia do que esclarecia sobre a realidade dos povos indígenas no Brasil. Duvido que, sem a amizade de uma professora que é o teu horizonte profissional e de vida, as coisas tivessem dado certo. Agradeço profundamente.

Ao Estevão Palitot, cuja intimidade começou antes mesmo da pessoa em si graças a narrativa da sua dissertação sobre o povo de minha origem, eu agradeço por me fazer explodir

a minha mente quanto a realidade histórica dos Potiguara. A consubstanciação entre o pessoal e o profissional na pesquisa perdeu totalmente o sentido a partir do momento que não há essa separação cartesiana, principalmente quando o sujeito se sente parte do que se escreve.

Por fim, agradeço aos meus pais. À Aderaldo Leite da Silva, que me ensinou a ética do cotidiano como uma das coisas mais importante para um filho, bem como da importância do seu amor e da sua inquietude frente a injustiças sutis e declaradas. À Maria das Neves Santana Farias, filha do caboco ‘véri’ Daniel Santana e de Severina Firmino, eu devo a nobreza de minha origem indígena potiguara, comedores de camarão, insubordinados e de fagia insaciável. A obviedade de se trabalhar com este tipo de tema, em maior parte, só pode ser entendida graças a sua existência, que não é só um eco do passado nativo, mas um grito de luta do presente – como mãe, avó, mulher, periférica e indígena. Aqui tem um pouquinho dos dois, aqueles a quem mais devo.

RESUMO

O Encontro entre índios e europeus se deu a partir de mútuas traduções culturais, na qual cada um via o outro de acordo com sua própria visão de mundo. Seguido pelos primeiros cronistas ainda tomado pelo fascínio e encanto do descobrimento do Novo Mundo, os missionários foram principais protagonistas no processo de entendimento da cultura dos nativos, ora visto como povos puros e aptos a serem novos cristãos, ora tomado de astuciosa conduta que prejudicava o contato e a sua conversão para o cristianismo. Sendo a ordem jesuíta a principal instituição no processo de colonização da fé ao longo do século XVI – um projeto realizado entre a Coroa lusitana e a Igreja –, estes missionários foram responsáveis pelo esforço em compreender e assimilar o Outro para poder convertê-lo efetivamente. A busca deste objetivo tinha na linguagem religiosa a chave de compreensão, onde a percepção da religião dos nativos permitiria, apoiado na sua desconstrução, edificar a religião cristã. Dito isto, o objetivo desta dissertação é apresentar como se deu este processo de decodificação da cosmologia Tupinambá a partir dos predicados euro-cristãos, a partir da primeira experiência jesuítica – as missões itinerantes – e a criação de manuais da fé para a conversão nativa – bem como do uso de Tupã e Anhangã para traduzir o sentido de Deus e Diabo.

PALAVRAS-CHAVE: História Indígena – América Portuguesa – Encontro Cultural – Jesuítas.

ABSTRACT

The meeting between Indians and Europeans was based on mutual cultural translations, in which each one saw the other according to his own worldview. Followed by the first chroniclers, still fascinated by the discovery of the New World, the missionaries were the main protagonists in the process of understanding the culture of the natives, now seen as pure and apt to be new Christians, now taken by cunning conduct that harmed the contact and their conversion to Christianity. Since the Jesuit order was the main institution in the process of colonization of the faith throughout the XVI - a project carried out between the Portuguese Crown and the Church - these missionaries were responsible for the effort to understand and assimilate the Other in order to convert it effectively. The pursuit of this objective had in the religious language the key to understanding, where the perception of the religion of the natives would allow, from its deconstruction, to build the Christian religion. That said, the purpose of this dissertation is to present how this process of decoding the Tupinambá cosmology from the Euro-Christian predicates, from the first Jesuit experience - the itinerant missions - and the creation of manuals of the faith for the native conversion - as well as the use of Tupã and Anhangã to translate the meaning of God and Devil.

KEY WORDS: Indigenous History - Portuguese America - Cultural Encounter – Jesuit

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS	
RESUMO.....	i
ABSTRACT	ii
INTRODUÇÃO	01
CAPÍTULO 1: - UM ‘ENCONTRO’ QUINHENTISTA:	13
1.1. Plano de fundo: Mediações culturais na América Portuguesa dos primeiros contatos.....	17
1.2. As trincheiras da Fé: Alteridade, Missão e adaptação	33
1.3. A catequese e redução e o problema da/na Religião do outro.....	40
CAPÍTULO 2: - O UNIVERSALISMO CRISTÃO VERSUS O ‘COSMOS’ DO OUTRO	48
2.1. Missão, ortodoxia e conflitos: tropeços da Missão e as primeiras considerações sobre o Outro	51
2.2. A divindade enquanto problema: Aproximação entre Tupã e Deus e o encontro cultural.....	59
2.3. Intervenções demoníacas: Anhangã e a ação do Diabo no encontro catequético.	66
2.4. Inconstância e insubmissão: Deus, o temor e a construção da Ação Divina.....	72
CAPÍTULO 3: - O LABORATÓRIO DA FÉ: construção e interseção religiosa no Diálogo da Fé.....	83
3.1. Do nome cristão, do Sinal da Cruz e da Invocação dos Santos	88
3.2. Do sacramento e da Paixão	97
3.3. Dos Mandamentos e Do Pai-Nosso.....	103
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	119
REFERÊNCIAS	123
BIBLIOGRAFIA	123

INTRODUÇÃO

(...) A História se define inteira por uma *relação da linguagem com o corpo* (social) e, portanto, também pela sua relação com os *limites* que o corpo impõe, seja à maneira do lugar particular de onde se fala, seja à maneira do objeto outro (passado-morto) do qual se fala. (...) Levar a sério o seu lugar não é ainda explicar a história. Mas é a convicção para que alguma coisa possa ser dita sem ser nem legendária (ou “edificante”), nem a-tópica (sem pertinência). (CERTEAU, 1975, p.77; grifo original).

Talvez a maior preocupação do Historiador, quando pensa acerca de um determinado momento histórico, elabora um questionamento e disserta sobre um dado objeto pertencente a este contexto, se dê na dimensão da crítica que ele elabora sobre si quando busca acentuar as suas preocupações sobre algum problema/questionamento/ hipótese, para ser respondido, buscar entender que, para além dos limites operativos que o mesmo encontre no seu objeto de estudo, existem impulsos e vontades que deixamos transparecer na escrita de forma óbvia, ou não. Essas vontades podem ser colocadas de forma proposital – mas, com responsabilidade intelectual, de preferência –, ou podem ser nebulosas, selecionadas, a fim de dar uma intenção do porquê de sua preocupação com aquele momento/objeto de análise.

Michel de Certeau, citado na epígrafe desta dissertação, chama a atenção sobre o *não-dito* do fazer história, aquilo que nós historiadores concebemos como operação historiográfica: ele nos mostra que, seja na combinação/relação entre permissão e interdição, seja no ato de desconsiderar a dialética entre a análise histórica e o lugar social e temporal no qual ela foi gestada, a escrita da história transmitirá mais do sujeito que a escreveu do que, necessariamente, do objeto analisado. Podemos ir além disso: nos reconhecemos como alguém que busca traduzir um contexto em sua complexidade e ao mesmo tempo ter a humildade de reconhecer os seus limites operacionais, permite com que essa história não seja contada de um não-lugar e apresente muito mais das intenções de análise do historiador que, apoiado de suas ferramentas de investigação, busque elaborar uma *cultura histórica*¹ (e no caso do historiador, uma *cultura historiográfica*) do seu passado a partir da inerente consciência histórica do seu presente.

¹ A cultura histórica, como bem frisa Élio Flores, se constitui nos mais diversos espaços de produção cultural da sociedade, entre a “história científica [, onde produz um saber] profissionalmente adquirido [, e a história] sem historiadores, feita, apropriada e difundida por uma pléiade de intelectuais, artistas, editores, cineastas,

A elaboração desta dissertação se apoia segundo essa linha de raciocínio – ou pelo menos se preocupa seguir tais perspectivas. Para seguir esta ‘regra de ouro’ que Certeau destacou, é importante compreender que ela não é uma fórmula estática, ela deve ser sempre lembrada no decorrer da trajetória da escrita da História. Significa dizer que não devemos cair no sectarismo ou na especificidade pela especificidade do objeto, e sim, dentro de uma discussão teórico-metodológica, especificá-la de acordo com o espaço temático de produção histórica. Proponho-me, portanto, a narrar uma História que perspective a historiografia dos povos indígenas e na sua relação entre História e Antropologia².

Há aproximadamente três décadas os povos indígenas começaram a ser reescritos como importantes protagonistas da história e historiografia brasileira, principalmente no que engloba a produção acerca do período colonial. Deveu-se esse movimento, em parte, à nova articulação interdisciplinar entre a História e a Antropologia – movimento este que é denominado, por alguns historiadores e antropólogos, como *nova história indígena*, que começa a se articular por volta da década de 1970 e 1980 (Monteiro, 2001; Almeida, 2010). Entretanto esse movimento não pode ser compreendido enclausuradamente nos muros da academia pois o contexto daquele momento nos mostra também outros fatores relevantes que ajustaram esta perspectiva analítica da história brasileira.

Ao passo em que o período político institucional entendido como regime militar caminhava para seu fim, foi um momento marcado diretamente por levantes protagonizados por etnias indígenas de todo o país – com largo apoio de setores progressistas –, que começavam a utilizar do aparato político-constitucional para lutar por garantias de direitos originários à terra e na legitimação de suas origens étnicas. O que é interessante destacar que, para além de toda uma crítica das ciências (humanas) situadas a partir de maio de 68 – fundamentalmente as críticas aplicadas a História, que desembocará na formação do momento que compreendemos a ascensão de métodos analíticos marcados pela Micro-história, nova História Política e História Cultural etc (assim como a transversalidade desta disciplina com a Antropologia, a Linguística, a Psicologia e a Ciência Política) –, foi no seio das lutas pela busca de garantias de

documentaristas, produtores culturais, memorialistas e artistas que disponibilizam um saber histórico difuso através de suportes impressos, audiovisuais e orais” (FLORES, 2007, p.95).

² Em linhas gerais, a aproximação entre História e Antropologia está no nosso horizonte de expectativa de análise dos dados. Considero também não menos importante acentuar que o método de análise da perspectiva históricocomparativa da “História das Religiões” (AGNOLIN, 2013) ampliou, seguindo uma ‘antropologia da religião’, ferramentas pertinentes para esta operação historiográfica.

direitos dos povos indígenas (processo que ficou marcado por um reaparecimento étnico no quadro político nacional³) que este revisionismo do papel do índio na construção e no protagonismo da história nacional ganhou visibilidade. “A reconfiguração da noção dos direitos indígenas enquanto direitos históricos – sobretudo territoriais – estimulou importantes estudos que buscavam nos documentos coloniais os fundamentos históricos e jurídicos das demandas atuais dos índios.” (MONTEIRO, 2001, p.5, destaque no original).

Isso nos mostra que, tanto para a História quanto para a Antropologia, esse momento foi importantíssimo para reorientar-se teórico e metodologicamente análises acerca dos povos indígenas nas mais diversas circunstâncias históricas que podiam variar do pré-contato com os europeus no contexto do século XVI até a sociedade brasileira contemporânea. Neste sentido, dados contemporâneos contrastavam com os olhares sobre o passado. Conceitos como o de *aculturação* e *miscigenação*, por exemplo, precisaram ser repensados. Bem como, para a História, marcos teóricos generalizantes e esquemas interpretativos sobre a formação do povo brasileiro progressivamente perdiam espaço nas produções historiográficas de fim da década de 1970.

Para a Antropologia foi necessário reconsiderar certos marcos teóricos a respeito das sociedades indígenas. A breve síntese elaborada por John Manuel Monteiro na sua tese de livre docência, defendida em 2001, consegue nos mostrar algumas considerações acerca desse momento para a etnologia brasileira:

Marcada, de certo modo, pela divisão entre uma tradição americanista – na qual passou a predominar o estruturalismo sobretudo nos anos 70 – e outra tradição, mais arraigada (desde os anos 50), voltada para os estudos de contato interétnico, a etnologia brasileira passava a integrar seus repertórios as discussões pós-estruturalistas de autores como Renato Rosaldo e Marshall Sahlins, entre outros, cujas abordagens davam um papel dinâmico para a história na discussão das culturas, das identidades e das políticas indígenas. Ao mesmo tempo, redescobria-se autores antigos, como Jan Vansina (1965), cujo uso de narrativas orais como fontes históricas mostrava-se um caminho rico para se chegar às perspectivas narrativas sobre o passado. (MONTEIRO, 2001, p.6)

³ Sobre esta questão, considero importante frisar a obra de João Pacheco de Oliveira *A viagem de volta: Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste Indígena* (2004) onde apresenta o conceito de *Etnogênese* e *Territorialização*. A *Etnogênese* é um conceito antropológico que busca compreender o desenvolvimento histórico dos arranjos elaborados por grupos étnicos consequentes de processos migratórios, conquistas, invasões, fusões ou fissões dentro de um panorama socio-histórico estabelecido; bem como compreender os processos de emergência político-social de grupos étnicos tradicionalmente subjugados a regimes de dominação. Sobre *Territorialização*, é um “processo de reorganização social que implica: i) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; ii) a constituição de mecanismos políticos especializados; iii) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; iv) a reelaboração da cultura e da relação com o passado” (OLIVEIRA, 2004, p. 22)

Discernindo acercam da etnologia indigenista, João Pacheco de Oliveira nos apresenta este momento revelando que essa crítica seminal dentro da Antropologia brasileira teve como principal objetivo repensar as formas e dinâmicas nas relações entre indígenas e não-indígenas no quadro social nacional principalmente no que concerne as populações do Nordeste. Ele nos mostra a forma como parte daquela antropologia minimizavam estas etnias e utiliza como exemplo a descrição do antropólogo Darcy Ribeiro quando se refere aos indígenas do Nordeste, como ““resíduos da população indígena do Nordeste”, ou ainda em “magotes de índios desajustados”, visto em ilhas e barrancos do São Francisco” (...) “os símbolos de sua origem indígena haviam sido adotados no processo de aculturação” (OLIVEIRA, 2004, pp. 16-17. Grifo meu). Posteriormente, segundo a antropóloga Kelly Oliveira (2010, p.42), a ideia de aculturação tinha em Darcy e em Eduardo Galvão seus expoentes mais conhecidos.

Eduardo Galvão, que, ao fazer referência aos índios do Nordeste como comunidade rural, destacou que “o índio age aí como elemento receptor simplesmente” (1979, p. 128), seguindo com a conclusão sobre um suposto desaparecimento das culturas indígenas em detrimento da cultura nacional (OLIVEIRA, 2010, p.42)

A emergência de etnias indígenas no território nordestino, como os Potiguara da Baía da Traição, os Xocó de Sergipe e os Pataxó do sul da Bahia, entre outros, eram enclaves relevantes para se repensar teoricamente a etnologia indígena de até então. O fato das culturas indígenas do Nordeste, por exemplo, não apresentarem distinção cultural ou não revelarem evidentes dados descontínuos e discretos de seu processo de transformação de sua *cultura original* tiveram espaço desvalorizados no quadro da etnologia brasileira. Essa crítica se valeu de maneira pertinente se pensarmos como estas transformações históricas diretamente influenciaram na dinâmica interna das mais diversas etnias que estavam em contato com o situação colonial, ora primeiramente (i)materializado no espaço colonial da América portuguesa, passando pelo período Imperial e a formação do Estado nação Brasil, e, por fim, na experiência republicana de fins do XIX e início do XX. A consequência disso foi toda uma disseminação equivocada e carregada de pré-conceitos sobre os povos indígenas tanto no senso comum de um modo geral, como na literata produção intelectual do Brasil, de um modo geral.

Se formos analisar o panorama de produção historiográfica nacional até o fim da década de 1970 e início dos anos 1980, perceber o papel do indígena na História de maneira adequada requeria habilidades que perpassassem complexos obstáculos que foram enraizados na história por variados momentos e situações históricas específicas. Uma das características

importante que precisava ser chamada a atenção foi o fardo de uma quase total inexistência de fontes textuais e iconográficas produzidas por indígenas desde o período colonial até a segunda metade do século XX, característica essa que reflete a real dificuldade no campo de pesquisa na História seja naquela época, seja na nossa contemporaneidade. Entretanto, talvez o mais significativo obstáculo estava no isolamento relegado ao índio na formação da História e historiografia nacional.

O século XIX representou o principal marco para a formação de uma história nacional, visto que é o momento de elaborar uma *memória nacional* cuja garantisse a soberania da formação política imperial brasileira e que contemplasse os diversos sujeitos desta formação – onde a elite branca imperial tinha lugar privilegiado.

O palco desta história tinha por necessidade considerar o lugar das três raças nesta formação, que, para a época, possuía um caráter *sui generis* se comparado a formação de outros Estados nações do oitocentos. Pensarmos a proposta de História que estava sendo construída naquele momento, primeiramente encabeçada por Carl Friedrich Philipp Von Martius – que venceu o concurso de “Como Escrever a História do Brasil”, patrocinado pelo Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro – e depois executada por Francisco Adolfo de Varnhagen – que escreveu a *primeira História Geral do Brasil* –, no qual as três raças – o europeu, o índio e o negro – eram agentes da formação nacional, o índio contemplou a categoria de *fóssil vivo* fadado ao desaparecimento graças as teorias raciais da época⁴. *Fóssil vivo* visto que, segundo a visão da época, os índios *remanescentes* eram elementos que seriam incorporados naturalmente ao *processo evolutivo da civilização*, sendo a Europa o topo deste processo evolutivo e a realidade indígena um estágio bastante inferior. Tecendo considerações a respeito dos índios, assim afirmou Varnhagen: “de tais povos na infância não há história: há só etnografia” (VARNHAGEN, 1953, p. 31, tomo I)

Por mais que, naquele momento, existisse essa visão pessimista acerca dos povos indígenas – fundamentadas por Varnhagen e Von Martius –, haviam intelectuais que relativamente divergiam desta posição, romantizando o índio para defender uma gênese da cultura brasileira, como na literatura de Gonçalves Magalhães e José de Alencar, enaltecedo a ideia do Tupi (guarani) como símbolo ideal do índio heroico, e o índio do sertão, o Tapuia (resgatado a partir da imagem do botocudo), como o bravo e ‘incivilizado’ (SILVA, 2013, p.17).

⁴ Acerca dos debates científico-raciais delineado no fim do século XIX, ver Lilia Moritz Schwarcz em *O Espetáculo das raças - Cientistas, instituições e questão racial no Brasil do século XIX* (1993).

Em linhas gerais, essa visão do paulatino desaparecimento dos povos indígenas, seja pela violência, seja pela assimilação social, permaneceu rígida até o século XX.

Diante desta visão pessimista sobre os povos indígenas no cenário nacional e, sobretudo, no cenário da cultura historiográfica até a década de 1980, pelo menos, a história dos povos indígenas estava basicamente constituída nestes termos. Entretanto o quadro passava por transformações que, como foi apresentado, desembocaria num momento historiográfico entendido como *nova história indígena*.

Conforme a crescente profissionalização dos historiadores nas universidades avançava ao longo da década de 1970, e este movimento está diretamente ligado a proliferação das pós-graduações na área, pois a produção historiográfica avançava na elaboração de novas formas de olhar os povos indígenas. O momento foi significativamente interessante também no que diz respeito a ampliação de fontes históricas⁵ pois possibilitaria o desenvolvimento de novas abordagens analíticas que contemplassem sujeitos históricos silenciados da História. Mulheres, crianças e mesmo os índios ganhavam, então, visibilidade nos variados contextos históricos.

No que diz respeito ao período colonial, temos um pequeno enclave neste panorama, por exemplo, que são as cartas trocadas por lideranças indígenas no contexto da guerra luso-holandesa: as *Remonstâncias de Paraupaba* e as *cartas tupi*⁶. De resto, e se tratando ainda do período colonial do Brasil – ou melhor dizendo, do período compreendido como América portuguesa⁷ –, o esforço de compreender um lado dos indígenas nas fontes históricas

⁵ Naquele momento, os conceitos e os próprios domínios da História embolia em profícuo debate acerca do próprio caráter do fazer História e dos empréstimos metodológico de áreas afins, como a Economia, a Literatura, a Antropologia, entre várias outras. Acerca da ampliação do leque documental de análise e das relações com as questões citadas acima, ver Samara & Tupy (2007).

⁶ As cartas foram encontradas na década de 1880 pelo pesquisador pernambucano José Higino Duarte, em Haia, sendo publicadas no *Instituto Histórico e Geográfico Pernambucano* (vol.XII) intitulado “Cartas Tupis dos Camarões”. São cartas trocadas por lideranças Potiguara que lutaram do lado dos Portugueses e dos Holandeses em meio ao contexto da Guerra de Restauração (1645-1646). Sobre este período e estas cartas, verificar o trabalho de GONÇALVES, CARDOSO, PEREIRA: Povos indígenas no período Holandês: uma análise dos documentos tupis (1630 – 1653). In. OLIVEIRA, MENEZES & GONÇALVES. *Ensaios sobre a América Portuguesa*. (2009, pp. 39-51).

⁷ É de extrema relevância perceber e historicizar o recorte temporal do período que inicia no século XVI e se estende até o século XVII no que tange as suas dimensões conceituais. Hebe Mattos chama a atenção para o sentido de uso de conceitos como América portuguesa e Brasil Colonial. Segundo ela, “para princípios do século XVI, o uso da denominação América portuguesa é tão retrospectivo quanto o da expressão Brasil Colonial(...) Não era possível aos portugueses ignorar outros atores presentes na costa atlântica da América, não apenas concorrentes europeus, mas principalmente povos originários diversos, com suas organizações políticas e históricas específicas. (...) [por outro lado,] o adjetivo colonial apostado ao nome Brasil enfatiza a relação metrópole-colônia, problematizando em termos históricos a subordinação econômica e política que o processo de independência viria quebrar.” (2014, p.42, destaque no original). O uso desta última expressão disseminou-se a partir na historiografia internacional no contexto das lutas de independência nas Américas e nas formações nacionais do século XIX.

tradicionais (cartas, documentos da burocracia colonial, relatos de viajantes, entre outros) compreendia como a única saída possível que caracterizasse uma história dos índios no Brasil⁸.

Os estudos coloniais renasceram no seio da historiografia nacional ao passo que pesquisas originais sobre a história dos povos indígenas (e outros sujeitos históricos) ganhavam espaços nas universidades. Momento importante, pois, a partir da constituição de 1988, toda uma legislação indigenista contemplava direitos originários para os povos indígenas em todo o território nacional. E para aqueles grupos que estavam em busca destes direitos, era fundamental a base antropológica e histórica que substanciassem o respaldo da luta para garantir tais direitos. Portanto – e além de qualquer periodização que fosse preciso analisar –, a gênese da formação da sociedade brasileira que historicamente é concebida como o período colonial precisava ser compreendida em suas nuances.

O cenário estava em constante transformação. Esforços entre historiadores e antropólogos, bem como os linguistas, reenscreviam a história indígena e traziam a luz do processo histórico o *lado indígena* desta história⁹. Lado este que não seria só para compreender as estratégias de resistência das etnias que estiveram em constante contato com a intervenção político-cultural ocidental nos passados quase ‘quinhentos anos de descobrimento’, e sim entender que a dinâmica indígena, muitas vezes narrada unilateralmente segundo uma visão etnocêntrica do conquistador – seja ele aquele clássico cronista dos primeiros anos de colonização portuguesa ou o historiador que construiu uma visão histórico-intelectual dos anos subsequentes –, pode ser compreendida segundo os seus signos, seus interesses, suas dinâmicas internas e divergentes do mundo do Outro. E perceber que, por mais que historicamente algumas realidades indígenas tenha se transformado profundamente, a dinâmica cultural intercedida pelas relações políticas construídas durante séculos proporcionou ainda a permanência político-cultural de um passado em comum. Um passado que torna singular a existência de seus grupos nas mais diversas dinâmicas políticas, dentro de um Estado marcado pela negligência quando o assunto envolve a garantia de seus interesses fundamentais.

⁸ Importante destacar a preposição *no* desta colocação pois contempla uma forma de ver essa história desassociada de seu caráter nacionalista, fundamentalmente desenvolvido no século XIX e estendido até os tempos atuais, que integrava o indígena como inerente sujeito histórico da formação do ‘povo brasileiro’, visto que sua história é anterior ao *achamento do Brasil*.

⁹ Ainda que hoje em dia seja presente uma relativa resistência em elaborar Histórias indígenas nas mais diversas regiões do Brasil, é inegável o avanço. Sobre o período que contemple essa primeira produção da história indígena brasileira, destaco, mas sem desconsiderar a relevância de outros trabalhos, o esforço feito por Historiadores e Antropólogos em escrever uma síntese sobre essa história, sendo *História dos índios no Brasil* (1992), organizado por Manuela Carneiro da Cunha, uma das principais referências para esta operação.

A principal marca do período entendido como América colonial talvez seja as interpretações dadas pelos Europeus sobre os povos que habitavam aquele continente, podendo passar por diversos planos, seja ele relacionado a necessidade de, por parte dos europeus (mas fundamentalmente os portugueses), encontrar formas de dominação – e parcial compreensão – do ‘outro’ segundo os interesses da colônia, seja como entender esse ‘outro’ dentro de sua lógica cultural medieval de observar o mundo e o desconhecido. É um momento significativamente importante para a História de ambos os lados do Atlântico, sendo muitos os protagonistas europeus que estiveram nas trincheiras deste Encontro colonial¹⁰.

Primeiramente chamo a atenção para o papel dos “lançados” (degrados, desertores ou naufragos) nos primeiros anos de encontro¹¹ e colonização, que formaram a primeira via europeia intervadora (mas não dominadora) no universo dos povos indígenas – no sentido de conviver com eles – e que, posteriormente, serviriam de porta vozes de suas práticas culturais, principalmente no que tange a sua língua e nas suas formas sociais de convivência interna. Nesse sentido, considero importante destacar que muito mais os acasos dos primeiros contatos desenvolveram relações *mestiças* de sociabilidade com os povos autóctones da América portuguesa do que defender a ideia de que tais sujeitos já estivessem dentro de uma lógica de conquista, e que os papéis destes sujeitos estavam diretamente ligados aos interesses do processo colonizador desempenhado por Portugal.

Ou seja, é importante perceber que tais papéis não podem ser visto unilateralmente a favor dos interesses dos europeus, mas sim entender que as dinâmicas internas daquela conjuntura estavam em forte confluência de interesses por parte dos indígenas também (ainda que este último, nos primeiros anos, não dimensionasse o expansionismo colonial português). Personagens como Afonso Ribeiro, Diogo Álvares (o Caramuru), João Ramalho fazem parte do hall dos primeiros degrados que serviram como “primeiro expediente utilizado pelos portugueses para “reconhecer” as terras e as gentes do Brasil” (VAINFAS, 2014, p.362).

A lista é grande, mas considero importante destacar neste primeiro momento o caráter das relações sócio-políticas construídas por tais personagens (que, diferente de muitos outros,

¹⁰ Acho relevante destacar que, para a antropologia, “o termo colonial não se limita apenas ao explícito estatuto de dependência política que uma nação vem a assumir junto a outra, implicando a ausência ou perda de soberania, mas sim ao estabelecimento de relações de subalternidade em múltiplos níveis da vida social” (nota de rodapé um de OLIVEIRA, 2014, p.218). É importante entender que este Encontro, ainda que culturalmente seu caráter inédito afetassem a visão do outro, haviam forças desiguais que paulatinamente assumiam formas ao passo que o espaço colonial enrijecia e as doenças desfragmentavam grande parte do universo social autóctone.

¹¹ Para Paula Monteiro, o termo “encontro” deve apresentar um caráter simbólico/metafórico para designar um espaço (que não é físico), aonde o jogo das mediações vai sendo permanentemente feito e refeito (2006).

sobreviveram) no que diz respeito aos primeiros anos de encontro interétnico, e como, anos depois, esta prática serviria de ponte para o estabelecimento de futuros centros de colonização portuguesa. Esse é um momento no qual os colonos precisavam assumir relações amistosas com os indígenas já que o território também era disputado por franceses, que, por exemplo, formavam postos de comércios com indígenas – fundamentalmente o comércio do Pau Brasil. Grosso modo, este momento – os primeiros contatos – é caracterizado por uma *situação histórica* que horizontava dois perceptíveis aspectos do colonialismo europeu: o escambo e a existência de postos marítimos para o comércio advindo do extremo oriente (no caso dos portugueses).

Lançados e cronistas são alguns dos intérpretes que sobrepunderam seus olhares culturais do ‘mundis’ europeu no *Outro*, essa nova expressão do gênero humano. Impulsos que miravam conquistar novos espaços para encontrar preciosidades – marcas registradas dos primeiros anos de colonização da América espanhola – era, talvez, a principal natureza das empreitadas promovidas pelos homens portugueses nos primeiros anos de colonização. Contudo, o filtro cultural destes primeiros mediadores não teve o mesmo impacto daqueles mediadores que posteriormente instalariam suas raízes ainda nessa primeira *situação histórica*, mas que só no contexto da Guerra de Conquista – Meados do XVI –, da Guerra Justa e dos *descimentos* ganharam especial lugar no palco do mundo americano. Naquele momento, o papel do missionário foi fundamental para a compreensão do universo indígena, pois o mesmo não tinha apenas como objetivo principal trazer o índio para a civilização cristã, mas também trazê-lo à ordem colonial, promovendo (in)conscientemente um processo de ocidentalização daquela gente que compunha o Novo Mundo.

Para tanto, ele precisava entender essa nova expressão do gênero humano, o que significava um exercício de grande complexidade, pois, para além do fato de este estar entrando em contato com uma nova terra e, com novas gentes que em muito diferenciava daquela que pertencia ao ‘velho mundo’, o índio deveria ser catalogado e entendido segundo suas semelhanças e diferenças, fosse do ponto de vista religioso – como a cristandade pensaria o Novo Mundo e sua gente –, fosse do ponto de vista legislativo – se eram, por exemplo, escravos por natureza.

Retomando algumas considerações sobre a produção textual desenvolvida pelo missionário de um modo geral – mas principalmente aquele que se ‘embrenhava nos matos do novo mundo’ –, a produção destes homens possui destacado grau de riqueza no que diz respeito aos dados etnológicos que estes produziram sobre as práticas socioculturais dos indígenas.

Essa relação dialética na esfera cultural de assimilação do ‘outro’ segundo seus signos primordiais foi o ritmo principal das primeiras décadas de colonização, e o significado da alteridade indígena expressava-se segundo este ritmo. Podemos exemplificar essa dinâmica nas mais diversas áreas da vida social em cada uma das estruturas culturais – da indígena e da Europeia: o significado da guerra; as suas formas elementares de vida religiosa e suas concepções de mundo; as formas de alimentação e os usos (de função social) de substâncias entorpecentes; os costumes na esfera do gênero e sexualidade; a organização social dos indivíduos etc.

Contudo, o que chamo a atenção, e que tem como objetivo principal deste trabalho, é buscar compreender, dentro desta dinâmica inédita de alteridade, as relações de conflito, permissões, compreensão e assimilação do ‘outro’ (do religioso europeu, fundamentalmente o jesuítico, e vice-versa), em uma possível dimensão cosmológica das práticas e da religião do Outro no contexto da segunda metade do século XVI. Dito de outra forma: compreendendo que anteriormente os indígenas, segundo o olhar europeu, não possuíam “Fé, Lei ou Rei” (GIUCCI, 1993), buscamos compreender como se deu o processo jesuítico de tradução da cultura religiosa indígena entre os anos de 1556 (marcado pelo caráter de missão itinerante e pela produção do padre Manuel da Nóbrega) e 1585 (já num momento em que estabelecia-se os aldeamentos para fins catequéticos e pela produção de José de Anchieta), onde foi elaborada a ideia de Tupã e Anhangã para, respectivamente, representar Deus e Diabo.

O corpus de fontes em que apoiarei esta pesquisa serão, fundamentalmente, um conjunto de cartas jesuíticas que foram compiladas pelo historiador Serafim Leite. Fundamentalmente: *Cartas dos primeiros Jesuítas do Brasil* (1954 – tomo I); *José de Anchieta: Cartas, Informações, Fragmentos Históricos e Sermões (1554-1594)*. Neste conjunto de cartas, recortarei um conjunto de fontes Jesuíticas que estejam de acordo com a temporalidade pretendida na pesquisa.

Posteriormente, para darmos continuidade na análise da transformação dos conceitos de Tupã e Anhangã na literatura missionária na segunda metade dos quinhentos (e também devido à riqueza de detalhes narrados pelo autor), apoiarei nossa análise em algumas obras fundamentais de José de Anchieta: *Diálogo da Fé* (1988).

Para atender a tais questões, o procedimento desta dissertação de mestrado será dividido em três capítulos. O primeiro capítulo, intitulado “Um ‘encontro’ quinhentista”, demonstrará um plano de fundo sobre as condições da mediação cultural no Novo Mundo e de

sua gente na visão cristã europeia de acordo com suas concepções cosmológicas de mundo. Buscarei detalhar a contribuição dada por vários sujeitos históricos e grupos sociais distintos (lançados, cronistas e primeiros missionários) no que tange o filtro ocular sobre as sociedades da América portuguesa; como estes inteligiam o Novo Mundo.

Nesta primeira parte, busquei situar quais foram as primeiras impressões dos Jesuítas sobre a conversão dos índios nos primeiros contatos – instituição esta que implemento, pragmaticamente, a conversão dos índios e impulsionou no processo de tradução da cultura indígena para a cultura europeia segundo os interesses da Coroa e da Igreja. Era importante fazer com que o indígena adentrasse na dinâmica político-cultural europeia, sendo que para isso era necessário compreender, ainda que com seus próprios códigos comunicativos – baseados numa cultura ‘segregada por um oceano de ideias’ –, o universo simbólico do ‘outro’. De acordo com a visão do Europeu e, fundamentalmente, a visão do missionário,

[...] esse mundo e esta história já estavam “ditos” e “escritos” com uma linguagem peculiar, a da sagrada escritura, da Escolástica e dos documentos eclesiásticos, por um lado, e a dos mitos e dos rituais, por outro. O encontro fez com que este mundo acabasse, e esta história fosse recontada e reescrita, com linguagens que, procurando manter a mesma gramática, tiveram, porém que incorporar termos do outro. (POMPA, 2003, p.7)

O segundo capítulo: “O universalismo religioso cristão e o ‘cosmos do outro’: substratos religiosos no século XVI”, buscou averiguar as diversas experiências jesuíticas nas missões itinerantes. O objetivo deste capítulo é o de compreender o Encontro entre missionários e indígenas no contexto da metade do século XVI no contexto das primeiras missões jesuíticas do início de sua ação na América portuguesa – aproximadamente 1549 –, perpassando pela obra de Anchieta e sua contribuição para a criação de um regime de conduta sobre os índios no que diz respeito ao temor e a sujeição – à Deus e a suas Leis –, tendo em vista que não havia divindade (Deu(se)s) ou religião para se combater.

Para tanto, o conjunto de cartas avulsas compiladas por Serafim Leite forneceu subsídio suficiente para identificarmos como se deu esse choque entre culturas tão distintas; bem como das informações e fragmentos históricos do padre José de Anchieta.

No que diz respeito ao lado indígena das fontes – escritas por europeus –, é de suma importância a transversalidade entre História e Antropologia. Obras como as de Manuela Carneiro da Cunha (1986), e Eduardo Viveiros de Castro (1986, 2013 [2002] e 2015), serão as principais ferramentas para elaborarmos um perfil da realidade indígena entre os povos tupi do

século XVI. Os trabalhos de Florestan Fernandes sobre a sociedade tupinambá ([1948] 1989) e de Alfred Metraux (1979) serviu como apoio referencial para compreender alguns traços do Encontro e da dinâmica cultural destes indígenas do primeiro contato; compreender como se deu esse contato com o universo cristão e europeu de acordo com a sua dinâmica social, sua forma de se relacionar com o mundo, suas interpretações/assimilações.

No terceiro capítulo, intitulado “O laboratório da Fé: A construção e a intersecção religiosa no *Diálogo da Fé*”, é analisado um importante instrumento de conversão dos nativos ameríndios, intitulado “Diálogo da Fé”, que foi produzido por Anchieta – mas que de certa maneiras possui influência de seus companheiros de Missão – e foi publicado no final do XVI. Sendo este manual da fé publicado num momento de avaliação da Missão na Província do Brasil, nele é percebido a mecânica doutrinal através do diálogo entre Mestre e Discípulo e se mostrou como um importante mecanismo conversor do cristianismo, sendo readaptado no século XVII para atingir novas contingências nativas

Posto isto, o terceiro capítulo buscou uma transversalidade com certas questões inauguradas no segundo capítulo, principalmente no que diz respeito como a construção deste manual não apenas serviu no aperfeiçoamento da Doutrina e da Conversão, mas também serve de reflexo dos acertos e erros das primeiras missões – que deixaram de serem itinerantes e passa a ser na forma de aldeamentos. Um dos problemas que abordei neste capítulo é tentar apontar questões da cultura Tupinambá no processo de sua transformação protagonizada pelos missionários, acarretando na imputação de Deus e Diabo na cosmologia indígena, bem como apresentar como as situações históricas do Encontro coagiram na maneira de Traduzir e construir uma “religião mestiça” que os aproximasse as ideias cristãs.

CAPÍTULO 1 – UM ‘ENCONTRO’ QUINHENTISTA

Desenvolver uma análise que tenha a pretensão de interpretar aquilo que significou, em maior ou menor grau, o contexto da expansão europeia e os impactos dialéticos sofridos por ambos os lados dos sujeitos humanos neste contexto, marcado por uma concepção nunca antes vista na história até o século XVI, não é uma tarefa fácil. Do ponto de vista histórico reconhecemos a dificuldade descriptiva dos primeiros narradores europeus perante o Novo Mundo, um universo semelhante e que ao mesmo tempo, se mostra nostálgico (afinal de contas, pertencem ao mesmo gênero de espécie se pensarmos no *orbe* da natureza real: são seres humanos) e ao mesmo tempo estranho, belo e ao mesmo tempo grotesco, semelhante e ao mesmo tempo diferente. Antropologicamente podemos adotar a mesma linha no sentido de entender que, no contexto deste encontro – que nunca deve ser pensado separado de toda a carga de violência que trouxera –, uma primeira impressão destes homens, a do estranho-encantador, que logo dá-se lugar à ideia do estranho-grotesco.

Particularmente considero interessante a análise que a antropóloga Paula Monteiro (2008, p.31-63) faz sobre a condição do encontro e a mediação cultural segundo o missionário e como esta funciona. Uma vez que a condição da missão e sua proposta pode ser aplicada em diversos contextos, nos quais quase sempre a tônica da conversão é a justificativa da ação, os missionários que agiram na conquista espiritual buscaram incorporar os diversos atores deste processo. Ou seja, tentaram incorporar um conjunto de sujeitos que não se resumiam ao protagonismo exclusivo do ‘lado dos vencedores’ europeus – perspectiva tão arraigada na cultura histórica e historiográfica brasileira, sobretudo. A autora explora um pouco daquilo que pode ser compreendido como o *encontro* entre sujeitos distintos etnicamente, no sentido de compreender que este se deu (e se dá, afinal, sua teoria é para uma mediação étnico-cultural missionária até os dias atuais) de forma paulatina, não se repetindo, pois cada *encontro* possui raízes referenciais que, a todo instante, montam-se e remontam-se no sentido cultural, que também é religioso, e que historicamente se evidencia.

Afinal, e principalmente do ponto de vista destes primeiros narradores, as principais fontes documentais do encontro entre Velho e Novo Mundo, havia uma divisão de mundo bastante consolidada, religiosamente montada, e que se diluiu-se a longo de séculos nas artérias da vida social como um todo: nas relações de trabalho, nas interpretações do mundo, na forma de lidar com outras estruturas culturais distintas, no lugar subordinado e muitas vezes silenciado

aos sujeitos que foram relegados, na organização política, enfim, naquilo que buscamos compreender enquanto sociedade. As sociedades pós-coloniais geraram um *corpus* social bastante singular se entendermos os lugares destinados a diversos sujeitos sociais – a exemplo de negros, mulheres, indígenas –, na divisão e relação de trabalho (de exploração no que se refere à grande maioria da população pobre) – e nas manifestações culturais – as expressões religiosas populares, institucionais, mestiças, sincréticas, etc.

Seguindo deste enunciado, talvez se possa admitir a ideia de que o lugar da religião em seu sentido antropológico e histórico constituiu real influência sobre a inteligibilidade da realidade no contexto deste encontro no século XVI. Histórico, pois essa inteligibilidade possuía uma marca bastante peculiar nas narrativas do velho continente que serviu enquanto dispositivo interpretativo do real, fosse ele nostálgico ou estranho, alicerçado numa visão de mundo ainda profundamente medieval, ordenando as primeiras interpretações e ações ao lidar com o novo continente que encontrara; e antropológico, uma vez que as categorias de tradução do real possuíam sentidos próprios e internos construídos ao longo de séculos: organização política, ordenação dos sujeitos e das práticas sociais, concepção de organização da forma e do lugar da religião no mundo – e, portanto, uma cosmologia¹²–, dentre outros aspectos.

Entender este processo de encontro entre Europa e América, entre europeus e indígenas, requer do historiador ou do antropólogo um relativo ‘desamarra conceitual’ se pensarmos a carga que os conceitos carregam enquanto ferramenta de compreensão fenomenológica das mais diversas experiências históricas sempre de acordo com uma noção pré-concebida, historicamente elaborada, culturalmente – e por que não linguisticamente – idealizada. Dito de outro modo, e mais especificamente exemplificando aquilo que se propõe entender nesta dissertação: chamo de ‘desamarra conceitual’ ideias previamente elaboradas como as de Religião, por exemplo, que historicamente serviram como dispositivo interpretativo previamente estabelecido, e que mais tarde foram estabelecidas como estrutura prévia para entender o lugar da religião nas mais específicas realidades socioculturais.

¹² Segundo Aracy Lopez da Silva, cosmologias são “teorias do mundo. Da ordem do mundo, do movimento no mundo, no espaço e no tempo, no qual a humanidade é apenas um dos muitos personagens em cena. Definem o lugar que ela ocupa no cenário total e expressam concepções que revelam a interdependência permanente e a reciprocidade constante nas trocas de energias e forças vitais, de conhecimentos, habilidades e capacidades que dão aos personagens a fonte de sua renovação, perpetuação e criatividade. Na vivência cotidiana, essas concepções orientam, dão sentido, permitem interpretar acontecimentos e ponderar decisões. São, de modo sintético, expressas com clareza exemplar através da linguagem altamente simbólica da dramaturgia dos rituais. Música, gestualidade estereotípada, mas sempre criadora, ornamentos corporais mais ou menos exuberantes, entre outros recursos, permitem o contato com outras dimensões cósmicas que aquela habitualmente ocupada pelos humanos e com momentos outros do mundo e do processo da vida (e da morte)” (SILVA, 2005, p. 75.)

Concordando com Nicola Gasbarro, chamo a atenção para o fato de que essa universalização do *código religioso* permitiu interpretar a religião do *Outro* segundo seus próprios referenciais interpretativos. Tal perspectiva chegou a influenciar a própria ciência moderna (AGNOLIN, 2013). Segundo Gasbarro “esse conceito universalizado de religião, base necessária para receber a luz da fé, não é outra coisa senão o resultado de um processo antropológico (os selvagens) e histórico (as civilizações do passado) de generalização do cristianismo” (2006, p. 85).

Segundo Cristina Pompa, a pretensa universalização do conceito de Religião esteve também incorporada na própria ciência antropológica, onde essa aspiração universal interpretativa do código religioso, do *homo religionis*, foi na verdade “um constructo intelectual de uma ciência que acabou herdando categorias construídas pelo Ocidente cristão e utilizadas na conceptualização das alteridades étnicas com que ele vinha tendo contado” (POMPA, 2006, p. 113-114)

Portanto, o primeiro desenvolvimento é datado, se concentra entre os séculos XVI e XIX, e está dentro do sistemático processo de contato com os Orientes (que também pode ser o Outro selvagem). Digo Orientes pois minha intenção é dar sentido àquilo que Jack Goody identificou que, ao longo dos níveis de intensidade em que a colonização europeia, simbioticamente, incorporava o restante do mundo (seja ele americano, africano ou asiático) na sua teia de controle de poder para a manutenção de seus interesses imperialistas e de como esta relação favoreceu *roubos* físicos e intelectuais destas regiões não-europeias. Assim, permitiu um hegemônico afloramento de formulações conceituais, de decodificação da realidade (primeiramente de natureza religiosa, posteriormente no contexto do Iluminismo), por exemplo, que estabelecesse a Europa (ou mais precisamente, *O Ocidente*) a posição de último estágio da civilização, bem como a grande referência intelectual da *sciéncia* e Política do mundo moderno.

(...) o Ocidente pressupõe uma superioridade (o que obviamente aconteceu em algumas esferas desde o século XIX) e projeta essa superioridade para o passado, criando uma história teleológica. O problema para o resto do mundo é que tais crenças são usadas para justificar o modo como os “outros” são tratados, uma vez que os “outros” são vistos como estáticos, ou seja, incapazes de mudança sem a ajuda de fora (GOODY, Jack. 2008, p.325)

Do mesmo modo, analisar historicamente o conjunto de relações (de poder!) estabelecidas entre os impérios europeus e as civilizações ocidentalmente intituladas de orientais foi um dos esforços do intelectual palestino Edward Said (2007[1978], p.27), a partir

do conceito de *Orientalismo*. Segundo ele, existiu no Ocidente uma predisposição analítica, um modo de abordar, o Oriente cujo objetivo buscava – clara ou implicitamente interessado – reduzir e cooptar o diferente. Assim, na separação do mundo entre Ocidente e Oriente estão situadas uma série de territorialidades que definem o que somos “Nós” e quem é o “Outro”. O “Nós” inclui, assim, as Américas (em especial, a anglo-saxã) e parte da África, regiões tomadas, ao menos em parte, pela cultura erudita europeia, e os “Outros”, tudo que ainda não foi desbravado, mas que precisava sê-lo.

Logo, enquanto referência, a experiência europeia/ocidental contribuiu fortemente para a disseminação de tipos ideais de modelos referenciais que buscassem compreender o sentido da religião em qualquer configuração cultural humana. E é dessa longa história decorrente dos quinhentos que se monta esta construção do Outro para pensar a si mesmo. Construção que expressa o processo de interação, hibridismo, e, por fim, confluência paradigmática de uma visão religiosa que se coloca enquanto universal. Visão esta, teologicamente montada ao longo da história do cristianismo, que reduz o diferente segundo o seu olhar; olhar de classificação, de organização da sociedade e das coisas. Olhar este que, por muito tempo, reduzia as convergências religiosas (cosmológicas e cosmogônicas) do encontro entre europeus e indígenas na literatura historiográfica, sobretudo aquela que busca entender o processo de formação da sociedade colonial portuguesa nesta parte das Américas que, posteriormente, seria denominada de Terra de Vera Cruz, Terra da Santa Cruz, Terra Brasilis, Brasil.

Apontamentos sobre a religiosidade indígena e cristã serão apresentadas à posteriori¹³. Buscarei também perceber como foi documentada, nas primeiras cartas, a questão da ausência e presença de elementos religiosos que designassem *traduzir* culturalmente Tupã e Anhangá enquanto reflexo da ideia de Deus e Diabo na experiência catequética. No geral, o que interessa aqui é apresentar uma breve introdução de como a experiência de contato dos primeiros anos até meados do século XVI contribuiu para a construção de um imaginário quinhentista que exerceu influência sobre a religião do Outro.

Dito de outro modo, o presente capítulo apresenta um plano de fundo sobre o encontro entre o velho e o Novo Mundo e de suas gentes, segundo a visão cristã europeia em conformidade com suas concepções cosmológicas de mundo. Busquei detalhar a contribuição dada por vários sujeitos históricos e grupos sociais distintos (lançados, cronistas e primeiros missionários) no que tange ao olhar sobre as sociedades nativas da América portuguesa.

¹³ No decorrer do segundo e terceiro capítulo

Num segundo ponto chamo a atenção para a formação e a implementação da ação jesuítica na Província do Brasil, cujo grande esforço em interpretar os povos indígenas dessas terras, seus costumes, suas dinâmicas internas e seu comportamento, tinham objetivos que estavam vinculados ao projeto da Igreja e da Coroa. Por fim, busco situar quais foram as primeiras impressões dos Jesuítas sobre os Tupi e discutir a necessária adaptação catequética enquanto necessidade no contexto dos nos primeiros contatos, uma vez que esta Ordem exerceu ação significativa no que diz respeito ao processo de conversão dos índios – este *Outro* genérico pelo qual foram designadas todas as populações originárias do novo continente - e do seu esforço presente neste processo de tradução da cultura indígena para a cultura europeia que tinha por objetivo elaborar mecanismos de doutrinação. O trabalho desenvolvido pelo missionário “de desconstrução e reconstrução dos códigos comunicativos” (MONTEIRO, 2006, p.32) dos povos indígenas, faz deste um ponto de partida importante para perceber ambos os perspectivismos cosmológicos.

1.1 – PLANO DE FUNDO: Mediações Culturais na América portuguesa dos primeiros contatos

Brevemente foi apresentada um pouco da complexidade de ordem analítica daquilo que foram os primeiros anos de descobrimento (ou “achamento”)¹⁴ das novas terras *d’além mar*, principalmente no sentido de apontar a forma pela qual este processo se deu – um olhar montado na tradição religiosa cristã, fundamentalmente católica.

Ao longo do século XVI, Portugal e Espanha empreendiam sua expansão marítima ao longo das costas destas novas terras graças às técnicas de navegação aprendida pelos Genoveses ao longo do Mar Mediterrâneo, e ao pouco expandiam-se dentre os mais variados sertões¹⁵ e

¹⁴ Neste primeiro momento, orientei minha análise segundo uma preocupação metodológica que considero fundamental para desempenhar uma narrativa histórica deste contexto e evitar, a um só tempo, níveis de eurocentrismos a respeito da reprodução da dominação pautada nos valores dominantes, bem como a tentação de observar este processo apenas a partir do Velho Continente. Particularmente considero mais pertinente a ideia de “conquista” em se tratando da relação entre os sujeitos do encontro colonial.

¹⁵ Chamo a atenção para o entendimento de sertão de acordo com a ideia da época, que designava ao lugar do desconhecido, daquele espaço permeado pela barbárie, não-civilizado.

diversos povos e fronteiras geográficas. Um processo que até então era inédito para a realidade da Europa.

Dentre os motivos que impulsionaram a expansão portuguesa, são largamente apontados pela historiografia a sua formação enquanto um reino centralizado, de caráter mercantilista, a busca por especiarias e novas rotas que ligassem o comércio europeu com as Indias. No caso de Portugal, diferentemente da Espanha, é admissível que este “espírito aventureiro” estivesse atrelado aos interesses mercantis de colonização e que o transplante da experiência colonizadora lusitana tivesse mais um pragmático caráter econômico. Necessariamente, o caso espanhol não anula seus interesses exploratórios, nem muito menos como algo oposto à experiência expansionista portuguesa, mas sim distinto, com situações diferentes (VAINFAS, 2014, p.378).

Portugueses e espanhóis compartilhavam uma herança expansionista, que historicamente tinha como palco experiencial as perdas e os ganhos de territórios decorrentes dos diversos conflitos desencadeados na Península Ibérica e no combate contra chamados infiéis, os Mouros, que séculos anteriores praticamente tinham encoberto toda a extensão peninsular. Se tratando do caso dos Portugueses, estavam relacionados às lutas da Reconquista – assim como Castela e Aragão, por exemplo – e foi o primeiro dos reinos europeus a impulsionar seus domínios para além do continente, protagonizando expedições de novos domínios desde o século XIV (WEFFORT, 2012, p.23-24). Compreender como se deu essa predisposição expansionista lusitana no século XV e XVI constitui, ainda hoje, esforço de importantes debates no campo da historiografia brasileira¹⁶.

É no seio do gradual processo de reconquista da península, da ascensão do califado Otomano sobre o último bastião cristão do Império Bizantino (Constantinopla) e da expansão deste sobre o leste europeu, que as investidas lusitanas na costa da África em busca de novos territórios de contato e exploração, constituíram o primeiro palco ocidental europeu de encontros com o mundo desconhecido. No que se refere ao contexto de Castela e Aragão, a queda de Granada e a consequente descoberta da América deram continuidade a um projeto de expansão militar de controle de território nas terras do novo continente. O Estado Português, que estava com suas fronteiras já definidas desde 1249, dispunha de uma classe econômica mercantil bastante influente e livre do controle feudal (OLIVEIRA, 2014, *apud* p. BOXER,

¹⁶ Esta é uma questão que vem sendo tratada desde os primeiros intérpretes da sociedade brasileira, seja na gestação dos centros de memória nacional como o IHGB no século XIX, seja nos profícios debates da década de 1930: Oliveira Viana, Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda e Caio Prado Júnior.

1969, 27-31), e dos portos que eram pontos de encontro comercial para toda a Europa setentrional – o que reafirma a importância desta elite mercantilista.

A instigação para o descobrimento das novas terras, segundo Jean-Fredéric Schaub, “abebera-se em representações cavalheirescas e espirituais herdadas da poesia épica e do romance” em que, em graus diversos, “essa literatura de fantasia ou derivada de acontecimentos históricos mistura o teste de valor cavalheiresco e a busca ou a conquista, vale dizer, a imersão em mundos desconhecidos” (2014, p.116). Portanto, é no seio deste apetite fantástico que os protagonistas dos descobrimentos da América montavam o que viam e representavam aquilo que absorviam numa leitura indireta do real que serviu em grande escala enquanto referencial compreensível para os conquistadores que os sucederam – fossem eles conquistadores do mundo físico ou do mundo espiritual, como foram assim os missionários.

De acordo com Vainfas,

Nessa singularidade bicontinental[, uma *finisterra*,]portuguesa residiram os atributos essenciais do português enquanto colonizador: a mobilidade, ou seja, a capacidade extraordinária de atravessar oceanos e terras remotas; a adaptabilidade, isto é, a predisposição de ambientar-se a climas e terras estranhas; a miscibilidade, atributo essencial, que diz respeito à vocação portuguesa para misturar-se com outros povos, étnica e culturalmente. (VAINFAS, 2014, p.358, grifos meus).

É admissível que esta predisposição investigativa dos primeiros navegadores que costuravam as várias costas do atlântico de leste-a-oeste e vice-versa, promoveram os primeiros contatos iniciais com povos e gentes de outros continentes, além de estarem empenhados num projeto de reconhecimento que aos poucos adentraria os olhares das variadas nações da Europa como um todo e também serviram enquanto pioneiros no que diz respeito à mediação cultural¹⁷ promovida entre ambos os lados do atlântico. Assim fora a experiência portuguesa na costa do continente africano.

Durante o século XV, o périplo lusitano no continente africano alargara as fronteiras de conhecimento geográfico e etnológico europeu –, graças ao contato com uma grande variedade

¹⁷ Os mediadores culturais ao longo do século XVI foram importantes personagens da grande peça que foi a exploração de novas terras e a construção de relações de contato com os povos e civilizações nativas. No caso especial desta dissertação, busco problematizar um pouco a importância destes primeiros homens que chegaram à América Portuguesa. Busco pelo menos chamar a atenção para pelo menos duas (ou três) categorias de mediadores: Lançados, degredados, naufragos, desertores, *truchements* (do lado francês) e o grupo de primeiros mestiços que vai se formando ao longo da construção de laços de alianças entre indígenas e europeus; por outro lado, os missionários, aqueles que carregam consigo um fundamental código de compreensão do outro que é o código religioso.

de povos –, favorecendo o fortalecimento prático em lidar com novas organizações culturais sem invocar da espada o seu primeiro e principal instrumento de conquista e expansão territorial. Ainda que assim fosse a real intenção dos primeiros conquistadores, a implementação de uma conquista propriamente dita pela espada e pela pólvora tanto se mostrava impossível tanto do ponto de vista material, como do ponto de vista da discrepância populacional lusitana – para apenas citar um dos vários aspectos que impossibilitariam tal empreitada. As formas de construção de contato na América tiveram como rascunho os êxitos e as falhas das experiências perpetradas na África fundamentalmente no século XVI.¹⁸

Neste aspecto, talvez Portugal tenha se lançado ao mar e de encontro com novas terra há mais tempo, adquirindo, assim, exímia experiência em lidar com outros povos no sentido de construir alianças e relações de contato.

Entretanto, as primeiras relações construídas por Portugal no contexto do Atlântico sul não se deram de forma semelhante à experiência castelhana, que se deparava com magníficas cidades amontoadas por um misto vertiginoso de encanto, estranhamento, riqueza material e estruturas sociais – as civilizações mesoamericanas de origem Mexica e Maia. A realidade encontrada pelos portugueses na América do Sul divergia em alguns aspectos que merecem destaque: a realidade social e política dos povos nativos da América Espanhola, suas grandes cidades, sua organização religiosa e as intenções dos colonizadores em constituir uma sólida ocupação que tinha por intenção a construção de uma colônia de exploração das riquezas materiais (fundamentalmente a busca por metais e pedras preciosas) divergiam das intenções portuguesas, uma vez que os olhares estavam apontados para o *oriente* e não havia a necessidade imediata de fundar uma colônia de ocupação na América.

Sobre os primeiros contatos na Terra de Santa Cruz considero convenientes algumas observações acerca do procedimento de encontro entre indígenas e portugueses logo após o reconhecimento oficial de Pero Vaz de Caminha. Os *degredados* serviram enquanto dispositivo de intersecção política e cultural – os primeiros mediadores culturais – entre os sujeitos de ambas as costas do atlântico. De certo modo, o degredo já era uma prática aplicada pela Coroa há tempos, antes mesmo de sua implementação na América Portuguesa – e, como nesta, havia

¹⁸ Concordo com Fernandes (2011) na afirmação de que o êxito nos contatos com os reinados da costa ocidental africana se deram a partir também por intercâmbio comercial e etílico, já que a cultura vinícola lusitana tanto serviu como moeda de troca mercantil, como, em muitas vezes, foi importante para o estabelecimento de relações de aliança.

razões políticas para tal¹⁹. Ela já havia sido experienciada em várias partes da África, da Ásia e na Europa – nas fronteiras do reino português. “Foi o degredo no sentido do desterro, o instrumento utilizado pela Coroa, não só para punir diversos condenados como para povoar o território” (VAINFAS, 2014, p. 362).

Estes primeiros contatos, muitas vezes relatados por piratas e traficantes, foram cruciais no sentido de como se deu a elaboração de ideias sobre o novo continente, como também estes foram protagonistas – aqueles que tiveram êxito em lidar com as populações nativas – de relações de contato bastante valiosas para a Coroa portuguesa pois, além de servirem como agenciadores construíram laços conjugais com as lideranças autóctones e assim adentraram no sistema de relações intertribais, incorporando os costumes nativos, serviram também como agenciadores da exploração do pau-brasil – principal recurso natural explorado até então.

O escambo e o casamento enquanto regime de trocas simbólicas talvez tenham sido os estopins do êxito do encontro entre Velho Mundo e Novo Mundo, tanto para um lado quanto para outro. Estas trocas tinham como alicerce uma economia de trocas baseada em oportunidades que para estes primeiros homens europeus, estavam alicerçadas numa esfera que variava entre sua própria sobrevivência num mundo desconhecido e totalmente hostil, como também enquanto oportunidade política na implementação de uma correspondência entre povos autóctones e a Coroa. Sobre estas trocas, Maria Regina Celestino de Almeida nos mostra que,

Os índios viam nos europeus novas oportunidades para expandir suas relações sociais de amizade ou de hostilidade. As trocas incluíam produtos variados: os índios queriam armas de fogo, instrumento de ferro, bugigangas etc., e os europeus, além da preciosa madeira, precisavam de alimentos, escravos, mulheres, papagaios etc. (...) Os objetos de troca tinham diferentes valores e significados para os grupos envolvidos: se objetos valiosos para os europeus podiam ser trocados por bagatelas pelos índios, estes, por sua vez, exigiam muito pelo que consideravam raro e valioso. (ALMEIDA, 2013, p. 59).

Independentemente das visões canônicas de uma *memória nacional oficial* ligada a uma *gênese nacional*, de correspondência eurocêntrica, que relegaram aos povos indígenas uma categoria de condições subalternas, é notável, tanto na cultura histórica como na cultura historiográfica, que nomes como João Ramalho, Diogo Alves e Afonso Ribeiro tenham sido algumas destas figuras que tiveram real importância no gradativo desenvolvimento das relações

¹⁹ Ao passo que os contatos com novos territórios se dava no alvorecer dos anos 1500 em toda a costa leste do continente americano, promovendo progressiva relação de (re)conhecimento entre ambos os sujeitos d’além mar, em 3 de outubro de 1502, D. Manuel I protagoniza uma primeira política de exploração nos novos domínios baseado no arrendamento das terras de Santa Cruz a uma associação de mercadores que tinham por objetivo a exploração do pau-brasil.

entre indígenas e portugueses, um primeiro *encontro colonial*²⁰. Estes homens pertencem à categoria de mediadores, que, relativamente adquiriram êxito no desenvolvimento destas relações numa primeira *situação histórica*²¹, geralmente é denominado *regime das feitorias*²², que antecederia a segunda, marcada pelas guerras de conquista (fundamentalmente a partir de 1550).

Estes primeiros expedientes de homens utilizados pelos portugueses para identificar a dimensão do território ainda em reconhecimento serviram-se como “línguas”, de intérpretes para alçar contato entre os representantes da Coroa, e os indígenas que povoavam a costa meridional americana.

Afonso Ribeiro foi o primeiro degradado que, citado na famigerada Carta de Pero Vaz de Caminha²³, sob acusação de assassinato, foi designado a permanecer entre os nativos e aprender a saber suas línguas e suas maneiras. Além disso, na carta é apresentado também representações positivas sobre os autóctones, bem como as potencialidades econômicas das terras ali encontradas.

É importante ressaltar uma passagem interessante no que diz respeito à indicação do autor para El Rei sobre a importância de se tutelar, a partir da religião, os nativos: “Porém o melhor fruto, que nela se pode fazer, me parece que será salvar esta gente. E esta deve ser a principal semente que Vossa Alteza em ela deve lançar²⁴”. Acredito que esta preocupação quanto à tutela espiritual se dê em função de um processo que amadureceu ao passo que as conquistas ibéricas tinham atingido seu apogeu com a queda de Granada e, posteriormente, com

²⁰ Acho relevante destacar que “o termo colonial não se limita apenas ao explícito estatuto de dependência política que uma nação vem a assumir junto a outra, implicando a ausência ou perda de soberania, mas sim ao estabelecimento de relações de subalternidade em múltiplos níveis da vida social” (nota de rodapé 1 de OLIVEIRA, 2014, p. 218). É importante entender que este *encontro*, ainda que culturalmente seu caráter inédito afetassem a visão do outro, haviam forças desiguais que paulatinamente assumiam formas ao passo que o espaço colonial enrijecia e as doenças desfragmentavam grande parte do universo social autóctone.

²¹ Sobre a referência da ideia de situação histórica, vale lembrar a problematização de João Pacheco de Oliveira que afirma que os momentos históricos se formam em diferentes estruturas de distribuição de poder de acordo com os sujeitos que neles vivem; “o contato interétnico precisa ser pensado como uma situação, isto é, como um conjunto de relações entre atores sociais vinculados a diferentes grupos étnicos” (OLIVEIRA, 1988, p. 58), como também as formas de relações se transformam e adquirem novos significados com o tempo.

²² Um projeto de ocupação portuguesa adotada no reinado de D. Afonso V (1438-1481) muito utilizado nas zonas costeiras da África, que tinha por sua função servir, fundamentalmente, como entrepostos das artérias comerciais de domínio português. No caso do Brasil, além de servirem como conexões comerciais, as feitorias serviram de espaço de trocas e na busca por firmar uma primeira aproximação com os povos indígenas. (COUTO, 1997, p. 207-211)

²³ “E mandou com eles, para lá ficar, um mancebo degradado, criado de D. João Telo, a que chamam Afonso Ribeiro, para lá andar com eles e saber de seu viver e maneiras” (CAMINHA, [1500], p.4. Acessada em http://objdigital.bn.br/Acervo_Digital/livros_eletronicos/carta.pdf).

²⁴ Idem. p.14

as descobertas de novas terras. Desta forma, fazia parte do projeto de Conquista, tanto da Coroa portuguesa, como de Roma, a incorporação de novas terras e novas gentes aos seus domínios. A cristianização seria peça chave para este processo.²⁵

Outro personagem que se pode ter como exemplo destes primeiros homens foi o “Bacharel de Cananeia”, assim intitulado pelo navegador espanhol Diego Garcia que, nas suas memórias, mencionou ter encontrado, em 1527, um *bachiller*²⁶ português que vivia ali há aproximadamente trinta anos.

Destaco também a experiência vivida pelo Aleixo Garcia que, apesar de não ter adentrado naquelas terras na condição de degredado e lá ter construído relações com os indígenas, foi um naufrago português que integrava uma expedição espanhola à América do Norte e ao Oceano Pacífico entre 1515 e 1516. Assim, foi coagido pelo destino a desembarcar na atual costa de Santa Catarina graças ao fracasso desta expedição, e lá obteve informações sobre a misteriosa “sierra de laplata” que, na verdade, era uma referência à capital do Império Inca. Lá ele viveu aproximadamente oito anos entre os indígenas e, ao consolidar relações com estes, organizou uma expedição para alcançar tal lugar. A expedição foi bem sucedida, contudo, depois de saquear tesouros do “rei branco” Huayna Capac, depositados nas regiões de fronteiras, não conseguiu regressar, pois a comitiva foi atacada por índios que possivelmente eram tributários dos Incas – os payaguás. (VAINFAS, 2014, p.365).

O conjunto de viajantes, degredados, naufragos e mediadores culturais, de um modo geral, exercearam significativo papel nas relações entre civilizações tão distintas nos primeiros anos de contato. Dentre eles há um caso especial, um personagem em específico que ficou marcado na história do Brasil devido à sua importância nestes primeiros contatos. Natural de Vouzela, região norte de Portugal, João Ramalho provavelmente foi um naufrago na conjuntura das primeiras viagens daqueles tempos. Estima-se que tenha chegado à área onde se estabeleceria a futura colônia lusitana²⁷ de São Vicente aproximadamente em 1512 e tenha

²⁵ Chamo a atenção para o Padroado Régio, uma associação entre Igreja e Coroa que permitiu conceder uma dialética de interesses entre ambos no decorrer da expansão portuguesa sobre as novas terras, na intenção de construir a Obra de Deus no Novo Mundo –que legitimavam o alastramento do poder temporal e espiritual.

²⁶ Segundo Vainfas, o sentido dado pelo navegador espanhol possuía caráter pejorativo, sendo *bachelier*, portanto, uma expressão vulgar que teria sentido semelhante a falastrão segundo o castelhano na época (idem., 364)

²⁷ Aqui eu poderia utilizar o termo Brasil para referenciar a porosa região da América dos domínios portugueses, construído a partir dos privilégios dados à Coroa no Tratado de Tordesilhas, pois, como bem sugere Cortesão (1979) (*apud* Couto, 1997, p.211), no início da segunda década de Quinhentos, numa carta de Afonso de Albuquerque à D. Manuel I, é visto pela primeira vez o termo Brasil para designar as terras portuguesas da América meridional. Entretanto, ainda insisto no seu não-uso devido ao estilo a que se propõe esta dissertação, pois considero relevante que, ao incorporar atores – os nativos – que não são necessariamente contemplados nesta construção política europeia descritiva de uma região.

construído, juntamente com os tupiniquins de outrora, destacável relação de contato: teve vários filhos com mulheres indígenas, dentre as quais merece real destaque Bartyra, filha do principal chefe tupiniquim – Tibiriçá –, “indianizou-se” ao ponto de adotar dos costumes da nudez e, certamente, da antropofagia autóctone visto que era exímio guerreiro e que esteve presente em diversas investidas contra rivais de seu grupo que, por conseguinte, faziam parte da celebração dos rituais canibalísticos enquanto cativos.

A importância deste para a colonização da América portuguesa deve ser referenciada, principalmente no que diz respeito a este primeiro contexto da Conquista, pois é a partir daí que haverá um maior assédio por parte de outras potências europeias, como a França, por exemplo, no litoral e nas relações de aliança que buscariam com os nativos (e destes nativos com estes), o que, de certa forma, inviabilizaria a exclusividade e a permanência de uma colônia portuguesa²⁸. Se antes havia, por parte de Portugal, a manutenção de entrepostos na América e na África para garantir a solidez do Império sobre o comércio marítimo, agora assegurar essa supremacia marítima significava a necessidade da conquista – e povoamento branco – de novos territórios.

O prelúdio da colonização portuguesa foi marcado primeiramente pela exclusividade da administração régia, e teve como responsável pelo reconhecimento da costa americana do Atlântico Sul, Martim Afonso de Souza, importante nobre e militar português. Além de efetuar um aprofundamento no reconhecimento das Terras Brasilis, do rio Amazonas ao Prata, tinha que efetuar objetivos que compreendiam: experiências agronômicas, fundação de povoações ao longo do litoral, reconhecimento de pontos estratégicos para investir na busca por metais preciosos e, consequentemente, o combate, fundamentalmente, ao assédio e à penetração francesa ao longo da costa.

Neste interim, João Ramalho teve significativa importância para a formação da capitania de São Vicente, inaugurada por Martim Afonso de Souza em 1532.

Desde cedo Ramalho auxiliou os portugueses da expansão territorial de São Vicente e do planalto de Piratininga. Mobilizou seus “flecheiros” contra os guaianases que também habitavam a região, rivais dos tupiniquins; guerreou contra os carijós; lutou mesmo contra os tupiniquins rivais de Tibiriçá, seu sogro. A escravidão de muitos índios pelos portugueses nesse tempo foi devida, em grande parte, ao auxílio de João Ramalho, patriarca dos

²⁸ D. João III (1524-1557), ao ver a configuração política dentro da Europa e fora desta, definitivamente abandonou os projetos manuelinos de avanço para a triangular região Arábia-Egito-Jerusalém, da expansão militar no norte da África e entre outras investidas imperialistas, para concentrar os esforços na manutenção da hegemonia do Atlântico Sul nas costas de África e América. É neste contexto que se iniciou o projeto de colonização do Brasil (COUTO, 1977, p. 219).

mamelucos, como já ele se disse, e pai de vários mamelucos, na verdade. Talvez o melhor serviço prestado por Ramalho à colonização tenha sido a mediação para obter o apoio do sogro, Tibiriçá, principal aliado indígena dos portugueses na região. (VAINFAS, 2014, P. 366, grifo meu).

O ponto de destaque da fala de Ronaldo Vainfas vai de encontro à ideia entre as relações de perdas e ganhos naquela *situação histórica* de pré-contato que só podem ser pensadas a partir de uma negociação entre ambos os personagens numa dimensão cauta por parte dos portugueses.

Cauta no sentido de ilustrar-nos que os primeiros anos de colonização e contato precisaram de cautela portuguesa visto que, na necessidade de criar uma colônia de ocupação em uma região inédita, tanto do resto da América como de outros espaços colonizados pelos lusitanos, as relações entre os interesses dos colonos, os interesses dos indígenas e uma nova categoria de mediadores culturais denominados de lançados, hibridizados por assim dizer, e que carregava consigo próprio uma importante chave de negociação para ambos os lados, fazia daqueles homens importantes tradutores dos costumes e da organização indígena na ainda pretensa colônia lusitana. Sem a aprovação e sem a mão de obra destas populações não era possível pensar em uma colônia sustentável de acordo pelo menos com quatro elementos indispensáveis dos primeiros cinquenta anos na América Portuguesa: os portugueses, os franceses, os indígenas aliados dos portugueses e os indígenas aliados dos franceses.

João Ramalho, no contexto vicentino, foi uma ponta de lança fundamental nas relações entre indígenas e colonos até a entrada dos missionários (sobretudo os jesuítas) na ordem colonial que ali estava emergindo.

Por outro lado, dos lançados, que teve seminal importância para a implementação dos variados projetos que foram concebidos na colônia lusitana (fossem de ordem econômica ou espiritual – na medida em que as ordens missionárias adentravam naquela nova sociedade que se formava –), na região mais ao norte da capitania de São Vicente, temos a situação protagonizada por um outro célebre personagem da endêmica formação da sociedade e da história do Brasil: Diogo Álvares Correia, o Caramuru.

Proveniente de Viana do Castelo, também do norte de Portugal, Diogo Álvares foi um naufrago que alcançou a região da futura capitania da Bahia aproximadamente em 1510, tendo ali vivido até 1557. Tendo se relacionado com os tupinambás daquela região, assim como João Ramalho, distinguiu-se daquela realidade sofrida por alguns destes europeus –, que, na pior das

hipóteses morriam em naufragos ou nos festins antropofágicos – e se destacou prestigiosamente enquanto grande guerreiro, chegando ao ponto de se tornar membro da família de uma importante liderança, Taparica.

Servindo como ponta de lança da conquista e da formação de alianças na capitania da Bahia e seus arredores, além de negociar com os “negros da terra” no tráfico de cativos, Caramuru manteve uma controvertida relação com Portugueses e Franceses no relativo ao escambo de pau-brasil. Considero importante destacá-lo como mediador cultural ilustre em alguns aspectos chave que abordamos ao longo deste trabalho, mas que é relevante destacar neste momento. Como tantos outros degredados ou mestiços entre índios e europeus, a ponte linguística construída por ele naquele importante estágio em que se situava a colonização portuguesa do ponto de vista econômico, serviu também como, talvez, um dos primeiros dispositivos de intersecção cultural, num sentido mais aprofundado, naquela sociedade que se formava. Diogo Álvares colaborou com os jesuítas que desembarcaram na Bahia em 1549 na tradução, para a língua nativa, das primeiras orações cristãs (VAINFAS, 2014, 269).

Por mais que os Jesuítas estivessem munidos de uma bagagem interpretativa estrutural e profundamente montada na ótica cristã para elaborar uma opinião – e também uma ação – naquele mundo que se apresentava, o papel destes primeiros mediadores culturais teve radical influência tanto no breve plano de fundo político protagonizado por indígenas e colonos, como também na repercussão de relatos da forma pela qual estes indígenas se comportavam. Era uma época marcada pelo choque de costumes que carregavam significados próprios, de acordo com suas visões da realidade, separados por um “atlântico de ideias”.

Em 1549 foi criado o Governo Geral do Estado do Brasil que teve, como primeiro governador, Tomé de Souza, que também acumulava o cargo de governador da capitania da Baia transformada em sede da colônia. Com ele, vieram também os primeiros missionários jesuítas a pisar nos domínios na luso-américa. Mas para entendermos o contexto destes primeiros *Soldados de Cristo* na Terra de Santa Cruz e sua correlação enquanto projeto de disseminação da tridentina cristandade em todo o mundo, como também observar sua experiência no Brasil – principalmente desta relação com os indígenas – no início da segunda metade dos Quinhentos, se mostra crucial um breve recuo.

Criada em meio a uma conturbada conjuntura na Europa do século XVI, que tinha como principais elementos a crise enfrentada pela Igreja Católica derivada da Reforma Protestante²⁹, e os conflitos políticos entre vários Estados³⁰, a Companhia de Jesus surgiu enquanto uma instituição que refletia as indagações de uma sociedade que passava por profundas transformações internas e externas. Internas se elencarmos a perda de autoridade e de influência da Igreja Romana que utilizava suas concepções medievais, agora desestabilizadas, para garantia de sua estabilidade doutrinária; o surgimento de novas possibilidades socioeconômicas que, direta ou indiretamente, estavam ligadas com o descobrimento de novos mundos; e de como estes Novos Mundos se apresentavam para o Velho Mundo. Externas se pensarmos nos impactos destes descobrimentos no Novo Mundo que surge e como este permitiu reorganizar processos conquistadores que desencadearão na formação de novos núcleos coloniais que abriam horizontes para a formação de uma nova organização social.

Foi neste cenário que surgiu um dos principais norteadores da Contra-reforma articulada pela Igreja Católica, e que levava consigo uma alternativa inovadora diante dos modelos de ordens religiosas então existentes. Proveniente da província Basca de Guipuzcoa, Dom Iñigo de Oñaz y Loyola, que posteriormente adotaria o nome de Inácio de Loyola, foi o primeiro líder Geral da Companhia de Jesus, criada no dia 27 de setembro de 1540 pela bula papal *Regimini Militantis Ecclesiae*.

Seu caráter, enquanto Ordem Religiosa, fundamentava-se a partir de dois documentos cruciais que lhe deram real identidade durante vários séculos: os *Exercícios Espirituais*, juntamente com a *Fórmula*, cuja escrita foi constituída durante os anos de formação intelectual de Inácio em Manresa, em 1522, desenvolvendo-a até a sua publicação em 1548; e as *Constituições*, elaboradas no período entre 1539 e 1550. Os escritos representavam a estrutura

²⁹ O contexto da Reforma foi protagonizado por duas figuras cruciais: Martinho Lutero (1483-1546), padre que congregou na Ordem de Santo Agostinho, e que, em 1517, se volta contra a Igreja implementando duras críticas que foram intituladas “95 teses”, em que denunciava equívocos e vícios da mesma. Só na segunda década dos Quinhentos que Lutero inaugura uma nova Igreja que prezava pela busca da Igreja Primitiva, desnuda das mazelas encrustadas ao longo dos séculos em Roma; O também teólogo João Calvino (1509-1554) foi um importante crítico da Igreja Católica, cujo sua ação desencadeou na formação da *Igreja Reformada* e sendo posteriormente conhecida como *Calvinista*.

³⁰ O conflito entre duas potências europeias, o Reino da França de Francisco I e o Sacro Império Romano Germânico de Carlos V que, em seu apogeu, englobava os principados Alemães, a Áustria, a Espanha e seus domínios na África, no Oriente e no Novo Mundo, as cidades-estados do Norte da Itália e Nápoles. A situação política europeia, neste período, também era instável devido aos constantes avanços do Império Otomano na Europa oriental.

reguladora da Ordem na sua dimensão filosófica – espiritual – e de sua administração no plano institucional, respectivamente.

Nos *Exercícios Espirituais*, está concentrado um conjunto de regras baseado na experiência narrada por Loyola que serviria enquanto *norte* para o fortalecimento espiritual dos *soldados de Cristo* no processo de implementação de suas práticas doutrinais diante das adversidades do mundo secular. Os princípios dos *Exercícios* serviram e servem ao mundo eclesiástico católico até os dias atuais. Estas regras foram como horizontes de referências que visavam dirigir a experiência individual à meditação, e também à aproximação com o outro, o enfermo espiritual, aquele que carece de atenção para a obra de Deus.

A função pastoral da Companhia manifestada na *Fórmula* pretendia difundir um tipo ideal religioso de reforma moral e espiritual que deveria ser disseminado tanto na sociedade carente e descrente do modelo de ortodoxia cristã propagada por Roma, como também uma alternativa que diminuísse os problemas internos da Igreja³¹.

Havia, então, uma nova proposta para a doutrina católica (O'MALLEY, 2004, p. 43-44).

A estrutura religiosa e cultural em que os jesuítas viveram significa que eles acreditavam que a aceitação dos dogmas cristãos fundamentais era uma pré-condição necessária para a experiência ser completa e totalmente genuína. (...)[Pois,] Acima de tudo, esperavam e pretendiam ajudar os outros além do assentamento intelectual às verdades ortodoxas com uma aceitação da realidade vividas da ação de Deus em suas vidas. A necessidade e o desejo por tal aceitação eram sua premissa básica. Seu paradigma para mudar a vida e a vontade de alguém aos cuidados de Deus eram a conversão de Inácio e, mais exatamente, a mudança do coração, à qual eles mesmos tinham se submetido presumivelmente por intermédio dos *Exercícios Espirituais*. (O'MALLEY, 2004, P. 40. Destaque no original)

Entretanto, diferentemente de outras ordens religiosas então existentes, fundadas segundo o modelo monástico, fincado num único espaço, a nova proposta da *Companhia* que, por mais que tivesse inspiração em outras ordens que existiram até a sua criação – como a dos dominicanos e franciscanos no que toca ao sistema de províncias religiosas –, possuía um ineditismo de atuação, regras e procedimentos que destoavam das demais. A disciplina, o caráter militante, a combatividade a certas práticas sociais e a relação de salvação interna do

³¹ Serviria enquanto tipo ideal de resolução dos problemas internos da Igreja Romana no contexto da Reforma e da Contra-reforma.

religioso a partir da conversão do outro, sua *ovelha*, as estratégias carismáticas³² de seus integrantes, são pelo menos alguns pontos que singularizavam as características principais daquele novo movimento religioso que surgira na Europa, na metade do XVI, e que viria disseminar um papel, nunca antes visto, de espalhar a Palavra sobre os vários Orbis com os quais os impérios católicos obtiveram contato. A ode à disciplina do espírito voltada para o ensinamento e o acompanhamento, em suma, era a coluna cervical dos *Exercícios*.

Outra característica destoante das demais Ordens, um atributo distintivo em relação a eals, foi aquela que dava identidade à Companhia no sentido de como estava organizada. Para utilizar a expressão de Charlotte Castelnau-L'Estoile (2006), tratava-se da *unidade de um corpo disperso* que normatizava o círculo interno da *Societas Iesu*³³. Elaboradas por Loyola, o fio condutor da Companhia de Jesus eram as *Constituições*, o livro de regras que era dividido em dez capítulos e que regulamentava a administração da Ordem, sua hierarquia e a divisão de poderes em seu interior. Nestes capítulos fixavam-se o conjunto de normas, suas organizações: a Assembleia Geral, constituída pelos Superiores da Ordem e pelos *Padres Professos* que elegem o *Geral* – que possuía cargo vitalício.

A ideia de unidade de um corpo disperso tinha por referência a metáfora do corpo humano, pois, uma vez dentro do conjunto, o jesuíta se torna ““membro” deste corpo que é regido por uma única “cabeça”, [o geral, que estava interligado num laço de dependência aos membros que, por sua vez, estavam] ““dispersos no mundo”, para ir trabalhar na “vinha de cristo””. (CASTELNAU-L'ESTOILE, 2006, p. 68-69). Nas *Constituições*, além de considerar a admissão ou dispensa de aspirantes à Ordem – membros confessos ou noviços –, eram instituídos os graus da hierarquia interna: *Padres Professos*, diversos pelas suas qualidades religiosas e pelo conhecimento religioso, e os *Irmãos Coadjutores*³⁴, que versavam sua funcionalidade dentro da instituição de acordo com as suas competências temporais.

³² Entendendo o significado de carisma neste contexto, chamo a atenção para um dos seus significados: no seio do cristianismo católico, aquilo que busca encantar, fascinar, seduzir um outro indivíduo através da ação – uma área de atuação, seja ela física ou cultural (como assim fora o teatro, por exemplo).

³³ A assertiva de Costa (2007, p. 23) sobre o próprio nome da Ordem, *Societas Iesu*, e sua correlação com o momento histórico de sua gestação faz sentido. Segundo ele, *Societas* é um termo latino que quer dizer *Companhia*, termo igualmente utilizado pelas instituições (companhias) que estavam ligadas a sociedades mistas de comércio que, nos Quinhentos, custeavam viagens marítimas. Num outro aspecto, o termo também poderia designar companhia no sentido militar de herança cruzadista, voltado mais à ideia de obediência ao superior, à mobilidade em combate e à homogeneidade de ação – um “corpo” só.

³⁴ O grupo de irmãos coadjutores era composto, geralmente, por pessoas de posição social mais humilde – podendo ser, inclusive, homens mestiços ou indígenas no caso do universo colonial.

De fato, a partir das *Constituições* também foram definidas as diretrizes de admissão de novos membros, o que também a destaca como um aspecto particularmente diferenciador se comparado as outras Ordens. Antes de pensá-la enquanto mais um conjunto de regras prescritivas sobre “liberdades” e “restrições” dentro da Instituição, nela é apresentado um rigoroso percurso para aquele que pede pela sua total admissão identitária na qualidade de membro jesuítico. Isso é um aspecto que traz destaque para a Ordem uma vez que a obtenção/constituição desta identidade tinha, no seu longo tempo de formação – a mais longa que as outras Ordens religiosas –, a sua singularidade, pois a formação do aspirante estava vinculada aos aprofundados estudos intelectuais (filosofia, linguística etc.) e num constante trabalho introspectivo referenciado nos *Estudos Espirituais* – que ordenava o membro apto, merecedor de um lugar no *corpus* da *Societas*.

O processo de inserção desta instituição no Novo Mundo e a forma adotada para a abordagem dos indígenas nas suas mais diversas situações, nos lugares de conquista espanhola ou portuguesa, teve nas *Constituições* um fator que proporcionou distinto desempenho perante as outras Ordens. Isso pode ser percebido acerca do processo de conversão e inserção dos nativos na ordem colonial – que podemos pesar em pelo menos duas dimensões, a material e a espiritual. Material se observarmos tanto os fatores socioeconômicos do uso de mão-de-obra escrava indígena, justificada das mais variadas formas³⁵, bem como espiritual se analisarmos a adaptabilidade do projeto jesuítico em diferentes espaços e com culturas e línguas diferentes da Europa.

E é justamente na adaptabilidade que se centraliza outra importante distinção da Ordem na forma de lidar com o Outro, com o desconhecido, com o fim de propagar a fé cristã, mas também para intelijir o excêntrico, a partir de uma natureza cultural alicerçada numa linguagem cristã medieval.

Na qualidade de operários das obras de Cristo dispersos pelo mundo, é perceptível que a identidade jesuítica fosse constantemente definida a partir da alteridade, da intinerante maneira de lidar com a realidade do mundo e de propagar os domínios da fé – *propaganda fide* – a partir da salvação (ou da civilização) do outro através da transmissão dos saberes religiosos. A transmissão de saberes deve ser entendida para além da intenção de veicular apenas aquilo que se reserva na esfera espiritual, pois o pragmatismo jesuítico transcendia as fronteiras da doutrina

³⁵ Como assim foram os indígenas escravizados pelas guerras de aliança, como aqueles que, na *situação histórica* da Guerra de Conquista, eram *descidos* dos sertões.

romana cristã, da teologia, da formação eclesiástica. A percepção pragmática do projeto pedagógico jesuítico se mostra de forma mais definida na elaboração do *Radio Studiorum*³⁶, em 1599, mas antes mesmo havia predefinições deste pragmatismo que estava também entrelaçado com as mudanças sociais e econômicas da época. Segundo esta percepção prática de Inácio de Loyola ainda nas *Constituições*, de acordo com Bangert S.I., o alvo educativo almejado “era a formação de homens cultos, de visão católica, capazes de participar com inteligência e entusiasmo na vida civil, cultural e religiosa da sociedade atual” (1972, p.59, *apud* COSTA, 2006, p. 25).

Este pragmatismo deve ser pensado sempre de acordo com um projeto que também era político e civilizador: a adaptabilidade deveria servir enquanto mecanismo eficaz para a difusão aprofundada da obra de Deus nos mais variados contextos, findando assim a salvação do outro e, consequentemente, a do missionário. Segundo as *Constituições*, logo no primeiro capítulo, é apresentado que o ideal missionário jesuítico está na salvação dos outros, e que a salvação dos membros é permanentemente dependente deste ideal³⁷. Este processo civilizador estava ligado diretamente à religião e ao Estado, sendo que a fé, no contexto das conquistas americanas, intrinsicamente incorporava o valor enquanto *Cívitas Dei* – do direito de ser pertencente a ordem colonial, a ordem do Imperial, da comunidade cristã (POMPA, 2003, p. 69). Posteriormente, ao *Ocidente* enquanto *religio* – a ordem universal das coisas de Deus, da Religião Verdadeira (GASBARRO, 2006, p. 67 -110)

Consequentemente, o objetivo do jesuíta deveria se apresentar na forma de busca da salvação da alma do próximo, de uma Missão que tem no mundo externo o real objetivo da Companhia. Mundo externo ao claustro dos mosteiros, pois apenas a experiência prática de se colocar no universo do outro, de conhecer minuciosamente sua vida e os seus costumes, suas práticas, suas virtudes e intemporalidades, permitirá uma real salvação da mesma maneira que os herdeiros dos apóstolos da novidade do Cristo.

É a partir deste modelo de constante intinerância que é alicerçado um novo projeto de propagação da cristandade que tende a atingir o mundo novo, o desconhecido. O projeto missionário foi pensado enquanto um plano pragmático que atingisse as mais variadas formas de vivência dos sujeitos, com preocupações específicas, com formas particulares de

³⁶ O *Ratio Studiorum* foi o resultado de um grande esforço sistemático que visou erigir um plano pedagógico na Colônia.

³⁷“O fim dessa Companhia não é somente o de se emprender com a graça divina, na salvação e na perfeição da alma de seus membros, mas com essa mesma graça procura intensamente auxiliar na salvação e na perfeição da próximo”. Trecho das *Constituições* citado por CASTELNAU-L'ESTOILE (2006, p. 95).

aplicabilidade e nunca deveria ser pensado segundo um método único, tendo em vista que a adaptabilidade exigia do missionário a utilização das ferramentas disponíveis para incorporar uma metodologia profícua de propagação da fé nas suas minuciosas configurações. Eram missões voltadas para o trabalho físico, outras demandadas por questões políticas, outras relativas ao plano espiritual, outras conjuntamente a homens eruditos e, finalmente, outras juntamente ao povo.

As missões jesuíticas atingiriam o Novo Mundo numa configuração política europeia e interétnica que brevemente foi situada no início deste capítulo. Em termos de implementação do projeto dos *Soldados de Cristo* no contexto da América Portuguesa, esta – assim como a maior parte das colônias americanas que se formava – exigia dos missionários um mister antropológico que só no decorrer da formação da colônia se apresentaria enquanto necessidade básica para a solidificação da fé nas *terras dos papagaios*. Digo necessidade antropológica se pensarmos os problemas enfrentados pelos missionários diante do desafio de lidar com os indígenas para a compreensão da sua língua, de suas maneiras, de sua religiosidade³⁸. Do mesmo modo, havia a urgência de combater os costumes e práticas indígenas que em muito dificultavam a fecundação da cristandade naquelas terras d’além mar, como, por exemplo, o fato de que a dialética destes *maus costumes* – como a poligamia, por exemplo – servia de engodo libertino que pervertia os homens que aportavam na colônia que engendrava.

Sob este prisma, a América Portuguesa era o tipo de lugar que carregava muitos perigos espirituais graças a estes signos do mal, os *maus costumes*, que, segundo a palavras de Manuel Viegas, exigiam do missionário poucas letras e muitas virtudes (CASTELNAU-L’ESTOILE, 2006, p. 101). Tomando enquanto metáfora as palavras do Pe. Viegas, de fato, a experiência catequética no Brasil se apresentava de acordo com a dificuldade de implementar um projeto de conversão do gentio³⁹, que contemplasse a transmissão da fé a partir da língua, mas que também, em seu processo, se revelasse eficaz na permanência e na incorporação dos saberes teológicos e no abandono dos *maus costumes*. Se não bastava apenas traduzir a Verdade para os índios, do mesmo modo que se mostrou insuficiente reprimir suas práticas a partir do

³⁸ O papel dos primeiros mediadores culturais, degredados, lançados e etc, foi crucial na implementação de uma ação jesuítica eficaz que contemplasse os interesses das Coroa e do Papa.

³⁹ De acordo com a análise de Almeida, a forma pela qual os europeus concebiam as relações com os índios estava marcada por uma distinção: desde cedo distinguiam os indígenas aliados, os que viviam em suas aldeias e colaboravam, e os inimigos, geralmente chamados de gentios ou índios bravos (2013, p. 49). Além disto, é importante situar o fato de como foram classificados o grande grupo étnico “Tapuia” e a relação no binômio Tupi-Tapuia, tendo este último um duplicado sinônimo de bárbaro devido as distinções socioculturais dos Tupi, dos conflitos destes para com a sociedade colonial portuguesa – por não serem como os Tupi – e, em parte, pela antropologia moderna ao reduzir ao etnônimo todos os povos indígenas do *sertão*.

discurso, foi na adaptabilidade que a experiência jesuítica dos primeiros anos de colonização buscou inferir métodos de conversão a partir do código religioso do indígena. Ou seja, foi a partir de um processo gradual de mudanças, alicerçado no pragmatismo jesuítico, que se montou a ação pedagógica jesuítica no Brasil Quinhentista.

1.2. AS TRINCHEIRAS DA FÉ: Alteridade, Missão e Adaptação

A *situação histórica* da inserção dos missionários jesuítas no processo expansionista de Portugal primeiramente deve ser considerada no seio da convivência de interesses entre a Coroa e a Igreja. Naquele momento, a disputa de poder protagonizada pelos Reformistas e pela Contrarreforma católica dividiu a Europa que passava por mudanças profundas na vida social. Portugal que, em sua formação histórica-política, tornou-se uma sociedade marcada pela presença de uma elite mercantil forte, e que também graças a fatores culturais de origem histórica, obteve estratégias de contato com outros povos graças à sua realidade geográfica, ficou marcado por ser pioneiro na montagem de uma forma específica de Império Ultramarino com dimensões globais.

Em parte, a necessidade de ampliação do mercado lusitano, como também os interesses internos da dialética entre a Coroa e a Igreja em manter hegemônicos seus interesses num contexto de profunda ruptura, apresentam alguns apontamentos de como se deu o funcionamento do projeto tridentino de disseminação da doutrina romana dentro e principalmente fora das fronteiras da Europa. Esta aliança firmou-se sobre um alicerce de entendimentos e reciprocidades mútuas. Segundo esta perspectiva, El Rei garantia a permanência da Companhia de Jesus, baseado no pressuposto de que, garantiria sustentáculo tanto na formação de uma efetiva ordem colonial, que, incorporasse os sujeitos que estivessem fora dela – como assim foram as relações destes com os indígenas no Brasil –, como uma via de cooptação e formação de súditos para a Coroa e para a Igreja; por outro lado, o Papa dava subsídio à Coroa na garantia legal de incorporação de novos domínios por virem a descobrir.

As coroas ibéricas associaram-se à Igreja no projeto colonial, dando às missões religiosas a função de expandir a evangelização e abrir novas fronteiras. Através do Padrão Real Português, Coroa e Igreja estabeleciam uma aliança estreita, definindo direitos e deveres que conferiam à primeira o

título de “patrono das missões católicas e instituições eclesiásticas na África, Ásia e Brasil” (ALMEIDA, 2013, p. 89)

Neste sentido, a implementação do projeto missionário jesuítico nas Colônias portuguesas se revelou enquanto matéria indispensável para ambos os projetos, a exemplo do próprio Geral da Ordem, Inácio de Loyola, ter instituído a *Província do Brasil*, sendo o padre Manuel da Nóbrega seu primeiro provincial.

A geografia da implementação jesuítica na América Portuguesa estava instalada nos seus oito centros de povoamento: Olinda em Pernambuco (1567), Salvador da Bahia (1553), Rio de Janeiro (1568), Ilhéus, Porto Seguro, Espírito Santo, São Vicente e Piratininga; nos três primeiros foram instalados os colégios⁴⁰ – os centros da vida jesuítica na colônia –, sendo o colégio da Bahia o principal tendo em vista a sua função na qualidade de seminário de todos os jesuítas da colônia; os outros cinco eram “casas professas”, núcleos que diretamente eram dependentes dos colégios.

Devido à reais condições da colônia na época de inserção da Ordem na dinâmica interna lusoamericana, a única forma de locomoção dos membros estava principalmente voltada pelas rotas marítimas. A atuação dos colonos no interior da América possuía uma forma bastante frágil devido às guerras contra os nativos, onde basicamente os entrepostos litorâneos representavam a única forma de manutenção do poder imperial português e a garantia de sua permanência, tanto dentro da dinâmica interna nas suas relações com os indígenas, quanto nos conflitos externos principalmente protagonizados pelos franceses – por exemplo. Portanto, havia uma dificuldade de deslocamento na colônia, que ainda assim eram lentos e perigosos. A implementações de povoamento portuguesa também não tinha garantia de êxito na permanência e solidez do domínio colonial europeu.

⁴⁰ Em princípio, fazia parte do projeto inaciano o caráter de intinerância quase que absoluta dos jesuítas nos seus espaços de atuação, onde em nada os membros tomariam como próprio considerando os votos de pobreza dentro das regras da formação na *Societas*. Contudo, o surgimento dos colégios resume-se ao fato da mudança de orientação condicionada por uma demanda social muito forte para as tarefas de ensino. “O desenvolvimento dos colégios resume a evolução da Companhia ao fim de múltiplos debates e hesitações: a importância adquirida pelo ensino e a necessária posse de bens materiais e recursos que decorre de alguma maneira do compromisso pedagógico. O colégio era assim uma casa de jesuítas, especializada no ensino, destinada em parte aos estudantes externos à Companhia e provida de recursos que lhe garantiam uma autonomia econômica.” (CASTELNAU-L'ESTOILE, 2006, p. 101)

Com o paulatino assédio e processo de inserção dos normandos no litoral⁴¹, o estabelecimento de centros coloniais como a experiência de Villegagnon na *França Antártica*⁴², a aliança de indígenas e franceses que fragilizava os postos coloniais portugueses, a dinâmica interna de guerras dos nativos contra as instalações lusitanas, se deu também como a necessidade da materialização de um regime econômico sustentável a exemplo do estabelecimento de lavouras de cana e engenhos em terras doadas aos colonos, faziam dos anos entre 1550 e 1585 um período marcado pela *guerra de conquista*. “A ocupação efetiva da terra e o estabelecimento da lavoura canavieira aumentavam sobremaneira as hostilidades entre índios e europeus em toda a costa brasileira, [como também, além do esgotamento do sistema de trocas por razões culturais e econômicas, do ponto de vista social] o fato de que o trabalho agrícola era, na tradição tupi, realizado por mulheres” (ALMEIDA, 2013, p. 63) acentuaram os conflitos entre índios e colonos.

Ao declarar o lado indígenas da História, Gonçalves destaca para o fato das relações entre franceses e a nação Potiguara no contexto da *guerra de conquista*, concluindo que as relações de aliança devem ser entendidas enquanto formas de resistência, acordo e intercâmbio entre europeus e indígenas, sendo este último um agente ativo dos conflitos de interesses entre as nações europeias e destas para com seus interesses.

Na medida em que [o domínio português avançava sobre] seu território ancestralmente ocupado foi colocado em risco, tal aliança lhes garantiu o acesso não só a ferramentas de trabalho, mas também a uma tecnologia de guerra (armas e munições) e a um reforço do contingente militar (...). Não é possível, também, desconsiderar o fato de que, com o contato mais próximo com os franceses, os Potiguara certamente passaram a conhecer melhor a lógica que alimentava a expansão portuguesa no Brasil e, especificamente, a lógica da guerra que realizavam. (GONÇALVES, 2012, p. 246)

⁴¹ Entre os anos de 1560 e 1585, os franceses fortaleceram alianças com os Potiguara, importante nação de matriz linguístico-cultural Tupi que conflitara com os Portugueses até meados do séc. XVII. Esta foi uma fase na qual o comércio de pau-brasil era a principal matéria de escambo das relações entre os normandos e estes indígenas, na qual a condição lusitana de inimigos em comum também propiciara o impedimento do avanço português na parte norte do Rio Paraíba - parte Norte da atual região Nordeste. Sobre o tema, consultar Gonçalves, “Guerras e Açúcares. Política e Economia na Capitania da Paraíba (1560-1630). Bauru, EDUSC, 2007” (fundamentalmente capítulos 1 e 2)

⁴² Foi a grande experiência da Coroa francesa em garantir uma parcela de terras na América meridional para fins de implementação de um projeto colonial que fizesse frente ao projeto colonial português de comércio com as Índias. A empreitada foi protagonizada pelo cavaleiro da Ordem de Malta Nicolas Durand de Villegagnon, que direcionado pelo cronista franciscano e cosmógrafo André Thévet, teve relativo êxito nas relações de aliança com os indígenas, bem como no estabelecimento de uma colônia na região conhecida hoje como Baía de Guanabara, no Rio de Janeiro. Sobre o episódio de conflito entre portugueses e franceses e as alianças e guerras com os indígenas, ver Celestino de Almeida: “Metamorfoses Indígenas. Identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro” (2013) (especialmente capítulo 1).

Sendo assim, a segunda metade dos Quinhentos, enquanto contexto de *guerra de conquista*, tinha na sua forma um maturamento das relações entre algumas nações indígenas e colonos, o que levou ao amadurecimento dialético dos interesses entre índios e europeus pelo menos do ponto de vista das relações políticas que ali estavam em construção. Indispensável era também construir laços que viabilizassem os interesses específicos dos demais agentes.

Os primeiros intermediários destes laços de aliança entre índios e portugueses foram os *línguas*, mestiços, “lançados” como João Ramalho e Caramuru, que na qualidade de primeiros mediadores⁴³ culturais adquiriram importante papel no que concerne a defesa de interesses entre ambos os lados. Estes primeiros intermediários vão, paulatinamente, perdendo espaço para os segundos, os missionários, no tratamento com o gentio de acordo com o avançar das relações entre Igreja e Coroa, e também com as necessidades daquele momento histórico.

Desde a chegada de Nóbrega e seus companheiros no Brasil, a primeira impressão que se tem da conversão dos indígenas é banhada por entusiasmo, a princípio alimentado graças a predisposição dos índios na aceitação da Palavra e da facilidade de conversão e do batismo aos milhares⁴⁴. A conversão possuía êxito de acordo com as expectativas predispostas pela Companhia. Contudo, a desilusão dos padres se dá da mesma maneira: tal qual na aparente facilidade de ensinamento e aprendizado da religião cristã, os índios facilmente a esquecem da mesma maneira, voltando aos seus *maus costumes*.

Em 1556, ao escrever *O Diálogo da conversão do gentio*, Manuel da Nóbrega apresenta, em menos de dez anos de atuação da Companhia, um panorama da dificuldade da implementação catequética no Brasil devido à natureza do gentio e uma declaração desta negativa Natureza “selvagem” dos índios. Os missionários queixavam-se desta Natureza, impregnada de “inconstância” e “ignorância”, e apesar dos índios possuírem almas⁴⁵, a inquietude dos missionários estava justamente no fracasso da conversão, pois “os índios ameaçavam levar junto em sua queda os próprios missionários. Pois, para estes, o fracasso de sua missão gera uma angústia a respeito de sua própria salvação” (CASTELNAU-L’ESTOILE, 2006, p. 101). Ainda que a solução para a conversão dos índios dependesse de um espírito

⁴³ Importante também acentuar o fato de que não foram apenas degredados e missionários os principais mediadores culturais do século XVI. Indígenas também serviram enquanto intermediários, mas ao seu modo e seguindo seus interesses, como foi o caso de Tibiriçá, chefe da aldeia de Inhapuambuçu – Piratininga (VAINFRS, 2014, p.376-377)

⁴⁴ Sobre este ponto, buscarei discutir esta predisposição em capítulos posteriores, utilizando autores da etno-história como Viveiros de Castro e a questão da “Inconstância da Alma Selvagem” e o perspectivismo ameríndio tupi de incorporar o *Outro* segundo seus predicados culturais cosmológicos.

⁴⁵ Para os jesuítas, os índios tinham alma uma vez que estes possuíam potenciais básicos que configurassem sua condição humana: a inteligência, o entendimento e a memória (CASTELNAU-L’ESTOILE, 2006, p. 108).

missionário virtuoso, a realidade da Província do Brasil e a natureza do gentio em questão se apresentava enquanto aporia segundo as formas de evangelização preconcebida pelos *Soldados de Cristo*.

Reformar os métodos de evangelização se tornou uma das regras cruciais na implementação da religiosidade na colônia. A dificuldade de lidar com os gentios nestes aspectos, como também do ponto de vista econômico, uma vez que a Coroa precisava de mão de obra escrava – sendo a indígena a principal força motriz do trabalho na agricultura de exportação –, desencadeou na criação de um espaço de trincheira física que auxiliasse os interesses dos jesuítas em catequizar o indígena, e garantisse uma nova ordem de transformação social e política da colônia e do indígena. Mem de Sá, em 1557, permitiu aos jesuítas uma política de educação civil e religiosa que, pragmaticamente, servisse de combate às práticas gentílicas que pervertessem as coisas da Fé e que garantissem os interesses da colônia.

De acordo com o tipo ideal missionário itinerante voltado para a propagação da fé católica no âmbito da prática cotidiana, tendo, por conseguinte, a sua adaptação, a experiência histórica jesuítica na América Portuguesa teve nas missões de entradas nos Sertões e nos aldeamentos a maneira de lidar com o presente contexto. O cotidiano da colônia, portanto, se apresentava nos seus perigos de várias maneiras, variando entre o perigo real de serem mortos por grupos indígenas rivais dos portugueses ou mesmo cair em tentação no que se refere aos perigos da carne, tão presente nos *maus costumes* dos indígenas. É neste momento que surge enquanto necessidade política, a terceira via para o projeto jesuítico colonial segundo os pressupostos da adaptabilidade que tanto prezara nos fundamentos da Sociedade: os aldeamentos.

Por conseguinte, é justamente através de um regime de dominação que implementa-se a política de aldeamento, constituída antes de tudo em combater os índios de conservarem seus usos e costumes:

A lei que lhes seria dada proibia o consumo de carne humana, a iniciativa da guerra sem autorização do governador. Da mesma forma tratar-se-á de obrigá-los a ter uma única mulher e a vestir-se, pois quem têm tanto algodão, ao menos depois de se tornarem cristãos. Proibir-se-ão seus feiticeiros e manter-se-á a concórdia entre eles e com os cristãos. Serão obrigados a viver em paz de maneira sedentária, se não entre os cristãos, em terras repartidas entre eles, que sejam suficientes, e com os padres da Companhia para ensinar a doutrina. (LABOURIE, 1998, p.237. *apud* CASTELNAU-L'ESTOILE, 2006, p. 114)

A aplicação da política de aldeamentos significou para os jesuítas enquanto oportunidade de ensinar a doutrina cristã e incorporar o índio ao processo civilizatório que a acompanhava, para numa nova ordem que se montava nas trincheiras de dois mundos distintos. Essa mudança da conversão itinerante para a conversão nas residências, para o missionário, foi a oportunidade-chave para garantir um espaço de inteligibilidade da cosmologia indígena seguindo interesses que se expressavam de ordem prática – a implementação e a garantia da conversão e da salvação das almas, como, por conseguinte, a incorporação de novos súditos à Coroa e, principalmente, à cristandade Romana – e de ordem reflexiva. Assim, uma vez que a conversão tinha de ser através de uma linguagem transmissível onde das coisas da Fé pudessem ser incorporadas em sua essência, e não enquanto evanescente conhecimento.

A formação pedagógica jesuítica deveria ser utilizada a partir de práticas teologicamente orientadas e estrategicamente adaptadas, onde a habilidade catequética era executada e, posteriormente, reportadas aos seus superiores, respeitando, assim, o regime de hierarquia da instituição e suas próprias práticas missionais⁴⁶. Segundo Cristina Pompa, as práticas catequéticas estrategicamente adaptadas dividiam-se em dois níveis, sendo eles os da *adaptação das normas* e da *tolerância das violações*. Sobre o primeiro, a criação dos aldeamentos administrados pelos padres seriam o principal exemplo correspondente a uma prática adaptada às condições locais da colônia, tendo em vista a necessidade de reorganizar um espaço proativo na implementação do processo catequizador. Por outro lado, de acordo com o segundo nível, era importante tolerar alguns aspectos da cultura nativa no sentido de utilizá-las na qualidade de facilitadora da tradução da cultura cristã para a autóctone (POMPA, 2003, p.68). Dessa maneira, o espaço de aldeamento era também um espaço de redução⁴⁷ no sentido de intelijir o outro e seus signos para um fim prático: a conversão.

É importante também destacar que a legitimação da adaptação dos elementos cosmogônicos na práxis catequética era de total controle do missionário, no qual elencava aqueles que mais se adequavam aos interesses do padre e a estrutura da religião cristã. Entretanto, vale a pena destacar que, embora esta adaptação fosse determinada às necessidades do missionário em traduzir culturalmente seus predicados para o conjunto simbólico dos

⁴⁶ Retomando a metáfora da *unidade de um corpo disperso*, a obediência na *Societa Iesu* tinha real importância nos fundamentos da prática missionária, com uma organização hierarquizada na qual a tutela dos superiores era seminal para a ação dos seus membros atuantes. As conclusões e formas de sua atuação não deveriam ser tomadas, em tese, a seu bel prazer, uma vez que na falta de comunicação com o seu superior, não é tarefa do religioso agir presumindo o que o seu superior diria sobre sua ação circunstancial (KOWALSKA, 2003, p. 446)

⁴⁷ Pompa remete o fundamento do conceito de redução à norma latina *reducere*, que pode ser traduzida por *conduzir, levar* (os bons costumes) e por *retirar, separar* (dos colonos, dos *maus costumes*). (*idem*. p. 70)

indígenas aldeados, deve-se chamar a atenção para o fato de que a recepção dos indígenas se deve de acordo com sua visão de mundo nas suas correspondências e nas suas confusões de sentido.

De um modo geral, a adaptação das normas missionárias deveriam compor na sua essência a garantia de uma real implementação da fé. Foi partindo do fracasso dos batismos em massas das primeiras missões na América que dever-se-ia pensar os seus métodos catequéticos seguindo a lógica da conversão na qual a confissão mostrava os seus resultados.⁴⁸ A experiência catequética lusoamericana dos séculos XVI e XVII compõem todo um conjunto de textos, Autos, sermões e outros instrumentos pedagógicos que buscassem eficácia na doutrina tridentina contra as práticas e maus costumes dos gentios, sendo a transposição da língua vernácula, o latim, para a língua geral dos índios da costa, o tupi, o seu principal veículo.

Estava, pois, na esfera da adaptação e por motivos práticos a necessidade de traduzir a língua e o seu sentido, dado que

Os conteúdos, as verdades de fé firmemente enraizadas numa língua latina, que permitiam medir a qualquer afastamento em direção à heterodoxia, não encontravam mais esta garantia tranquilizadora: e isto, justamente por causa da nova e delicada situação [, uma vez que] tratava-se de fomentar uma conversão que, afastando-se das velhas crenças “idolátricas” ou criando os pressupostos para um “crer” que, parecia, certos povos não conheciam, não podia correr o risco de ser equívoca. (AGNOLIN, 2006, p. 57)

Ora, uma vez que os conteúdos da fé possuíam caráter de ortodoxia, a escrita/tradução destes conteúdos aparentemente não impediria, linguisticamente, o seu êxito.

Para assumir a forma de mediação pedagógica e administrativa, os inacianos viram na técnica de redução e formação de aldeamentos juntos aos índios como uma dilatação do projeto original de catequese que buscasse sanar os problemas de salvação das almas. Os aldeamentos foram os principais frutos da experiência jesuítica no Brasil, que, ficou profundamente marcada durante os anos que sucedera a implementação deste projeto, angulado na adaptação das missões às possibilidades e circunstâncias de conversão (CASTELNAU-L’ESTOILE, 2006, p. 113-155) que historicamente se apresentavam.

⁴⁸ Este projeto também foi implementado na Europa, nas massas de camponeses não-letrados e de “infiéis” que por virem encontrar. (AGONOLI, 2007, p. 53-54)

1.3. CATEQUESE E REDUÇÃO E O PROBLEMA DA/NA RELIGIÃO DO OUTRO

O mito do paraíso terreal, ou seja, a ideia de que havia um paraíso na terra, esteve presente nas primeiras narrativas Quinhentistas dos navegadores ibéricos, na forma como estes representaram o Novo Mundo enquanto compensação de uma parte do seu desconhecimento daquilo que estava em descobrimento. Serviu como componente central para tentar descrever, naquilo que o imaginário medieval permitia compreender, a contraposição entre o Velho Mundo e o Novo Mundo, onde este último, na qualidade de um lugar que lembrava o “paraíso na terra”, possuía abundância de recursos, clima ameno e paisagem exuberante, condições de sobrevivência favoráveis etc. De certa maneira, esta representação tinha na sua forma um reflexo das reais condições de uma Europa marcada profundamente por diversas mazelas e suas crises de subsistência, uma materialização de suas ideias ao lidar com o Outro.

Tomando como exemplo a experiência narrada por Cristina Pompa, o imaginário religioso sobre a experiência dos descobrimentos e das novas expressões do gênero humano que porvir encontrasse, persistiu em maior ou menor grau do século XVI ao XVII⁴⁹. Cristóvão Colombo, sob uma forte influência de origem franciscana, ao se considerar mensageiro de um novo céu e de uma nova terra, atesta a presença no seio do imaginário escatológico milenarista medieval que, para todos os efeitos, servia como horizonte de expectativa e a principal fonte de referência para o estranho. Um outro exemplo, mas já no século XVII, foi o sebastianismo, uma versão lusitana do milenarismo cristão que teve, como seu expoente máximo, o padre Antônio Vieira (POMPA, 2003, p. 46-47).

De certa forma, o esforço de intelijir este Novo Mundo e a gente que o compunha tinha, nas interpretações hierofânicas, os seus apontamentos. Como imaginar um mundo que foi criado por providência divina – que, portanto, é universal –, mas cuja estranheza de seus aspectos não é claramente apreendida pela comunidade cristã? Por mais que entendamos o processo de colonização na sua esfera puramente econômica, que estivesse vinculada a uma sociedade que passava por mudanças complexas na sua estrutura, é importante perceber que os europeus, e em especial os missionários, eram sujeitos fortemente imbuídos de espírito

⁴⁹ Ao passo que a sociedade colonial lusitana se formava e expandia, este imaginário se transformava, perdia-se e ganhava novas formas. Os espaços que antes não eram preenchidos pelos limites interpretativos de uma sociedade de sua época, adquiriam novas concepções.

cruzadista, no qual havia uma motivação básica de desejo de ordem material, mas também estava diretamente ligada com a expansão destas formas de se pensar o mundo.

Nos inacianos, é evidente um menor pendor profético se compararmos a outras Ordens religiosas, contudo, não é de toda extirpada de suas intenções e, por mais pragmáticas que suas ações fossem para a defesa dos interesses da Coroa ou da Igreja, manifestavam uma sensibilidade quanto às ânsias proféticas sobre o Novo Mundo. Estes, ao se defrontarem com a realidade cultural indígena, precisaram interpretar o seu código religioso na intenção de transformar e implementar seus valores religiosos.

Chamo a atenção para a diferenciação entre ambos, se pensarmos o código religioso cristão europeu como um conjunto que respondia por todos os outros códigos na época moderna: o moral, o político e o filosófico. Uma vez que qualquer manifestação social, *sub specie religionis*, é interpretada como linguagem religiosa, podar os *maus costumes* do *Outro* e introduzir os *bons costumes*, aquilo que doravante significaria civilizar o Outro, significaria não apenas adequá-lo aos valores da sociedade ocidental que se montava, mas também incorporava o outro dentro da *pólis* (POMPA, 2003, p. 49).

O palco de transmutação gentílica para a admissão do índio na *Civitas Dei*, tinha no espaço das aldeias, e mais especificamente nas casas de Bê-à-Bá, um dos principais laboratórios da conversão. A fundação dos colégios ao longo dos entrepostos litorâneos lusoamericanos tinha por função atender a formação de missionários aptos para exercer a catequese e para a formação secular, destinada fundamentalmente aos administradores da colônia. Portanto, e devido à especificidade dos aldeamentos, uma “antena” jesuíta, um mundo outro, apartada do contato com os colonos, estas casas disseminariam entre os índios a aprendizagem da língua, da escrita, do ler e da assimilação de tradições, conceitos e valores a partir da memorização.

A composição principal destas casas estava reservada às crianças indígenas, graças à facilidade de aprendizado, bem como devido ao fato de que a apreensão de novos costumes e perda dos antigos tinham menos resultados junto aos índios mais velhos. Nesta relação de perda e ganho, ou mesmo de mescla de costumes, certas práticas culturais que estruturavam a dinâmica social entre os Tupi, foram se perdendo. Ao acentuar os êxitos da catequese dos pequenos e a influência destes sobre os seus pais, é notável a relação que eles tinham na aliança com os missionários e combate contra os pajés (COSTA, 2007, p. 46). Ademais, no decorrer da colonização, percebe-se que o combate contra os pajés e caraíbas foi uma importante

estratégia dos jesuítas – visando cooptar o gentio –, muitas vezes demonstrando adaptação de suas práticas uma fundamentação pragmática no combate dos maus costumes dos nativos.

A pedagogia catequética pressupunha uma necessidade primal no êxito da salvação das almas. Um processo de tradução cultural que efetivasse a formação de quadros pedagógicos para obtenção de bons resultados, exigia a necessidade de também traduzir a língua do Outro. Ou seja, a elaboração de métodos catequéticos que viabilizassem a cristianização do gentio deveria, de certa forma, submeter uma relação dialética entre língua e cultura para poder alicerçar, a partir dos elementos cosmológicos dos índios, uma real cristianização do outro.

Num primeiro momento, desde sua chegada ao Brasil em 1549, os jesuítas precisavam elaborar uma estratégia missionária linguística, apropriando-se primeiramente dos saberes da língua dos nativos a partir dos colonos portugueses indianizados. Para sanar este problema, como bem destaca Castelnau-L'Estoile, a primeira solução imaginada por Nóbrega, em 1550, foi de se recrutar homens que já possuíam o domínio da língua, homens decorrentes de sua experiência no Brasil. Contudo, foi só em 1575, durante a segunda Congregacional Provincial do Brasil, que os padres apelaram ao Papa para雇用 *Coadjutores temporais* que facilitassem no processo evangelizador, o que, a princípio, foi negado por Roma (2006, p. 157-159). Só a partir da Congregação Provincial, por decreto em 1594, que uma política linguística proativa é anexada na formação dos missionários.

Destes primeiros Jesuítas, Azpilcueta Navarro se destacou na aprendizagem e no domínio do tupi, mas foi José de Anchieta, também de origem basca, que merece especial destaque no processo de aprendizagem da “língua brasílica” e de formação de métodos catequéticos na língua nativa. A sua experiência linguística foi manifestada na criação da “*Arte de Gramática da Língua mais Usada na Costa do Brasil*”, um célebre esforço em compreender a língua nativa que acompanhou sua formação desde a sua entrada no contexto da América Portuguesa, até a sua conclusão em meados da década de 1580, só seria publicada em primeira edição em 1595, na qualidade de obra jesuíta obrigatória aos missionários.

O trabalho desenvolvido por Anchieta em traduzir e escrever poemas, autos, sermões , entre outras expressões linguístico-pedagógicas, traz à baila o esforço do missionário jesuíta em, antropoliticamente⁵⁰, reduzir de forma prudente a língua e os signos da cosmologia

⁵⁰ Chamo a atenção para o uso deste conceito seguindo as normas de tentar entender o outro segundo seus predicados, um esforço de alteridade que teria acompanhado o êxito da Companhia em lidar com culturas tão distintas ao redor do globo. Neste sentido, a mediação cultural promovida pelos missionários no Mundo Moderno se mostrou de forma *sui gêneris* (MONTEIRO, 2006, p. 43).

indígena para fins práticos. Práticos e reflexivos se pensarmos as consequências que desencadearam na autorização da Igreja à política linguística aplicada pela Companhia de Jesus em fins do século XVI e início do XVII, uma vez que, repensar o outro, conscientemente ou não, requer o esforço de se pensar a si próprio. *Grosso modo*, é no processo do *encontro* que se tem a grande reflexão identitária ocidental europeia em repensar as suas práticas, sua cultura, sua religião e, por fim, sua própria identidade em relação ao restante do mundo. Traduzir todo um conjunto simbólico desconhecido que, mesmo assim, ainda pertencia a esfera da universalidade – já que a Verdade de Deus é universal, portanto, seus elementos estão presentes em todas as coisas – induziu a “civilização cristã moderna [a] incluir socialmente e converter simbolicamente as diversidades do Novo Mundo, mas para fazê-lo foi obrigada a repensar seu poder de sentido e seu sentido de poder” (GASBARRO, 2006, p. 77).

Deste processo surgiram várias querelas a respeito destas condições do encontro⁵¹, como também a linha tênue entre Conquista e Conversão, que hoje podem ser pensadas enquanto categorias complementares, respaldou-se também nos fundamentos de uma Europa em intensa transformação.

Compensar uma parte do seu desconhecimento daquilo que não estava dentro do *logos* cristão, da civilização europeia, foi justamente a forma com a qual os missionários liam o “novo” a partir do “velho”. Este “novo”, segundo Pompa, precisou ser pensado baseado em pelo menos dois horizontes referenciais: um primeiro referenciado no parâmetro da *Fé*, onde o espectro entre civilização e barbárie era medido a partir da relação entre o Eu e o Outro; por outro lado, este paradigma foi aplicado em todas as terras e civilizações que vierem a descobrir, da Índia ao Peru, pois a identificação de uma idolatria entre os povos era estruturada no paganismo clássico – via leitura escolástica –, na qual, por exemplo, compunha ídolos, sacerdotes e templos (2006, p.118-120).

Ora, sobre as condições dadas pelos tupinambás no que diz respeito ao encaixar-se neste modelo interpretativo, em princípio, os problemas enfrentados pelos jesuítas ultrapassavam uma esfera que já era difícil interpretar: a hierarquia “idólatra” das civilizações fazia da

⁵¹ Destaco como exemplo o debate sobre a condição humana do indígena e como ela foi discutida tendo como referência sua condição ou não de escravo natural – sobre a ausência ou existência da alma –, na qual, segundo as leis da escravidão por natureza de Aristóteles que foi incorporado pelo cosmo político cristão, avaliaram a justificativa da escravidão do índio. O debate ocorreu dentro da Espanha e teve como desfecho principal a *disputa de Valladolid* (1500 e 1551). Foi longo, tendo como protagonistas o jesuíta Juan Ginés Sepúlveda e o dominicano Bartolomé de Las Casas, que discutiram teses sobre esta questão graças às críticas da igreja sob o imperador de Espanha sobre a violência nas colônias americanas (TOSI, 2003). No caso em específico da América portuguesa, o problema da escravidão indígena basicamente reduziu-se aos *Descimentos* e à *Guerra Justa*. (PERRONE-MOISÉS, 2006, p. 115-114)

realidade dos índios (da costa) do Brasil um problema maior tendo em vista que não se encontravam sinais diacrítico desta relação; na qualidade de verdadeiro enclave na chave interpretativa europeia sobre a relação da “idolatria”, a caracterização dos indígenas tupinambá era a de que havia uma *ausência* de religião. Mais do que isso: os indígenas do primeiro contato representavam um contraste das tais civilizações mesoamericanas e andinas. Elas tinham uma organização social e política que não correspondia às dos índios do Brasil, divergindo da ideia de “um Rei” que coordenasse o disperso contingente dos povos nativos, uma “Lei” que mantivesse a ordem das dinâmicas internas (e até da forma “inconstante” de guerrearem, por exemplo), e uma “Fé”, pois não havia rastro nenhum de idolatrias ou práticas religiosas propriamente ditas (GIUCCI, 1993; GÂNDAVO, 2004 [1576]).

O *topos* narrativo da falta de Fé, Lei e Rei encontra-se em todos os relatos: o franciscano Thevet, os jesuítas Nóbrega e Anchieta, o aventureiro Staden, o sertanista, Gabriel Soares de Souza, o calvinista Léry, o capuchino D’Abbeville. A primeira fonte, o modelo de todas as outras, é a afirmação de Américo Vespucci, na carta de 1502 a Lorenzo de Medici [e ainda em *Mundus Novus*], que pode ser considerada a primeira teorização do “estado de natureza” dos selvagens. “Não têm Lei nenhum Fé nenhuma, vivem segundo natureza [...] não têm Rei, nem obedece a ninguém” (...) não têm templo nenhum e não tem lei nenhuma, nem são idólatras”. (POMPA, 2006, p. 119).

Ao tratar da perspectiva do discurso missionário, Porto acentua a importância de compreender o plano de fundo no qual o direcionamento missionário tratava da forma como estes precisavam lidar – e diferentemente de vários outros “narradores” europeus sobre Novo Mundo, uma vez que o ponto de referência era, em linhas gerais, estritamente religioso – com a cosmologia indígena.

A observação operada sobre um determinado espaço tinha na figura do evangelizador um novo espírito. Não se tratava de um olhar disperso lançado sobre a diversidade que se apresentava, e sim observação concentrada e dirigida para a comparação e classificação; uma arte dedicada a conhecer e controlar a diversidade cultural e as adversidades e a atender aos interesses materiais e espirituais do projeto. A descrição implicou em traduzir o observado de forma a ser apreendido e integrado na ordem de idéias ocidentais. A propagação foi a difusão da informação em imagens e idéias, preparando o fim do espanto inicial com o exotismo experimentado inicialmente. Passam em seguida ao campo da expressão, momento no qual se estabelece uma relação entre vivência, linguagem e idéia, ou seja, o que foi visto e experimentado se traduz em palavras e daí entram em um campo de difusão, quando então as imagens sobre o outro tomam forma (PORTO, 2009, p. 113-114. Grifo meu).

Esta *tomada de forma* ficará mais perceptível a partir do século XVII quando as configurações políticas da colônia e a *situação histórica* das relações políticas com os indígenas adquirirão novas características. As missões executadas no sertão e na discrepante realidade indígena que os jesuítas encontram, terão, a partir das relações construídas ao longo da costa, uma nova configuração baseada nos acertos e nas perdas da dimensão conversora desencadeada no século XVI. Neste caso, Anchieta teve real destaque devido ao seu esforço em incorporar, calcular, mestiçar, elaborar e difundir os elementos cosmogônicos do Outro a partir desta necessidade prática conversora para fins dos interesses da Fé – da *Civitas Dei*, da comunidade cristã – e da realidade colonial⁵².

A questão da *ausência* de uma religião, do mesmo modo que a “idolatria” dos indígenas não fazia correspondência à ótica cristocêntrica de mundo, se fez um problema crucial para os missionários. Uma vez que combater a religião do Outro para fins de conversão era a prática convencional missionária, que tinha por trazer este para a *Civitas Dei*, como também este Outro estava em maior ou menor grau incorporado à Verdade cristã – tendo em vista que o combate aos *maus costumes* era uma forma de trazê-lo para a civilização –, era preciso teologizar os rastros da religiosidade indígena baseando-se na necessidade da conversão uma vez que a sua efetivação tivesse êxito. Para isto, os missionários precisaram decodificar alguns pressupostos da cosmologia indígena (tupi) que se assemelhassem às referências cristãs.

De certo, a documentação epistolar jesuítica toma novas formas com o passar da experiência histórica de cada *situação*. Os maus costumes dos indígenas estavam diretamente associados àquilo que caracterizaria a presença demoníaca nos trópicos, como também no restante do mundo não-cristão. A idolatria era marcada pela presença do diabo, uma vez que a sua intervenção se manifestava na esculhambação das obras de Deus, “expressas nos sacrifícios humanos, na antropofagia, na sodomia, na adivinhação, onde o diabo intervinha oralmente” (SOUZA, 1993, p.35).

Esta macaqueação da realidade criada por Deus esteve também presente na inconstância dos indígenas da América portuguesa perante a forma na qual eles lidavam com a evangelização. Eduardo Viveiros de Castro (2002) acentua bem a questão da inconstância indígena referenciando na interpretação do perspectivismo ameríndio, na maneira como a

⁵² O *Catecismo na Língua Brasílica* do jesuíta Pe. Antônio de Araújo (publicada em 1618, em língua indígena brasileira) foi resultado do esforço coletivo dos missionários do século XVI, como também representa o resultado de várias dilapidações da doutrina cristã na experiência catequética no Brasil desde a sua inserção (AGNOLIN, 2007).

metáfora da antropofagia física do índio pôde ser entendida pelos missionários graças a impressão da predisposição do mesmo em aceitar a cristianização. Doravante, esta predisposição fazia parte do motor cosmológico em incorporar o outro, mas segundo os seus termos, segundo a sua forma de ver o mundo, de acordo com a sua maneira de lidar, inclusive, com os aspectos da vida e da religião alheia tendo sempre como referência os seus predicados culturais de interpretação e de ação. Grosso modo, a ação do diabo pode ser interpretada justamente como este oculto “lado b” dos indígenas do *encontro*.

A ótica dos indígenas perante os missionários também estava referenciada segundo sua chave interpretativa da realidade, onde este último era visto como pajé ou caraíba, importantes membros da sociedade tupinambá; mas ao mesmo tempo eram alvos dos missionários, que os acusavam de serem aleivosos da obra de Deus e de atrapalhar a conversão do gentio. De certo, eram os pajés e os caraíbas que serviam de porta para a ação do demônio. Mas para além do combate à esses “falsos profetas”⁵³ no contexto da catequese, a presença do demônio estava também nos usos retóricos dos missionários ao utilizar-se de figuras e elementos pertencentes à cosmologia tupi.

Costa, ao analisar a construção e o uso do *Auto de São Lourenço* de Anchieta como instrumento catequético-pedagógico, pontua bem o dual combate entre *bem* e *mal* utilizando os costumes dos índios como pontos de referência para apontar saídas e entradas para ambos os espectros, um combate onde a ação de anjos e demônios são bastante exploradas pelo missionário (2007, p. 124-186). Neste ponto, a ação entre anjos e demônios conflui numa retórica híbrida na qual se caracteriza personagens e ideias dos indígenas em roupagens demoníacas e santificadas. Já em *Diálogo da Fé*, em especial no Diálogo entre Mestre e Discípulo, a retórica de Anchieta singulariza o demônio na figura de *Anhangā* (ou, às vezes, na nomenclatura de *Anhangá*), entidade pertencente à cosmologia indígena, que, dentre tantas outras expressões, são traduzidas culturalmente para a figura do Demônio (AGNOLIN, 2007, p.87). Por outro lado, a noção de divindade foi reduzida, de acordo com a ideia de Tupã, uma “noção mítica ligada ao trovão e portanto, por analogia, à dimensão celeste do ser supremo da religião judaico-cristã” (POMPA, 2006, p. 119).

⁵³ Falso profeta, pois, representa aquilo que foi mudado, macaqueado, idólatra, presente em várias narrativas missionárias no século XVI (ver capítulo 3 e 5 – este último o tópico “os caraíbas e suas cerimônias”). Por vezes, profeta quando as fontes são francesas e santidades quando são jesuítas. Estes pontos serão melhor desenvolvidos a posteriori.

Em linhas gerais, estas reduções políticas do Outro se mostraram enquanto saídas para resolução de ordem prática no processo de transformação da sociedade colonial. Mas também foram reduções epistemológicas segundo o *logos* primordial do início da Era Moderna, que era a religião.

A redução pode ser entendida enquanto necessidade prática para saciar o conjunto de forças e interesses que estavam em formação na sociedade colonial e nas suas relações com o restante do globo – o mundo colonial e suas Instituições. Por outro lado, como bem apresenta Maria Regina Celestino de Almeida ao tratar da formação das aldeias do Rio de Janeiro, deve-se perceber que o principal laboratório da conversão, o Aldeamento, seria impossível de ser executado se não fossem também, em parte, de interesse dos indígenas na busca por espaços de fuga das mazelas da conquista (das guerras) e de conflitos contra outros grupos autóctones (2013, p. 129-143). Como também, a apropriação das ideias propagadas no seio da catequese – e o que a acompanhava no sentido de saciar os interesses da ordem colonial que se formava – e de como desencadearam as realidades das aldeias no que diz respeito a aceitação e a resistência de certas ideias, fizeram da prática missionária um desafio que estava, até fins do século XVI, longe de ser realmente concreta.

CAPÍTULO 2 – UNIVERSALISMO CRISTÃO VERSUS O ‘COSMO’ DO OUTRO

Até o ano de 1548, a empreitada portuguesa nas terras americanas enfrentava obstáculos para a sua manutenção, sendo a difícil cooperação entre as Capitanias pelo menos um importante motivo para a criação do Governo Geral. Dos enfrentamentos vigentes até então pode-se destacar pelo menos dois, ambos cruciais: a) a precária defesa decorrente do conflito com os indígenas e suas retaliações constantes, e b) a presença dos elementos externos, a exemplo dos corsários e também as tentativas de ocupação mais permanente como a francesa no Norte e no Sul do Brasil. Desta configuração, iniciou-se o esforço português em esboçar regras para lidar com a realidade política dos assédios dos franceses e das relações com indígenas – aliados dos franceses, grupos insurgentes ou que não possuíssem relação de aliança com quaisquer conquistadores.

A criação deste Governo Geral operacionalizou-se através da constituição de três categorias de funcionários: o poder executivo, atribuído ao Governador Geral, a autoridade judiciária (Ouvidor Mor) e a administração da fazenda (Provedor-Mor). Anexado ao projeto econômico que visava explorar as possibilidades de riquezas, havia suas principais diretrizes: em primeiro lugar, o serviço de Deus e exaltação da santa fé católica; em segundo lugar, o serviço e proveito do reino de Portugal e dos senhorios coloniais; e, terceiro, o enobrecimento das Capitanias e povoações das Terras do Brasil e o proveito dos naturais delas.

Não à toa a hierarquia destas diretrizes estava assim posta, tendo em vista que o “proveito dos naturais” estará em último lugar, ou seja, a população nativa, se pensarmos o lugar desta na legislação que regulamentava os interesses coloniais⁵⁴, bem como, fosse política, econômica ou intelectualmente, o “serviço de Deus” estaria em primeiro lugar na colonização do Brasil. Afinal, relegar o lugar mais baixo ao índio nesta empreitada ‘alienígena’ sobre suas terras, justificada por uma noção abstrata e estranha de religiosidade que, separado por um oceano físico e intelectual, gestaria a sua aniquilação quase que por completa, tem sentido se pensarmos como se concebeu a gênese da formação da sociedade colonial de meados do XVI em diante.

⁵⁴ Ver “História dos Índios no Brasil”... pp.115-132.

Economicamente a Coroa deveria pôr em segundo plano os interesses dos indígenas caso confrontassem com os proveitos dos colonos. O lugar de margem sempre estava garantido para o índio caso este representasse um problema para os Conquistadores. Ironicamente, seja para a defesa de Fortes, Vilas, Cidades ou qualquer entreposto que ligasse as redes do Império Português na América Colonial, a formação de aldeamentos foi primordial para a permanência estrangeira na costa do continente sul-americano. E os primeiros missionários jesuítas tiveram papel importante – mas na maioria das vezes por motivos que os distinguiam dos dos colonos –, mas não tão elaborados até pelo menos fins de 1585.

Como dito anteriormente, em 29 de março de 1549 o Superior da nova Missão, o P. Manuel da Nóbrega, veio com a armada do então Governador Geral para servir de braço espiritual na missão portuguesa sobre a América, acompanhado também pelos padres Leonardo Nunes, Juan de Azpilcueta Navarro, Antônio Pires e os Irmãos Vicente Rodrigues e Diogo Jacomé. De acordo com Serafim Leite (1954, p.7), D. João III havia autorizado, por 3 anos, a ida do Provincial da Companhia de Jesus, Simão Rodrigues, para a Companhia. Mas isso não aconteceu porque ele precisou ir para Roma, pois fora indicado a ficar no lugar do P. Martinho de Santa Cruz. Dessa forma, foi enviado Nóbrega como seu substituto.

A função do principal da Missão envolvia atender tanto aos portugueses que já habitavam aquelas terras, bem como converter o gentio, além de, como dito anteriormente, servir enquanto ponto de ligação entre os missionários itinerantes que o acompanhavam tendo em vista a importância da circulação de informações das experiências dos mesmos nos seus lugares de atuação.

Entre 1550 e 1553, além da vinda de novos integrantes à Missão do Brasil – estavam cerca de 30 pessoas que variavam entre padres e irmãos – e do surgimento da patente de Provincial da Ordem no Brasil sendo Nóbrega seu ocupante – ordenado por Inácio de Loyola –, foi um período de constante trabalho com brancos e índios, especialmente os meninos. Afinal, com o avançar do desenvolvimento da colônia lusitana, “os ministérios das cidades, a necessária organização rural das fazendas, a educação nos grandes Colégios” (LEITE, 1954 p.9), exigiram intensivo trabalho da Companhia nos mais diversos setores. Entretanto, a razão primeira de atuação dos seus membros era a de trabalhar na conversão dos nativos buscando a forma de entender sua língua e seus costumes para moldá-los enquanto bons cristãos.

Neste primeiro momento, são perceptíveis alguns pontos de destaque do que significou a experiência da missão, do ponto de vista destes primeiros homens de Deus e da maneira pela

qual circulavam suas impressões. Através de cartas enviadas para lugares situados fora da colônia, mas, na maioria das vezes, dentro do seu espaço, nestas experiências e impressões é possível identificar pelo menos as seguintes esferas de informações: 1) apelo, para Roma e Portugal, para que sejam enviados novos membros para a Missão no Brasil entendendo que há muito o que ser feito e que há uma clara vontade por parte dos índios em se tornarem cristãos, o que em inflou a vontade destes jesuítas em trabalhar as coisas da fé entre os mesmos; 2) o esforço em entender os costumes dos nativos visando destacar quais eram e quais não eram, entre estes costumes, os aproveitáveis para disseminar a doutrina e que não comprometessem a ortodoxia da conversão; 3) entender sua língua no sentido de transmitir e aproximar a ortodoxia cristã àquela gente que em nada entendia das coisas de Deus, considerando a ausência de idolatria ou traços de uma religião; e 4) apresentar os riscos e seguranças, muitas vezes exemplificados a partir da experiência prática dos membros, dos possíveis caminhos para a conversão – como o uso dos sacramentos, por exemplo⁵⁵.

Para entender o panorama dos primeiros jesuítas na conquista espiritual dos índios, a proposta deste capítulo é trabalhar alguns pontos que atravessam a experiência destes primeiros soldados de cristo no lidar com a população autóctone. A ideia é entender, no período entre 1549 até 1553, como estes jesuítas enfrentaram os primeiros obstáculos para a propagação da fé cristã – desde entender a (ausência de) religião do Outro até verificar os limites da doutrina – e de que maneira a presença do padre José de Anchieta (1554-1565) contribuiu não só para o aperfeiçoamento da doutrina, mas também para a definição de estratégias que visavam esclarecer sentidos da cosmologia cristã – Deus – entre os índios a partir de algumas situações históricas. Num primeiro momento, uma Missão de ordem itinerante e de primeiras impressões; no segundo momento, uma Missão que via na redução dos aldeamentos a alternativa real para a catequese e controle das almas indígenas, mas que ainda era nostálgica dos acertos e erros dos primeiros anos.

Isto servirá para dar uma base sobre as obras que serão apresentadas no capítulo III, nas quais faz-se uso de etnônimos da língua Tupi para dar sentido a alguns elementos da doutrina cristã. Bem como, a partir de certos referenciais da antropologia, tentar apontar algumas considerações sobre a percepção do índio neste processo.

Nos que se refere às fontes, foi usado o conjunto das primeiras cartas avulsas destes missionários, dentre as quais foi atribuído, neste trabalho, real destaque àquelas de autoria de

⁵⁵ Sobre este último ponto, verificar Agnolin em “Jesuítas e Selvagens...” (2007, pp. 150-187)

Manuel da Nóbrega, Pero Correa, Antônio Pires, Azpilcueta Navarro, Vicente Rodrigues entre outros. Estes nomes fizeram parte desta primeira leva de jesuítas que aportaram no Brasil em 1549, sendo, portanto, os pioneiros a realizar verdadeiros laboratórios da Fé entre os índios.⁵⁶

2.1. MISSÃO, ORTODOXIA E CONFLITOS: tropeços da Missão e as primeiras considerações sobre o Outro.

A chegada dos missionários, como dito anteriormente, tinha uma função política e espiritual crucial tanto para os portugueses como para a Igreja nas primeiras décadas de colonização. Com isso, e seguindo a maneira jesuítica de inserir-se nos espaços mais remotos, a adaptação da doutrina era o principal foco de uma construção real da Fé entre os gentios. Portanto, com eles carregavam consigo os mecanismos que moldariam a transmissão da fé, uma vez que a salvação do membro dependia da eficácia da doutrina; e os doutrina(n)dos, por sua vez, cognitivamente – ou seja, segundo sua lógica – ao serem cristianizados seriam considerados aptos a viverem uma vida plena dentro das muralhas físicas e espirituais do Ocidente. Físicas se pensarmos enquanto membros da *polis*, e espirituais se estiverem dentro das normas morais, dos bons costumes, da vivência enquanto um bom cristão⁵⁷.

Vários pontos foram explorados por estes missionários no que diz respeito à criação de um método efetivo de doutrinação. Em primeiro momento, uma das preocupações da comitiva liderada por Nóbrega estava pautada na conversão e o esforço em traduzir a língua tupi representava e complementava esta pauta. A precariedade em comunicar-se diretamente com os membros de uma aldeia se dava pelo desconhecimento da língua.

E essa preocupação agrava-se graças àquilo que os índios entenderam como propensão a serem cristianizados. Mas, considerações a parte, esta propensão ou fome em ser cristão nada mais era do que, segundo Viveiros de Castro (2013, p.220), um circuito

⁵⁶ Foram utilizadas apenas algumas cartas do tomo I das **Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil (1538-1553)**, organizado pelo Serafim Leite, devido à sua dimensão e diversidade de tipos de correspondências. A obra referente foi financiada pelo Governo do estado de São Paulo e sua primeira edição saiu em razão do IV centenário da cidade de São Paulo, em 1954. Posteriormente os outros dois tomos poderão, em pesquisas futuras, abrir mais o leque de análise.

⁵⁷ Ainda que ser “um bom cristão” na colônia fosse tarefa quase impossível do ponto de vista moral se considerarmos a lascívia dos colonos e conquistadores e a devassa da inquisição, por exemplo, nos primeiros anos de colonização da América Espanhola.

fundamental do *ser* nas sociedades indígenas Tupi⁵⁸, pois o regime de alteridade nestas sociedades privilegiava uma ‘fagia’ sobre o outro, mas nunca pode ser compreendida como uma norma imutável, substancialmente estática. Ela se ajusta e se transforma, e talvez naquele primeiro momento, no alvorecer da invasão portuguesa, esta tenha sido a tônica adotada pelos índios.

Para Manuel da Nóbrega estes eram não apenas propensos a serem bons cristãos, mas consequentemente a serem súditos⁵⁹. Numa das suas primeiras cartas enviadas ao P. Simão Rodrigues, que tinha por objetivo divulgar informações sobre a natureza gentílica, em 10 de abril de 1549, na Baía, afirma que a habilidade em aprender as orações desencadearia em condições proficientes para o sacramento do batismo, uma vez que “todos estes que tratam conosco, dizem que querem ser como nós” e que “Hé gente que nenhum conhecimento tem de Deus, nem ídolos” (NÓBREGA, in LEITE⁶⁰, 1954, p. 111-112). Aliado a estas considerações, também comenta que, dos jesuítas, aquele que pragmaticamente se destaca por fazer uso do conhecimento da língua para transmitir orações e algumas práticas catequéticas, é o Padre Azpilcueta Navarro⁶¹.

Evidentemente que não foi consenso o fato dos índios estarem de acordo com essa predisposição em serem convertidos (idem., p. 112 e 117). Chamo a atenção aqui para o fato da inexistência dos códigos que simulem traços de religião entre os indígenas para adaptá-los no processo de conversão, como, por exemplo, a ausência de ídolos e principalmente Deus(es)⁶².

Um dos aspectos que merece destaque na adaptação da doutrina era a simulação – ou mesmo imitação – dos discursos e gestuais de lideranças indígenas, como bater no peito e discursar com voz alta, utilizar de instrumentos musicais produzidos do seio da cultura dos índios, como também de outros elementos autóctones, para dar sentido ao argumento do pregador e efetivamente transmiti-lo. A prática foi uma das primeiras maneiras de interação e transmissão sendo utilizada até pelo menos fins de julho de 1552, época em que do bispo Dom

⁵⁸ Aponto apenas os Tupi por pelo menos um motivo: prudência em reconhecer os meus limites quanto ao conhecimento da etnografia indígena brasileira, uma vez que apenas conheço seus trabalhos com os índios da etnia Araweté, de matriz linguística tupi-guarani e o conjunto de ensaios que se encontram nas referências bibliográficas.

⁵⁹ Em tese, sujeitos de direitos para El Rei.

⁶⁰ O conjunto de autores estão, como dito anteriormente, no primeiro tomo. Para simplificar, decidi, a partir de agora, referenciar o nome do autor da carta e não mais colocar o sobrenome do historiador jesuíta Serafim Leite. São assim apresentados o nome do autor e a data de sua produção.

⁶¹ Nascido entre 1521 e 1523, na província de Navarra (Reino de Espanha), Juan de Azpilcueta Navarro entrou na Companhia em 1545 e atuou na primeira leva de jesuítas do Brasil até 1557 (ano de sua morte, na Baía), sendo o primeiro a buscar dominar a língua nativa para fins catequéticos. Sua atuação catequética era direcionada com o auxílio do canto da pregação espetacular. (LEITE, 1549, p.38).

⁶² Trataremos mais à frente sobre essa questão.

Fernandes⁶³ criticou a maneira da doutrina para com as crianças que “acustumavão cantar pelo mesmo toom dos Indios, e com seus instrumentos, cantigas na lingua em louvor de N. Senhor” (NÓBREGA, 1552, p. 373).

Nesta carta que era destinada a Simão Rodrigues, Nóbrega destaca o estranhamento do bispo quanto à forma de pregar a palavra e o uso dos costumes dos gentios na catequese, afirmindo haver, até então, pouca ortodoxia nas práticas. A adaptação das maneiras de se transmitir a fé, pelo que se pode perceber, provavelmente chocava-se com a ortodoxia no sentido de que esta adaptação não era algo absolutamente livre. O risco de se confundir as práticas de doutrina e os perigos da idolatria provavelmente tenha sido a preocupação do bispo.

Mais à frente o padre afirma que aqueles não eram ritos nem costumes dedicados a ídolos que pudesse prejudicar a cristianização dos índios, por se tratar apenas de costumes inofensivos. Contudo, aproximadamente um mês depois das primeiras considerações feitas naquele momento, ele complementa

Se nos abraçarmos com alguns custumes deste gentio, os quais não são contra a nossa fee cathólica, nem são ritos dedicados a ídolos, como hé cantar cantigas de Nosso Senhor em sua lingoa pello seu toom e tanger seus estromentos de musica que eles [usam] em suas festas quanto matão contrairos e quando andão bebados; e isto pera os atrahir a deixarem os outros custumes essentiais e, permitindo-lhes e aprovando-lhes estes, trabalhar por lhe tirar os outros; e assi o pregar-lhes em certo toom andando passeando e batendo nos peitos, como eles fazem quando querem persuadir alguma cousa e dizê-la com muita eficacia; e assi trosquiarem-se os meninos da terra, que em casa temos, a seu modo. (idem., pp.407-408, grifos meus).

Os costumes essenciais que o padre destaca dizem respeito ao fato de que haveria a necessidade de separá-los, de acordo com a índole moral cristã, e também usar aqueles que eram inofensivos para a doutrina como forma de atraí-los. Mais que isto: ao utilizar dos costumes como cantar, tocar, pregar, etc., a seu modo, há uma transubstanciação implícita, pois se, na prática, os missionários não compreendiam o lugar de uso – o sentido original – dos instrumentos nos rituais religiosos e das bebedeiras na cultura autóctone, os índios por sua vez inteligiam o uso destes de acordo com sua ótica cultural.

Por mais que o uso dos *bons costumes* servisse como chave de transmissão da doutrina, certas práticas que estavam diretamente ligadas aos *maus costumes*, ou seja, que estavam

⁶³ Bispo da cidade de Salvador, mais conhecido como Bispo Sardinha e que foi apetitosamente devorado pelos índios Caetés, em 1556.

ligadas às festas e suas bebedeiras exageradas, aos juramentos de vingança, à antropofagia, etc., para o ponto de vista do índio o uso destas práticas pode ter significado apenas uma nostalgia de algo que pertence a sua cultura, que na sua forma refletia suas práticas tradicionais, mas que agora adquiria mais um novo sentido de uso uma vez que estava sendo usada segundo interesses estrangeiros à sua lógica de mundo. Se os costumes eram bons ou maus para os índios – o que claramente se repercutiu dentro da moral cristã dos missionários –, a maneira na qual o missionário travestia-se de “índio” para sensivelmente convertê-lo muito provavelmente não refletia um resultado satisfatório, tanto para este – que visava a transformação das almas nativas –, tampouco para o índio – que queria mais absorvê-lo do que se transformar naquilo que o outro buscava.

Se a mestiçagem dos signos autóctones e euro-cristãos estavam já postos nos primeiros anos de colonização espiritual, provavelmente parte das frustrações jesuíticas refletidas nos anos posteriores tenham advindo desta tentativa que, em princípio, se mostrou eficiente. Mas que provavelmente só adquiriria um sentido mais pragmático e realmente eficiente graças aos problemas posteriores: as guerras, epidemias, aldeamentos. Ou seja, da reorganização espacial ao longo da costa (XVI) e dos sertões (XVII).

Neste exemplo, protagonizado por Nóbrega, pode-se perceber que a desilusão da missão no Brasil até fins da década de 1550 possuía real sentido, principalmente na maneira de como estes índios – mesmo as crianças catecúmenas, que mais tarde passavam pelos ritos de iniciação para a vida adulta – “devoravam” o outro segundo sua lógica. A vontade indígena em ser cristão estava mais associada à ideia de ser mais alguma coisa (uma fagia), acrescentar em mim algo, do que fundamentalmente ser algo diferente, monolítico, convertido em outra coisa, com fronteiras na sua cultura, algo longe dos interesses da Missão no Brasil.

Mas mais que distante deste tipo de resultado, que será alcançado apenas a partir da guerra de conquista das pestes que varreram milhares de nativos nos anos subsequentes e dos aldeamentos, a prudência deveria sempre ser levada em conta para obtenção de algum êxito na Missão lusitana. De certa maneira, a prudência se tornou matéria fundamental na inserção do importante sacramento que era o Batismo. Aplicá-lo requeria grande esforço devido a sua importância, uma vez que abandonar os *maus costumes* e adotar/reciclar os bons era o pré-requisito principal se considerarmos a difícil conversão dos índios e em não vacilar em controlar o ressurgimento dos maus.

A partir da experiência do padre Afonso Brás⁶⁴, na Capitania de Espírito Santo, pode-se entender um pouco alguns problemas e também o regime de prudência com o qual os missionários deveriam tratar o batismo. Ao passo que os índios se mostravam interessados nas palavras e nos ritos dos missionários, mas eram inconstantes no que se referia às condutas, no geral o batismo só era executado momentos antes da morte do gentio – em processo de catequese ou não:

No oso aqui baptizar estos gentiles tan facilmente, aunque lo pidan muchas veces, porque me temo de su inconstancia y poca firmeza, si no quando están em el punto de la muerte. Tiéñese acá muy poca confiança em ellos, porque son muy mudables (...) [pois] tórnanse a meter em sus vícios, y a comer carne humana. (BRÁS, 1551, pp. 274-275)

Já na experiência da missão na Capitania de São Vicente, o irmão Pero Correia alerta quanto à importância de doutrinar primeiro para logo após batizar caso haja índios que busquem por este propósito. A situação, naquele momento, não refletia os problemas dos primeiros anos para este missionário, o qual afirmou em carta ao Pe. João Nunes Barreto⁶⁵ que todos antes “bivían en pecado mortal, mas ya agora, loores a nuestro Señor, [e que] todos están muy emendados”. Mas ao descrever a presença de homens que se dizem santos – provavelmente um Pajé –, “haciendo harmonias diabólicas” e que muito os temem (CORREIA, 1551, p. 225-226), apresenta um dado interessante no que diz respeito à ideia do temor que, para bem ou para mal, estaria interligada aos interesses dos missionários em usar o lugar dos xamãs para a doutrinação.

O temor dentro da cosmologia cristã tem papel seminal no que concerne à Deus e à forma de punir aqueles que não seguem a vida de acordo não apenas a boa conduta da moral cristã. Do mesmo modo, este temor também se apresenta na vida após a morte que se divide entre a danação eterna, o inferno, que é a extensão de Satanás, e o plano de Deus e a vida eterna.

Apresentarei logo mais como o aspecto do temor estava situado no encontro das duas cosmologias.

⁶⁴ Nasceu em 1524 e entrou na Companhia, em Coimbra no dia 22 de abril de 1546, sendo o Superior da segunda expedição ao Brasil, em 1550. Sob mando de Nóbrega, foi enviado a São Paulo de Piratininga encarregado na construção dos primeiros edifícios daquele aldeamento, bem como depois no Rio de Janeiro (1572), onde faleceu em 30 de maio de 1610. (LEITE, 1954, pp. 41-42)

⁶⁵ Curiosamente o destinatário da carta se encontrava na África, o que pode indicar o intercâmbio de informações sobre o caráter das missões em ambientes distintos visando, ao meu ver, ao trocar experiências, as semelhanças e distinções.

Destaco a importância de que, ao meu ver, se este temor estava relacionado à natureza do xamã – ou do xamanismo – dentro da lógica ameríndia⁶⁶, ou se foi uma interpretação do Correia em coloca-los enquanto profetizadores do diabo, por mais que os missionários tenham sido incorporados como semelhantes aos seus pajés e Caraíbas e os missionários tomassem proveito disto, provavelmente estes missionários não tenham sido temidos tal qual os líderes espirituais da sociedade Tupi. E, de certa forma, as fontes apontam para esta questão sobre o tipo de temor que pelo menos alguns indígenas desenvolveram em relação aos missionários justamente no seio da questão do batismo.

Em uma visita à Capitania de Pernambuco, em 11 de agosto de 1551, Manuel da Nóbrega percebe problemas e denuncia o perigo que os xamãs trazem para os interesses dos missionários; afirma que eles “se hazen santos⁶⁷ y les prometen salud y victoria contra sus enemigos” (pp.269-270). E este perigo enfrentado pelos missionários se dava principalmente através de alguns dilemas trazidos por eles mesmos para a América, a exemplo do perigo da intervenção do Diabo, o rei da mentira, que constantemente atrapalhava a edificação da fé no Novo Mundo⁶⁸.

Com as críticas mais precisas sobre a atuação dos Pajés e Caraíbas no seio da sociedade tupinambá, os missionários, por outro lado, traziam consigo estranheza em relação à instabilidade ou inconstância dos índios perante o batismo. Se, por um lado, havia aquele que tinha predisposição em aceitar o batismo e, na visão da Missão, dar um passo para a conversão, havia aqueles que o colocavam em suspeição ou mesmo desconfiança. A estratégia em criar as Escolas de Bê-a-bá para doutrinar as crianças (no geral os meninos) tinha o objetivo prático de doutriná-las e disseminar, a partir delas, a cristianização. Entretanto, ao passo que estas crianças cresciam, precisavam passar pelos rituais de iniciação à vida adulta o que, de certa maneira, conflitava diretamente com a construção dos bons costumes que os missionários pregavam.

A título de exemplo das transgressões sexuais indígenas percebidas pelos jesuítas, e em especial no caso masculino, Florestan Fernandes (1989, p. 129-144) aponta que os critérios de status relacionados à maioridade sexual dos homens ligava-se diretamente à captura de pelo

⁶⁶ O xamã provoca o intercâmbio/cruzamento entre as barreiras físicas e espirituais entre espécies “e adotar a perspectiva de entidades “estrangeiras”, de modo a administrar as relações entre estas e os humanos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 49).

⁶⁷ Para aprofundar sobre o tema do uso dos termos, pelos inacianos, para caracterizar os xamãs, geralmente intitulados de “santidadade”, “santos” ou mesmo “profetas”, e que estavam diretamente ligados ao demônio – “a santidade [como a falsa] aparência da natureza demoníaca”, verificar as considerações de Cristina Pompa no capítulo I páginas 41 à 56.

⁶⁸ Ver Laura de Mello e Souza em “Inferno Atlântico”... (1993).

menos um cativo; e caso houvesse problemas em galgar este importante degrau social, haveria, por exemplo, a satisfação com alguém do mesmo sexo⁶⁹.

O destaque para este exemplo se dá na importância de perceber que muito do esforço dos primeiros missionários em construir estratégias de conversão, os conflitos encontrados na busca em converter mesmo as mais rasas das “tabuas rasas” (ou seja, as crianças) eram evidentes, pois o preparo para a formação adulta (e sexual, por exemplo) interligava-se aos *maus costumes*. Anchieta, já em 1560, aponta para esta questão, ao afirmar que

(...) chegando aos anos de puberdade, começaram a apoderar-se de si, vieram a tanta corrupção, que tanto excedem agora a seus pais em maldade, quanto antes em bondade [, cedendo às] borracheiras e luxurias, quanto com maior modéstia e obediência se entregavam dantes aos costumes Cristãos e divinas instituições. (ANCHIETA, 1988, p. 166)

Se havia o problema da ausência de uma idolatria ou mesmo religião para se combater e, consequentemente, doutrinar, assim como problema do xamã enquanto impedimento da conversão dos índios e divulgador de mentiras –, sendo agente direto do demônio –, a possibilidade do fracasso na doutrinação dos meninos demonstrava a fragilidade do *modus operandi* da conversão. De certa forma, os pilares da fé estavam fincados em terrenos pantanosos.

Outra dificuldade se dava pelo fato dos missionários, ao embrenharem-se nos matos na busca de construir amistosas relações com os índios para fins de compreendê-los e convertê-los, perceberem a dificuldade em podá-los dos *maus costumes*. Devido a este problema, e somado a questão de como a sede pelo batismo por parte de alguns índios despertava interesses nos missionários, o Padre Azpilcueta Navarro, em 1550, já atentava para alguns perigos.

Por não serem sedentários, ou mesmo por não possuírem um Rei a quem obedeciam e que os pudesse reger por um vasto território; pelas guerras generalizadas, constantemente deflagradas entre eles que consequentemente são movidas por ódio, vingança e que sobrevém em canibalismo; o padre realça a importância da prudência sobre o uso do batismo entre os índios. Preocupado com a conversão, o padre informa em carta aos irmãos de Coimbra que

⁶⁹ É preciso fazer algumas ressalvas acerca das conclusões de Florestan Fernandes sobre a questão da sexualidade masculina entre os tupinambás: 1) atentei em destacar este aspecto apenas enquanto problema acerca dos primeiros catecúmenos e a relação com a sua comunidade, uma vez que, posteriormente, haverá frustrações entre os padres sobre o desvirtuamento destes; 2) apesar de não aprofundar mais sobre o tema, percebo que reduzir a possibilidade de relações entre pessoas do mesmo sexo (tanto masculinas, como femininas) às conclusões de Florestan é problemática no sentido de que me parece ser apenas uma conclusão sobre estas questões, mas não a regra geral.

(...) no dexan de pedir agoa de batismo, principalmente em las Aldeas que yo enseño (...) Pero allende de otras particulares razones, dos *principales*⁷⁰ me convidan a no les administrar, que son, allende de no teneren rey a quien ovedezcan, de no seren sus casas fixas, de tal manera que las mudan o se mudan ello sadonde y quando quieren (NAVARRO, p. 181)

E complementa:

Una causa por la qual les no uso administrar el sacramento del batismo (...) que es de estaren muy araygados em el comer carne humana, de tal manera que, quando están em el traspasamiento deste mundo, piden luego carne humana, deciendo que no lleva outra consolación sino esta, y si no les aciertan allar, dicen que van más desconsolados hombres del mundo; las consolación es su vingança. El más tempo gasto em repreender este vicio (idem., 182, grifos meus)

O fragmento destacado atenta para algumas questões que, ao meu ver, são importantes no entendimento sobre os impedimentos e os possíveis caminhos para uma conversão eficaz. Primeiramente, o padre coloca em cheque o problema da ausência de uma unidade política que possivelmente facilitaria a conversão, e, uma vez que esta não se faz presente, a manutenção da conversão seria muito difícil devido à itinerância dos grupos. E, em segundo ponto, o fato de não estarem fixos num mesmo lugar por muito tempo e a relação disto estar ligada à guerra – a vingança e ao canibalismo –, não traria resultados satisfatórios.

Portanto, antes de Afonso Brás, Azpilcueta Navarro destacava o problema do batismo como algo a ser superado e prudentemente tratado. Se tratando de um importante sacramento no processo de conversão e cristianização do Outro, no qual a confissão e o arrependimento de seus pecados seriam os primeiros dos passos para aceitar-se na qualidade de filho de Deus, e ir para o céu, a conversão deveria ser transmitida de modo contundente para apropriadamente fazer-se uso deste importante sacramento. Se o arrependimento era a chave para a sua execução, a clareza das ideias aprendidas com os missionários deveria ser levada em conta.

Contudo, por mais que a inconstância indígena tivesse sido uma das principais barreiras a serem superadas, elas deveriam sê-lo no sentido de que a salvação dos nativos se relacionava diretamente com a salvação do missionário. Traduzir o sentido da mensagem cristã implicava em também entender os lapsos de religiosidade do Outro, decodifica-la e recodifica-la para traduzir o seu sentido.

⁷⁰ O principal da aldeia, liderança indígena.

2.2. A DIVINDADE ENQUANTO PROBLEMA: Aproximação entre Tupã e Deus e o encontro cultural

Logo nos primeiros anos de colonização da América, as interpretações sobre o Novo Mundo, em especial a América Lusitana, tiveram na fórmula “sem fé, sem lei e sem rei” uma maneira de verificar a realidade cultural dos índios. Esta visão etno-histórica inaugurada em Américo Vespuícius e Pero Vaz de Caminha, que segundo Guilhermo Giucci (1993) contribuiu na consolidação de uma maneira de se olhar para aquele continente, foi processual – não só uma denúncia sobre o estado de barbárie em que viviam os índios –, mas também utilizada pelos colonizadores para “demonizar os indígenas e justificar o expansionismo” (p. 22).

Giucci destaca que o juízo de valor na escrita de Vespuícius sobre noção de desordem entre os índios, que inclusive na fórmula pode ser percebida na ausência de Lei ou Rei, está nucleada “no comportamento desconfiado dos índios frente as tentativas de aproximação dos expedicionários até a antropofagia, passando pelo reino das normas estéticas, a nudez na guerra e os hábitos alimentares” (GIUCCI, 107). Se a visão da ausência de um *corpus* político hierárquico indígena, na América Portuguesa, fazia parte do repertório de lamentos dos jesuítas, provavelmente estes tenham bebido das considerações de Vespuícius e tantos outros divulgadores.

Cristina Pompa também aponta para essa coincidência, em razão da discussão sobre o “estado de natureza dos selvagens”, que tomava como fonte os relatos dos cronistas que protagoniza(vam) o Encontro, sendo o código religioso a referência privilegiada (2003, p.43).

A respeito dos jesuítas que atuavam no Brasil, Charlotte Castelnau L'Estoile salienta que, na época da visitação Cristóvão Gouveia, já na década de 1585, Nóbrega conclui que em relação à humanidade dos índios – e, portanto, portadores dos três potenciais: entendimento, memória e vontade –, por mais que a inteligência fosse facilmente reconhecível, os principais obstáculos da conversão são a ignorância e a inconstância (2006, p. 107). Por mais que as conclusões tiradas por Nóbrega advenham da experiência perpetrada pelos missionários ao longo da segunda metade do século XVI, a preocupação do padre Azpilcueta Navarro destacada na carta anterior é um exemplo dos problemas nos primórdios da Missão.

O primeiro ponto da fórmula – “sem Fé” –, como dito anteriormente, é consequência da maneira pela qual havia, entre os índios, o desconhecimento, em princípio e na visão dos missionários, sobre Deus. Cristina Pompa destaca que as analogias utilizadas pelos missionários

para compreender os lapsos de uma religião perdida⁷¹ podiam ser captadas em alguns vestígios que ainda podem ser percebidos, como o mito do dilúvio e a passagem do apóstolo São Tomé naquelas terras há muito tempo atrás.

A categoria de “santidades” ou “profetas”, para relembrar o exemplo de Nóbrega acerca dos xamãs, era um redutor de ideias que apresentava juízo de valor negativo (para a Missão) associado ao demônio. Tratava-se de um olhar etnocêntrico que classificava o outro segundo seus predicados, mas que também serviu para repensar-se (a partir deste olhar) naquela nova realidade.

O desconhecimento dos índios sobre Deus ou de alguma divindade acompanha os missionários desde os seus primórdios até e a partir da década de 1580. Momento este em que há um aperfeiçoamento da Missão e a elaboração de manuais da fé, como no caso dos *Autos*⁷², do Diálogo da Fé⁷³ (Pe. José de Anchieta, XVI), e dos *Catecismos Brasílicos* (Pe. Antônio Araújo, XVII). Logo nos primeiros dias de desembarque no Brasil, em meio as primeiras impressões sobre os grandes desejos em serem convertidos, Manuel da Nóbrega, em carta escrita na Baía para Simão Rodrigues, afirma que a gente da terra não tem qualquer conhecimento sobre Deus ou de ídolos a quem adorar (1549, p. 111).

Por mais que suas conclusões advenham das primeiras impressões – e tendo em vista os limites linguísticos e a impossibilidade de traduzir a língua nativa –, e mesmo destacando a importância do Pe. Navarro como uma vanguarda entre os irmãos no que se refere ao conhecimento da língua nativa, afirma:

Temos determinado ir viver com as Aldeas como estivermos mais assentados e seguros, e aprender com eles a lingoa, e i-losdoctrinando pouco a pouco. Trabalhey por tirar em sua lingoa as orações e algumas praticas de N. Senhor, e nom posso achar lingoa que mo saiba dizer, porque sam eles tam brutos que nem vocábulos tem. (idem., p. 112, grifos meus)

O que o padre levanta enquanto problema – e por mais que Diogo Álvares “Caramuru” tenha possivelmente feito às vias de Língua – para buscar desenvolver as maneiras de doutrinar, pouco a pouco, os gentios, a questão linguística sempre se mostrou importante. Não basta

⁷¹ Não adentrarei nos pormenores sobre esta questão, pois não me compete, neste momento, domínio teológico maior sobre o tema. Mas destaco que a autora explica essa vaga noção de divindade – de uma religião monoteísta – conforme a teoria da “degeneração”, “devido ao isolamento das tribos do Brasil, depois da primeira revelação” e de como com o passar dos tempos esta foi esquecida na sua forma original (idem.).

⁷² Destaque para o Auto de São Lourenço e o Auto de Guarapari.

⁷³ Este último tema do terceiro capítulo.

apenas traduzir culturalmente o cristianismo, mas também se fazia necessário traduzi-lo de acordo com a língua nativa. Sobre este último ponto, o destaque salientado na fala do padre atenta justamente para esta relação entre tradução linguística e tradução cultural: ao dizer que são tão brutos que nem vocábulos tem, atenta para o fato de que sequer os índios possuem palavras que sirvam para manifestar conceitos religiosos. O que representa desde início um importante empecilho na explicação dos conceitos cristãos, e provavelmente na tradução de signos como Deus e Diabo, por exemplo.

No caso de Tupã (o trovão), em certa medida também estava dentro destas analogias, ainda que em certa medida não tenha – senão pela associação ao Trovão – ligação com alguma divindade maior.

Esta gentilidad a niguna cosa adora, niconocen a Diosslamente a lostruenosllamanTupana, que es como quien dice cosa divina. Y assí nós no tenemos outro vocabulo más conveniente para lostraer a conocimiento de Dios, que llamarle de Padre Tupana.(NÓBREGA, 1549, p. 150).

A transformação de Tupã em Deus provavelmente tenha se disseminado por entre os jesuítas graças à ânsia em explicar a entidade máxima do cristianismo. Uma vez que a religião do Velho Mundo era universal e verdadeira, bastava para os jesuítas capturar os rastros de divindade na cosmologia indígena. Neste caso, por mais que Tupã não fosse adaptável diretamente para traduzir culturalmente Deus, o etnônimo-chave acompanhou a narrativa dos jesuítas por vários anos.

Segundo Anchieta, os trovões que causavam espanto aos missionários, não tinham igual impacto sobre os índios. Em 1560, no contexto da derrota e processo de expulsão dos Franceses do Rio de Janeiro, em carta enviada de São Vicente ao Padre Geral da Companhia que tinha por objetivo tratar das coisas naturais da Capitania, Anchieta descreve inúmeras singularidades⁷⁴ da região, seu clima e seus aspectos humanos. Em dado momento afirma que o impacto das tempestades era avassalador: os trovões “fazem tão grande estampido, que causam muito terror (...) abalou as casas, arrebataou os telhados e derribou as matas, [arrancando pelas raízes] árvores de colossal estatura” (1988, pp. 114-115). Contudo,

o que, porém, no meio de tudo isso, se tornou mais digno de admiração, é que os Indios, que nessa ocasião se compraziam em bebedeiras e

⁷⁴ Nesta carta enviada em maio de 1560 é possível encontrar inúmeros dados quase que etnográficos sobre os costumes dos nativos, alguns conflitos, descrição de animais estranhos, plantas medicinais, criaturas estranhas da floresta etc.

cantares (como costumam), não se arredaram com tanta confusão de cousas, nem deixaram de dansar e beber, como se tudo estivesse em completa tranquilidade (idem, p. 115)

A carta é reveladora no sentido de que, se há algum traço de divindade em Tupã que servisse para transmitir e traduzir Deus para os índios, em princípio não se mostrou ser suficiente para entender como o uso do etnônimo foi utilizado por Anchieta na criação de manuais de catequese na língua nativa para facilitação da doutrina.

Os jesuítas, em linhas gerais, mais traduziam o sentido de divindade do que a divinização – Deus – do etnônimo Talvez seja impossível identificar o real sentido que o Tupã tinha para os índios do Encontro se não pelos filtros culturais dos missionários e cronistas. Mas, de toda forma, as fontes sempre fazem referência a este rastro de divindade nas mais diversas situações. Das cartas que foram elencadas e analisadas neste trabalho é através do protagonismo de Anchieta que fica latente o uso deste etnônimo para referenciar Tupã como divindade entre os tupinambá.

Na carta enviada a Diogo Lainez⁷⁵ em abril de 1562, na qual apresentava um quadro das hostilidades entre os Tamoio⁷⁶ e os Tupiniquins, num dado momento ele narra alguns frutos da missão na Capitania, dentre os quais dedica especial destaque para um índio centenário que tinha grande desejo de ser Cristão. O padre então escreve:

Dando-lhe pois a primeira lição de ser um só Deus todo Poderoso, que criou todas as cousas, etc., logo se lhe imprimiu na memoria, dizendo que lhe rogava muitas vezes que criasse os mantimentos para a sustentação de todos, mas que pensava que os trovões eram êste Deus; porém agora que sabia haver outro Deus verdadeiros sobre todas as cousas, que a ele rogaria chamando-o Deus pai e Deus filho; por que dos nomes da Santa Trindade estes dois somente pôde tomar, pela razão de que se podem dizer em sua língua; mas o Espírito Santo para o qual nunca achamos vocabulo proprio, nem circunloquio bastante, ainda que o não saiba nomear, sabia-o contudo crêr como nós lhe dizíamos. (1988, p. 200, grifo meu)

Sem querer ser excessivo, o trecho desta carta expõe como a circularidade de informações entre os membros da Ordem era importante para a inteligir os nativos e suas

⁷⁵ Foi Superior Geral da Companhia de Jesus logo após Inácio de Loyola. A carta foi enviada de Piratinha, principal aldeamento da capitania de São Vicente.

⁷⁶ Importante etnia Tupi que habitava o litoral norte de São Vicente e o litoral sul do Rio de Janeiro e que foram aliados dos franceses na guerra luso-francesa, na França Antártica (região da Baía da Guanabara) entre 1554 e 1567.

crenças. Mas principalmente para afirmar e fazer uso do etnônimo como pista de uma divindade presente entre os indígenas. Primeiramente, é importante salientar que saber se Tupã foi a palavra realmente proferida pelo índio ancião ao referi-lo enquanto Deus, ou se foi a maneira pela qual Anchieta achou conveniente descrever ao Geral o caso destacado como reflexo da missão na região Assim, as especulações que talvez possam serem melhor desenvolvidas no futuro considerando comparações com novas cartas. Contudo, prefiro defender a segunda ideia se considerarmos o restante das contidas na presente carta e a sua importância de informações – como da ausência de palavra para explicar o Espírito Santo, por exemplo.

Visto que a impossibilidade de deslegitimar e combater ídolos na religião tupinambá era um problema constante, considero que foi mais eficiente para a missão admitir a chave-divina Tupã como uma pista inofensiva para a missão, se percebermos sobre o que realmente importava era combater seus *maus costumes*, a aleivosia dos feiticeiros e tudo que pudesse ser assimilado como práticas diabólicas. Considero isto baseado na importância do etnônimo na construção dos manuais da Fé que foram elaborados *a posteriori* e também, no contexto histórico de produção da carta – a necessidade de Línguas era fundamental ainda –, e também na associação que o Padre fez entre a “divindade autóctone” e o fato do índio “admitir acreditar” não só no Deus Cristão, mas também na Santa Trindade.

Também é perceptível no excerto, a necessidade de separação entre Deus filho e Deus pai – variando o etnônimo em Tupã pai e Tupã filho, provavelmente⁷⁷ – para decodificar o sentido da própria Trindade. E isso provavelmente deve ter produzido, para Anchieta, relativa confiança no uso do conceito devido ao que se decorreu, mesmo considerando a inexistência de vocábulo nativo algum para decifrar o significado de Espírito Santo⁷⁸: “Sabia-o contudo crê como nós lhe dizíamos”.

Mais adiante, e ainda assim se tratando da narrativa sobre o batismo do velho índio, Anchieta descreve que houve dificuldade por parte deste em aprender sobre Jesus e o mistério da resurreição. “O nome de Jesus teve mais trabalho em reter; e para isso chamava seus filhos e netos, que também nos rogavam que o batizassemos; uns diziam “Batizai meu avô, para que sua alma não vá para o inferno”; outros: “batizai o meu pai para que sua alma vá para o céu” (idem., grifos meus). Mas uma vez aprendido algum conteúdo sobre o Deus filho, o padre adverte que

⁷⁷ Em *Diálogo da Fé*, já na década de 1580, há a variação ‘Santa Maria Tupãsý’ para designar a Mãe de Deus, por exemplo (1988, p. 124).

⁷⁸ Este impasse linguístico perdurará permanentemente.

O que mais se lhe imprimiu foi o mistério da Ressurreição, que ele repetia muitas vezes dizendo: “Deus verdadeiro é Jesus, que saiu da sepultura e subiu ao Céu, e depois há de vir, muito irado, a queimar todas as cousas”. Finalmente depois de ter suficiente conhecimento das verdades da nossa santa fé, e aborrecimento da vida passada com mui grande desejo do batismo, levâmo-lo um dia para à igreja. (p. 200-201, grifos meus).

Depois de batizado e feito todos os ofícios da fé, o padre comenta da frustração do velho índio:

Parece que pensou não havia mais tornar da igreja, mas que dali subiria ao Ceu, e tendo voltado à sua casa, começou a chorar, e seus filhos e netos com ele (p. 202)

Tornando a visitá-lo no dia seguinte, Anchieta conclui que o lamento do velho deu lugar ao agradecimento porque, diferentemente dos seus antepassados, ao morrer, não iria mais ao inferno. Mas o que é interessante perceber nesta pequena situação narrada por Anchieta é atentar para algumas ocorrências que permitem perceber alguns aspectos do lado indígena das fontes no que toca à maneira de como o idoso índio entende certos pontos.

Ao meu ver, a ânsia dos filhos e netos e, principalmente do seu avô, em ser batizado se deve principalmente a uma certa barganha implícita nos benefícios do batismo, em que a possibilidade de ser encaminhado para um lugar melhor, o Céu, em detrimento do outro, o Inferno, é profundamente tentadora. Mas mais que isso: uma vez que entendido alguma coisa sobre o Deus filho, que promete retornar deste Céu “muito irado, a queimar todas as cousas”, revela alguns pontos sensíveis sobre quais aspectos foram destacados pelo velho sobre a ressurreição.

A maneira como o velho percebeu a figura de Jesus provavelmente está ligada à possibilidade de poder ser como ele. Portanto, considerando que entre os indígenas do Encontro colonial o lugar da vingança é seminal para entender não apenas fatores sociais que justifiquem suas práticas intertribais, seus festins antropofágicos, já que a importância da memória e da guerra, é a partir da vingança que o entendimento sobre Jesus se deu de maneira descomplicada para o velho. Por mais que os agenciamentos e trocas culturais em grande medida não tenham sido apreendidos de maneira devida – provavelmente para o missionário a maneira como o índio apreendeu tenha passado despercebido –, para ele, reconhecer traços de sua cultura – como no

caso da vingança – na cultura do Outro foi a forma mais adequada de admitir aquilo que o padre queria transmitir.

Chamo bastante a atenção para a questão da vingança pois também significa, para o índio velho, um traço de sua cosmologia. Segundo Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro e suas considerações sobre o sentido e papel da vingança entre os Tupinambá, “Um homem nasce como futuro vingador (...) [e] esquecer a vingança é o avesso da condição Tupinambá de acesso ao paraíso, esse paraíso que privilegia os vingadores. (1986, pp. 61-63).

Neste sentido, a frustração do velho não foi pra menos.

Metamorfosear Tupã no Deus da Cristandade, em linhas gerais, talvez só tenha adquirido relativo êxito graças ao seu grau de sentido dentro da cultura Tupinambá. Mesmo considerando o fato deste expressar apenas um eco de divindade, de certa maneira construir o sentido sobre Deus talvez tenha sido mais importante para os missionários do que desconstruir uma centralizada imagem divina autóctone e colocar outra no lugar. Explicar Deus fazendo uso deste “eco” pode ter sido um importante acaso no sistema de colonização espiritual.

É importante atentar para a maneira como as categorias classificatórias foram construídas: a busca por divindades, por deuses, fosse ele um só ou vários, era uma chave de interpretação de que os missionários dispunham naquele momento, com a retirada dos referenciais do paganismo clássico. Associar Deus à Tupã, principalmente no momento em que a Missão amadurecia – na década de 1580 –, se mostrou muito mais uma conveniência de sentido por parte dos jesuítas do que um encaixe cultural que servisse para transmitir a ideia de divindade.

Por não terem religião a que se pudesse combater ou mesmo ídolos que se pudesse destruir diretamente – como foi no caso da mesoamérica dos Mexicas e dos Maias –, o foco da doutrina tinha pelo menos dois grandes eixos: atingir diretamente os *maus costumes* e preservar os bons costumes para a edificação da Fé. Combater os *maus costumes* exigia não apenas uma coerção física e política, uma conduta direta coibidora dos corpos dos indígenas por parte da Coroa e da Igreja, mas também deveria ser espiritual, inteligível, capaz não só de transformar a vida dos gentios, mas também de salvá-los.

2.3. INTERVENÇÕES DEMONÍACAS: Anhangã e ação do Diabo no encontro catequético

Se a continuidade dos problemas enfrentados por estes missionários itinerantes no início da segunda metade do século XVI, aos quais soma-se a preocupação em doutrinar os índios para atender seus objetivos, por outro lado, estes últimos encaravam estruturantes transformações de suas sociedades.

Estas transformações estavam alicerçadas nos contatos e nas alianças políticas e econômicas⁷⁹ com os europeus; no paulatino processo de cristianização iniciado pelos inacianos; na própria maneira pela qual os desdobramentos dos conflitos entre europeus e índios traziam à balia, para os nativos, estratégias e guerras defensivas com o avançar da consolidação dos polos coloniais; e, por fim, o devastador impacto físico e cultural das grandes epidemias. De certa maneira, essas transformações não só fizeram gestar a sociedade colonial, como também transformaram as sociedades indígenas e suas formas de interação com os espaços coloniais, permitindo surgir estratégias e táticas de contato.

Do ponto de vista cultural e em específico aquilo que comporta o Encontro Religioso, as visões de sentido com a qual os inacianos apoiavam a divinização de Tupã transformado em Deus não foram corroboradas por uma conveniência estrutural e religiosa. Nem muito menos o seu sucesso em converter o etnônimo, ao meu ver, adveio dos acertos e apostas da Tradução Cultural, por mais que esta Tradução surtisse efeitos positivos – para o missionário – na conversão do Gentio. Como foi exemplificado anteriormente, muito provavelmente o sentido da transmissão pela qual os índios apreendiam as ideias cristãs era mais importante do que o conceito-chave que permitisse entender o funcionamento da cosmologia e cosmogonia semítica – Deus.

Por outro lado, a ausência de forma ou palavra que transmitisse a ideia de Satanás para o gentio não fez parte do repertório das principais preocupações dos missionários. O Diabo agia, e muitas vezes era até situado pelos primeiros missionários. Tentou-se, por exemplo,

⁷⁹ No caso dos franceses, por exemplo, que foram derrotados pelos portugueses na década de 1560 – mas que se refugiaram entre os índios aliados – na região do Rio de Janeiro, ainda mantinham relações comerciais com os Potiguara no Norte da América Portuguesa, região costeira que compreendia dos atuais estados da Paraíba até o Maranhão.

aproximar certos “espíritos” da floresta como pretensas manifestações negativas que poderiam associar ao Diabo. Mas – pelo menos nos primeiros anos – isso se mostrou insuficiente.

Num primeiro esforço em tecer considerações sobre a mitologia dos tupinambá, Alfred Metraux (1979) discorre sobre a rica documentação produzida pelos franceses e holandeses capuchinhos, André de Thevet e Jean de Lery, Claude D’Abbeville e Yves d’Eveux. Segundo o autor, para os missionários normandos, Anhangã (ou *Agnan*), Curupira ou Jurupari (ou *Yurupari*) foram os etnônimos que mais se aproximaram da identificação do demônio dentro da cosmologia autóctone, uma vez que representavam almas vagantes que atormentavam os índios e que traziam consigo malfazejos para suas vítimas. Geralmente vagavam pelas florestas e profanavam túmulos e perturbavam as almas dos mortos. (1979, p. 49-55)

Ao traçar os relatos deixados pelos missionários jesuítas, de acordo com Metraux, há uma forma menos denunciadora do que as dos cronistas franceses em demonizar, de imediato, esta entidade⁸⁰. O autor também afirma que Nóbrega descreve que estes assédios e ataques sofridos pelos índios eram atribuídos diretamente ao demônio, e não necessariamente à entidade Anhangã.

João Azpilcueta Navarro provavelmente discorreu sobre esta entidade⁸¹, que, na qualidade de algum tipo de demônio narrado pelos índios, diz que “algumas vezes les aparece visiblemente, y que les da y atormenta otras veces asperamente” (1551, p. 279). Das cartas analisadas neste trabalho pude verificar acerca das primeiras impressões inacianas sobre este “espírito da floresta”, que apenas na de Navarro se faz menção a algo que se assemelhe às descrições sobre Anhangã, o que provavelmente através de estudos posteriores pode ser melhor aprofundado. Possivelmente, através de análise de novas cartas, será possível encontrar mais elementos se considerarmos que a circularidade de informações sobre o tema perdurará até pelo menos a década de 1580.

Na carta que tinha por objetivo apresentar um panorama da Missão do Brasil (1584)⁸², enviada a Fernão Cardim – secretário do padre Visitador da Companhia Cristóvão Gouvêa –, Anchieta não apenas repete o discurso de que, entre os índios, havia a ausência de adoração a algum Deus, possuindo apenas rastros de divindade, a exemplo de que “somente os trovões cuidam que são Deus, mas que nem por isso lhe fazem honra alguma”, mas também destaca

⁸⁰ Ainda que posteriormente esta seja utilizada em alguns *Autos* e nos *Diálogos*.

⁸¹ Na expressão utilizada pelo antropólogo do início do XX, “gênios da floresta” (Djins) ou “espíritos da mata”. Não me convém, contudo, fazer uso dos mesmos para não correr riscos conceituais.

⁸² Informações do Brasil e de suas Capitanias.

que “nem [tem] comunicação com demônio, posto que têm medo deles” (1988, p. 339). Mais à frente destaca que estes demônios apenas importunam e, às vezes, matam nos matos os índios, seguindo da informação de que o que mais temem são os feiticeiros.

Devido à época de produção e a quem ela era designada, a carta de Anchieta foi composta em situação de chegada do visitador Gouvêa, e passava por transformações dentro da Missão da Companhia no Brasil⁸³. A vaga menção sobre demônios e a brevíssima referência ao Trovão provavelmente se deva ao caráter burocrático da carta – diferente de outras, como as que apresentei, que divulgava informações avulsas sobre o Brasil e sua gente –, objetivo daquele momento que se discutia o panorama geral da Companhia no Brasil e as formas de melhor trabalhar com os índios.

Contudo, são destinados dois parágrafos inteiros à atuação dos feiticeiros e sobre como estes seriam interventores diretos do demônio, sempre reafirmando que estes causam medo e pavor entre os índios, por dizerem que carregam um espírito dentro de si. Mas, ao mesmo tempo, afirma que a proximidade destes com os feiticeiros era inegável devido à sua atuação ligada à guerra, às bebedeiras e às falsas promessas de fartura, “dizendo que o mantimento há de crescer por si, sem fazerem plantados, e juntamente com as caças do mato que se lhes hão de vir a meter em casa” (idem).

Não foi à toa que os missionários qualificavam nos xamãs o papel de intervencionistas da conversão, num mundo de profundas inconstâncias para a construção da Fé. A construção de sentido para entender a atuação do Diabo estava sendo posta nos maus costumes, na aleivosia, em tudo que transmitisse negatividade para os missionários e que pudesse ser extraído da cultura indígena. Sendo assim, a construção de sentido para transmitir o significado da cristandade se mostrou mais importante para os jesuítas do que a tradução direta de etnônimos dos autóctones – como posteriormente se apresenta a construção do temor enquanto chave-coercitiva para podar os *maus costumes* dos índios.

Na qualidade de falsos profetas, portadores de mentira e de interventores diabólicos, a literatura jesuíta, desde os primórdios, buscou sempre denunciar o perigo da atuação dos xamãs.

Em carta enviada ao padre Azpilcueta Navarro em 10 de agosto de 1549, Manuel da Nóbrega já advertia que a intervenção que os feiticeiros faziam nas ações dos missionários era

⁸³ Para referenciar este momento da história da Companhia – uma espécie de balanço da ordem na Missão do Brasil –, verificar a segunda parte do trabalho de Charlotte Castelnau L’Estoile e de como se deu a produção do regimento organizador das práticas missionárias, bem como da necessidade de criação dos aldeamentos (p. 87-186).

de preocupação para a Missão. Dentre as primeiras impressões sobre o gentio e sua predisposição à conversão, o missionário descreve cenas do batismo de alguns índios que viviam na Capitania da Baía, do lamento perante o surgimento de enfermidades e de como os feiticeiros entendiam e agiam diante do cumprimento do sacramento.

Solamente de uma cosa estamos espantados, que casi quantos bautizamos adolecieron, unos de barriga, otros de losojos, otros de hinchazos; y tuvieron ocasión sus hechizeros de decir que nosotros com el agua, com que los bautizamos, les damos la dolêncie y com la doctrina la muerte. Mas todos salen mentirosos porque todos recombalecen luego. (1549, p. 143).

Se a acusação da qual o padre imprimiu sobre o feiticeiro tenha sido de cunho religioso, onde o xamã relacionava a água e o batismo como algo que levava a morte dos índios, a denúncia que o feiticeiro fizera contra o padre provavelmente era meritória em razão do choque biológico trazido pelos europeus.

É provável que os surtos de doenças já tenham circulado por entre os grupos indígenas antes e naquele momento. Mas por mais que a fundamentação da acusação do xamã tenha advindo das práticas religiosas dos missionários – provavelmente podem ter sido acusações espirituais –, sendo o uso da ‘água sagrada’ um dos catalizadores, para o missionário, a heresia acompanhava a conduta dos feiticeiros. O estado de heresia proferido pelos feiticeiros acompanha toda a literatura jesuítica ao longo dos séculos XVI e XVII.

Em um outro momento, numa curiosa carta intitulada Carta dos Meninos Órfãos⁸⁴, mas que foi redigida (ou escrita⁸⁵) por Francisco Pires⁸⁶, é narrada uma peregrinação “por la tierra adentro” que objetivava doutrinar e corrigir os enganos que os feiticeiros traziam para os índios – de certo, críticas sobre a conduta dos missionários e seus ataques contra os xamãs. Em dado momento, é apresentado um breve panorama desta missão e de como os índios tinham grande sinais de crer na verdadeira fé, pois “unos venían a pedir salud, otros que nos hogavan que no les hechássemos la muerte com miedo de nosostros, porque a ellos les parecia que hechávamos la muerte” (PIRES, 1552, p. 379).

⁸⁴ Enviada da Baía para Lisboa, em 5 de agosto de 1552, para Pero Doménech, fundador do Colégio dos Órfãos de Lisboa.

⁸⁵ No final do documento, Serafim Leite levanta esta dúvida devido ao nome do assinante: Diego Topinambá Peribira Mongetá Quaitá: de baptismo (Diogo), de tribo (Tupinambá), de família (Periba), de escola (Mongetá de Quaitá: ler, que lê e escreve).

⁸⁶Nasceu em 1522 em Celorico da Beira – localizado no Reino de Portugal-, foi membro da Companhia em Coimbra no ano de 1548, embarcando para o Brasil em 1550. Em 1565 foi Superior da Capitania de Ilheus. Faleceu no Colégio do Rio de Janeiro em 12 de Janeiro de 1586 (LEITE, 1954, p. 43)

Esta carta é esclarecedora quanto a pelo menos dois aspectos relativos quanto ao lugar que os missionários, aos poucos, ocupavam na sociedade tupinambá. O ato de pedir saúde provavelmente era uma das maneiras pelas quais os índios viam os missionários, pelo menos neste aspecto, a imagem de seus caraíbas. Afinal, nas sociedades tupinambá, além de serem itinerantes xamãs de quem os índios tinham respeito graças ao seu lugar dentro daquela sociedade, os caraíbas traziam consigo promessas de cura e de saúde (POMPA, 2003, p.55).

Por outro lado, essa interpretação não poderia adquirir sentido completo, uma vez que não havia unanimidade entre o grupo quanto a tolerar a presença do missionário e até mesmo temê-lo como alguém provido de poder que causasse morte, principalmente se levarmos em consideração que este “poder” estava diretamente associado às pestes e doenças que os europeus traziam consigo do velho continente. Sem dúvida, como este impacto biológico crescia, ano após ano, tendo em vista que o seu apogeu se deu justamente no contexto da guerra de conquista – que de certa maneira já estava acontecendo em torno da costa brasileira, especialmente entre Franceses e Portugueses e índios aliados no atual estado do Rio de Janeiro, por exemplo –, os índios tinham razão.

Razão esta que possuía contornos diferentes, afinal, o branco distraidamente trazia consigo a morte de milhares. Ao citar pelo menos dois surtos de varíola que ocorreram entre 1562 e 1584 na região da Capitania da Baia, João Pacheco de Oliveira destaca que a pestilência vitimou pelo menos 30 mil índios que viviam fora e dentro dos aldeamentos missionários. Já na guerra-justa contra os Caeté – grupo que ocupava o litoral norte da Baía até Pernambuco – que se estendeu por aproximadamente uma década, só foi possível subjugá-los graças ao flagelo epidêmico que dizimou aproximadamente 70 mil índios (2014, p. 192-197). Contudo, a condição de extermínio através de doenças não era prerrogativa apenas desta capitania.

De acordo com John Monteiro, os surtos epidêmicos fizeram parte do cenário da segunda metade do século XVI, sendo, no caso da Capitania de São Vicente, a primeira em 1553. Mas que atravessavam diversas outras capitâncias do eixo meridional da América portuguesa, contribuindo para o desarranjo em massa de diversos grupos aliados e inimigos dos europeus (MONTEIRO, 2009 [1993], p. 39).

É importante atentar para o fato de que os índios pudessem temer a ação dos brancos e o perigo das pestes que traziam consigo – mesmo sendo eles sertanistas ou missionários –, e ao meu ver, pouco a pouco inaugurava-se novas formas de lidar com o Outro. O perigo constante da morte pelas doenças permitiu inaugurar algumas considerações sobre a ação direta dos

índios, a percepção e temor dos nativos a respeito dos padres, a maneira pela qual os xamãs atacavam os missionários que traziam consigo enfermidades e como o missionário, aos poucos, foi tomando lugar dentro daquela sociedade.

Em outra carta redigida no mesmo mês de Agosto de 1552⁸⁷, Francisco Pires adverte, mais uma vez, quanto às mentiras proferidas pelos feiticeiros sobre a ligação entre o batismo e a morte dos índios, afirmando que “os feiticeiros assacam-lhes mil raivas e muitas mintiras para os perverter” (p. 395). Mais à frente afirma que o motivo dos feiticeiros divulgarem o perigo que vinha com os padres era apenas para contrariar a vontade do Senhor em trazer e fazer novos cristãos. Contudo, aqueles que se fizeram cristãos e “não permanecerão, quase nenhum ficou que não morresse, depois de amoestados por véses dos Padres, e quis Nossa Senhor que os filhos destes, que forão bautisados na inocentia, na mesma inocentia falecerão” (idem.). A partir de então, diante da propaganda do feiticeiro, Francisco complementa que muitos outros índios tomaram conhecimento desta grande mortandade e fugiram por persuasão dos feiticeiros que afirmaram que lhes botavam morte e que, por isto, devem temê-los (p. 396).

Se o temor da morte que tanto denunciava os xamãs estava relacionado ao problema das doenças trazidas pelos europeus, sendo em especial o caso dos missionários e suas práticas, o missionário tomou como afronta a ação do feiticeiro que comprometia a conversão e ludibriava os gentios. Mas o que é interessante perceber, é que a narrativa do temor adquiria corpo no sentido de que, além de trazer consigo o perigo da morte, o missionário justificava a mortandade enquanto providencia divina, uma vez que a conduta dos índios em não aceitar a Fé foi a causa de seu perecimento – mesmo daqueles “bautizados na inocentia”.

Sendo assim, o Diabo intermediava a vida dos índios e a dos missionários a partir da desqualificação das missões e não necessariamente como uma entidade presente que, ainda sendo negativa⁸⁸ para os índios, não representava a imagem daquilo que realmente importunava os padres que eram os feiticeiros, os *maus costumes* e a inconstância indígena em apreender os sentidos da Fé. Por mais que as várias fontes cronistas do século XVI, como francesas e ibéricas, católicas e reformadas, reconhecessem negatividade na figura de Anhangá (e de outras) – e sendo assim, buscou-se desenhá-lo em tons diabólicos –, era insuficiente no sentido da Tradução Cultural dos signos representativos do Demônio da cosmologia cristã. Esta

⁸⁷ Enviada aos Irmãos de Coimbra.

⁸⁸ Mas não dicotômica, de um Bem maior contra um Mal maior – como nas religiões semíticas.

negatividade interna dos índios sobre Anhangã, provavelmente não foi apreendida na sua forma original pelos missionários. Mas foi utilizada convenientemente em anos posteriores.

Contudo, o acaso das doenças e a denúncia dos feiticeiros, a aversão de alguns índios quanto à ação missionária e a necessidade de controlar a inconstância indígena por parte dos missionários contribuirá, ao meu ver, para a inauguração de uma determinada prática doutrinária que tinha, no temor, um pertinente pilar para a transmissão da fé.

2.4. INCONSTÂNCIA E INSUBMISSÃO: Deus, o temor e a construção da Ação Divina

O panorama da Missão jesuítica no Brasil carregava consigo uma expectativa de êxito se considerarmos o quão “tábua rasa” era considerada aquela população que ali habitava, mas também era portadora de um profundo descontentamento devido à dificuldade em convertê-los. Havia um repertório de impedimentos que envolviam as guerras entre eles, as guerras entre as coroas e os índios aliados no processo de conquista e também a dubiedade da igreja neste panorama, uma vez que as almas dos gentios estavam à mercê das disputas internas e externas europeias. Somado a isto, a “esterilidade da vinha” – para usar uma expressão do jesuíta português Cristóvão Gouvêa que, em 1582, lamentava a dificuldade enfrentada por aqueles que trabalham num terreno tão perigoso e laborioso que impedia o crescimento da fé –, como dito anteriormente, se dava não só pela inconstância, mas também pelos problemas gerados pelo Encontro.

Da ausência de idolatrias para se combater, da impossibilidade de se transmitir sentido de signos primordiais da cristandade, da maneira pela qual os índios compreendiam o significado da conversão de acordo com seus predicados culturais primordiais e bem como dos conflitos causados pelos feiticeiros e pelas doenças, este repertório de problemas aos poucos implicou no estabelecimento de diferentes maneiras para lidar com esse Outro. A dificuldade em manter a estabilidade da conversão, mesmo através de exercícios miméticos e instrumentos pedagógicos mestiços, transformou a Missão em laboratório de acertos e erros. Esse foi o desafio enfrentado pelos padres dos primeiros anos de doutrinação.

Se, por um lado, o conflito com os feiticeiros e a ausência de divindades foram alguns elementos deste repertório de problemas, a questão do temor provavelmente foi uma chave

importante da transmissão da fé e da aplicabilidade da doutrina. Era importante no sentido de que, possivelmente, a chave do temor fosse uma das maneiras de coibir os *maus costumes* e agir diretamente sobre a inconstância dos nativos.

Essa preocupação foi um dos motivos pelos quais Anchieta, na mesma carta de 1584 destinada ao visitador da Companhia, alertava sobre a natureza dos índios e dos impedimentos da conversão. Ao descrever estes impedimentos que permeavam, de maneira generalizada, a vida dos gentios, que eram possuidores de costumes inveterados, que produziam guerras ancoradas na vingança contra os inimigos, nas festas e bebedeiras desenfreadas, na poligamia e entre outros, era notório que a quase completa ausência de temor e sujeição fosse uma das causas que justificassem a dificuldade em engrandecer a obra de Deus.

Por serem pouco constantes, e sobretudo pela falta do temor e da submissão, há nestes

muito mais *initium sapientia timor domini est*, o qual lhes há de entrar por temor da pena temporal, porque havendo isto tomam o julgo da lei de Deus e preserveram neles ao menos com muito menos pecados que os Portugueses, pois já o tornarem atrás da fé de maravilha se viu neles, porque, como nada adoram, facilmente crêm o que se lhes diz que hão de crêr: mas por outra parte, como não tem muito discurso, facilmente se lhes meterá em cabeça qualquer cousa, ao menos de maus costumes. Ajunta-se a isto que são de natureza tão descansada que, se não forem sempre aguilhoados, pouco bastará para não irem á missa nem buscarem outros remédios para a sua salvação.

Todos estes impedimentos e costumes são mui faceis de se tirar se houver temor e sujeição. (ANCHIETA, 1988, p. 341, destaque no original).

A carta continua esclarecendo que, desde o tempo do Governador Mem de Sá, é necessária a presença constante dos padres nas aldeias, como também representa a necessidade de se investir na construção de espaços de ordem e controle dos missionários sobre os índios para diariamente aplicar a doutrina: os Aldeamentos.

Provavelmente na época de elaboração da carta uma das preocupações de se controlar a vida dos índios e, portanto, de submetê-los à ordem colonial, via na necessidade de aldeamentos a chave para edificar a Fé – e também de separá-los da presença dos libidinosos portugueses que a prejudicavam de diversas maneiras. Mas se, para edificar a doutrina, faltava entre os índios uma subordinação física do controle de suas condutas imorais – e que diariamente deveria se atacar –, é possível que a insubordinação espiritual que constantemente repercutida na natureza do gentio se desse pela falta de temor.

Tecendo considerações sobre a questão do temor e da sujeição, Viveiros de castro afirma que a estrutura religiosa dos tupinambá fazia parte de sua própria organização social. Se, por um lado, a ausência de uma coerção política – um líder a quem obrigatoriamente deve-se seguir⁸⁹ – era característico nestas sociedades indígenas, a ausência de um poder centralizado não apenas dificultava estratégicamente a conversão, mas logicamente era impossível de se conceber devido à ausência de soberania. E isto alimentava a forma pela qual os missionários projetavam a inconstância dos índios: “os tupinambá não adoravam estes objetos e personagens, desconhecendo a capacidade de sentir uma reverência e um temor propriamente religiosos, fundamento de uma crença digna deste nome” (2002, pp. 217-218).

Seguindo nesta perspectiva, muito provavelmente os missionários só conseguiram adquirir algum êxito na Missão através do desmembramento daquelas sociedades, a partir do impacto da guerra de conquista ao longo da costa sul-americana. Mas, mesmo assim, havia um regime de trocas simbólicas entre ambos os segmentos do mundo colonial em formação. Ao tratar da realidade dos cultos indígenas da mesoamérica e a relação de clandestinidade como maneira de garantir a permanência de certas práticas religiosas tradicionais dos mesoamericanos, Serge Gruzinski afirma que “se em alguns as culturas indígenas fazem empréstimos do cristianismo e do ocidente, em outros elas estão sujeitas a evoluções internas” (2003, p. 238).

Se, no caso da América Portuguesa, foi empréstimo ou imposição, considero prudente não pensar se foi apenas “A” ou “B”, mas um conjunto de fatores que se deve levar em consideração, inclusive, as especificidades de cada *situação histórica* no seu âmbito regional e os interesses dos grupos em questão. O que interessa constatar é que a própria maneira pela qual, contemporaneamente, algumas realidades indígenas – principalmente aquelas formadas por índios misturados, como no caso do Nordeste – tratarem Tupã como sinônimo de Deus (ou tradução linguística), tem como alicerce as experiências do passado longínquo de redução, mas também da própria experiência missionária.

No caso dos *Catecismos* do Padre Araújo e dos *Diálogos* de Anchieta são, provavelmente, os principais instrumentos difusores da maneira de entender essa correlação

⁸⁹ Pierre Clastres em “A sociedade contra o Estado” (2003, pp. 45-66) considera que o regime de Chefia entre os índios se dava mais pela relação de respeito, e que por mais que o chefe tivesse lugar privilegiado naquela sociedade – como possuir várias mulheres, por exemplo –, a relação de dependência de um líder advinha pelo poder da argumentação, e não por uma imposição de poder. Só a partir das sucessivas transformações coexistentes com o regime colonial que este papel se transformará (ALMEIDA,2013, p. 173).

linguístico-cultural se considerarmos que o primeiro se tornou manual-padrão para diversas missões ao longo do período colonial (AGNOLIN, 2007, p. 78-107).

Se, no final do século XVI, era possível pensar e agir sobre os problemas e as soluções da conversão, o que se pode conferir é que, naquele momento, havia uma maior estabilidade do controle de poder espiritual e político na Luso-América, sendo as conclusões dos inacianos advindas da própria experiência dos primeiros anos de ação missionária. Se, por um lado, a manutenção de uma ordem eficaz que ajudasse na catequização conflitava com a atuação dos colonos – uma das denúncias que caracterizavam este momento histórico e que explicitamente se encontra não só nesta documentação, mas ao longo de várias outras cartas produzida pelos jesuítas –, por outro lado, era de suma importância conferir estratégias de adaptação da doutrina e de salvação das almas.

Assim sendo, por mais que causasse espanto para Anchieta, que outrora narrara como era perigosa a intervenção das tempestades na América meridional⁹⁰, e de como estas avassalavam o cenário composto por selvas, rios e espaços humanos, mas que não abalavam da mesma maneira o cotidiano indígena, era insuficiente acreditar que o trovão (ou Tupã) realmente harmonizasse com a transmissão da ideia de Deus na sua forma original. A busca de sentido ainda era insuficiente, principalmente naquilo que compete explicar uma entidade que não apenas julgassem aqueles que contrariam seus ensinamentos, que coibisse o modo de vida que não correspondia ao modelo adequado – respectivamente, os *maus costumes* e os *bons costumes*.

Tendo em vista que inúmeros problemas que dificultava a conversão faziam parte do cotidiano das primeiras missões, dentre os quais a ausência de religião e ídolos, o conflito com os pajés e caraíbas, o entendimento por parte dos índios do real sentido dos sacramentos, as guerras, as epidemias e etc., possivelmente essa conclusão apresentada por Anchieta acerca da necessidade de temor e sujeição entre os índios origina-se de situações que considero importante destacar.

O paulatino processo que permitirá entender – ou associar – uma ligação entre a ideia de temor e punição divina atravessará a experiência de vários missionários, da qual destaco a maneira como a qual os padres viam as doenças enquanto demonstração de punição divina – haja visto o exemplo de Francisco Pires em 1552 – e que provavelmente foi a saída para relacionar as mazelas causadas pelas epidemias. Se for levado em consideração que a visão da

⁹⁰ Episódio anteriormente exemplificado na Capitania de São Vicente.

América dos primeiros anos de contatos entre europeus e indígenas estava inclinada a entendê-la como um paraíso terreal, por outro lado, tanto do ponto de vista cultural – os selvagens e seus costumes bárbaros –, como do ponto de vista das mortes em massa, o cenário de caos naquelas sociedades foi o meio no qual os padres compreenderam a miséria dos índios enquanto portadores do pecado original.

Em meio aos problemas desencadeados pelo batismo e pelo conflito com os feiticeiros, Vicente Rodrigues⁹¹ descreve uma situação da qual participou juntamente com o Pe. Azpilcueta Navarro, na capitania da Baia⁹², que retrata justamente a falta de memória dos índios em permanecerem fieis ao modo de vida cristão e a relação do temor, destacando que eles, antes se mostravam cristãos ou predispostos a serem cristianizados, agora voltaram aos seus costumes antigos.

Os dias passados hizimos algunos christianos, de los cuales algunos se tornaron a sus costumes, y querendo el Señor castigarlos, fué a mortandade em ellos tanta, que fué cosa estranna, maiormente por los hijos y hijas más pequenas, los cuales parecen no tener culpa; mas querendo el Señor poblar la gloria y avisar los que quisiesen allás ir, de manera que guarden sus mandamientos, andan tam atemoriçados, que los haz e tornar de sus costumbres. (...) Mucha consolación nos deve dar, pues já nuestro Señor castiga. (1551, p. 303)

Após reafirmar a dificuldade em doutrinar mesmo aqueles que estavam em processo de se tornarem novos cristãos, além de salientar os perigos que os feiticeiros, portadores de “muchas imaginaciones del demônio, entre las cuales decían que nós dávamos la muerte”, o padre conclui relatando da morte de um Principal da aldeia. Este principal, que não abria mão dos seus costumes e que continuava a acreditar nas palavras dos paguoés⁹³, morreu quatro dias depois “de uma muerte terrible de que están [os índios] mui medrosos y mucho nos temen, principalmente a nuestro Pe. Nóbrega” (idem., p. 304).

A situação exposta pelo padre relaciona o problema da morte e da ação divina como causa - não modificar o estilo de vida – e consequência – punição de Deus – de sua própria condição. E isso era motivo de preocupação entre os membros da Ordem se levar em conta da

⁹¹ Vicente Rodrigues nasceu em 1528 em São João da Talha, Portugal, e entrou na Companhia de Jesus em 16 de novembro de 1545. Sendo um dos membros da tripulação de Manuel da Nóbrega, chega ao Brasil em 1549 e investiu no ensino da doutrina dos meninos, constituindo-se como o primeiro Mestre-escola do Brasil. Em 1553 ingressou na Missão de Piratininga, sendo em 1562 já Superior da Capitania de São Paulo. Após seu envolvimento na conquista de Rio de Janeiro, permaneceu por lá até o seu falecimento – 1600.

⁹² Enviada aos Irmãos de Coimbra.

⁹³ Pajés.

necessidade desta em salvar a alma dos gentios mesmo diante das trágicas consequências que só poderiam ser justificadas em razão da sua inconstância.

E mesmo que as intervenções diabólicas fossem parte desta justificativas – como no caso do principal, que permaneceu descrente e avesso aos ensinamentos de Deus –, era inevitável que a única forma de salvar as almas dos Negros da Terra também tivesse como adversário as doenças e a negatividade que ela produzia neste processo. Essa negatividade se apresenta justamente na aversão que os índios tinham aos missionários, como bem fica claro no fim do segundo trecho destacado da carta.

Em outra carta, enviada ao padre Simão Rodrigues, Vicente Rodrigues narra a situação do filho de um índio Principal, que também era cristão, que implorou pelo batismo antes de seguir rumo à guerra. Ao retornar, tomou como prisioneiro um contrário da sua tribo e promoveu um banquete aos parentes de sua mulher como prova de respeito e merecimento do casamento entre os dois, ainda que os padres o tivessem repreendido bastante sobre isto. Pouco tempo depois, o índio caiu em mortal enfermidade. Arrependendo-se do seu pecado,

pidió a los Padres que se queria confessar, el qual se confesso com tanta discrición que el confessor quedó attonito loando al Señor. Y el Padre⁹⁴le dixo que aquella enfermedad fuera castigo del Señor, porque diera el esclavo para le comer los otros; y dió el alma a Dios em la dicha dolêncía y acabó como mui buen christian. (RODRIGUES, 1552, p. 319)

Se o índio realmente pediu pela confissão, ou se foi convencido pelo padre a confessar – tendo em vista que era já costume entre os padres fazerem a confissão antes da morte na esperança de salvar suas almas –, a segunda opção demonstra ser mais plausível que a primeira levando em conta o sentido da confissão momentos antes de morrer para a cosmologia cristã. Mas o que compete entender nesta situação é que a maneira pela qual, mais uma vez, Vicente Rodrigues relaciona e justifica a enfermidade como provação do julgo de Deus sobre a inconstância com a qual os índios levavam as ideias cristãs, como também da incapacidade em mantê-las graças ao seu modo de vida ultrajante.

Dado que foi percebido por Anchieta, a necessidade do temor enquanto dispositivo para a conversão, uma vez que não havia entre os índios essa percepção dentro de sua cosmologia ou que a sua “divindade” não expressava temor necessário para coagir os *maus costumes*, o

⁹⁴ Que era Manuel da Nóbrega, o que provavelmente possa relacionar o temor dos índios da carta anterior ao caso mencionado desta carta sobre a figura do padre.

temor do qual os índios tinham dos missionários justamente decorria – para os missionários – da ação divina – que os índios desconheciam.

Não é insignificante a metáfora da *unidade de um corpo disperso* que registrava a ação dos inacianos. Se, de um lado, a presença e denúncia das intervenções dos caraíbas e pajés era a causa de vários problemas, somado a ausência de religião/idolatria propriamente dita, além da facilidade em esquecer as cousas de Deus, por outro lado, a circularidade de informações entre, pelo menos, os membros da Ordem que atuavam na colônia provavelmente contemplavam a questão sobre a relação entre temor e a ação divina⁹⁵.

Havia, em linhas gerais, uma correlação entre a inconstância dos índios em permanecerem praticantes apenas dos bons costumes e da doutrina, a vontade em emprestar-se dos cristãos somente aquilo que eles quisessem e também buscar auxílio dos missionários quando e naquilo que somente estes pudessem tratar. Em agosto de 1556, Anchieta escreveu uma carta informando sobre a realidade do cotidiano da doutrina – idas à igreja, das confissões, instruções dos meninos – na aldeia de Piratininga. O padre destaca que havia relativa distinção entre os índios e a maneira pela qual se apropriavam da doutrina: enquanto há aqueles que, em ocasião de enfermidades, prometiam traçar sua conduta baseada nos costumes cristãos, mas que, quando restabelecidos de sua vitalidade, persistiam nos *maus costumes*; havia também aqueles que buscavam permanecer nos costumes cristãos, como é o caso da mulher que questiona o porquê de o padre não ajudar certos índios enfermos que viviam contrários aos *bons costumes*.

Certa mulher uma vez se admirou de que nós não aplicassemos os remedios de que usamos, no curativo de um indivíduo, atacado de doença contagiosa, que parecia lepra; e tambem porque não tratavamos de lhe restituir a saúde, nos que ensinávamos que se devem praticar as obras de misericordia. Para com esta mulher que tais cousas pensava e desejava, nós nos desculpavamos, dizendo que isso nos parecia acontecer por culpa dos próprios Índios que, muitas vezes em ocasiões de grandes enfermidades e mordeduras de cobras, prometiam pautar a sua vida pela lei de Deus e pelos costumes cristãos e que, restituídos á sua saúde, persistiam nos maus costumes, o que ela julgava que nos afastava dos curativos desta especie, capacitando-se de que dependia de nós a restituição á saúde, porque conhecemos e pregamos a Deus.(ANCHIETA, 1556, p. 97-98)

⁹⁵ Apesar desta pesquisa contemplar apenas estas cartas, acredito que deve haver mais informações em outros autores que não apenas em Anchieta sobre a circularidade de informações acerca do temor: seja aquele de quem fala os missionários – da falta deste nos índios –, seja aquele que os índios aprenderam a temer.

Anchieta claramente denuncia que a conduta enganosa dos índios não só prejudicava a vida destes – em consequência de sua aleivosia perante aos ensinamentos cristãos –, tal qual o desenrolar de uma vida conduzida por este estilo propiciaria na sua própria desgraça – em razão do descumprimento das Leis de Deus. Mas não apenas isto: se dentro da sociedade indígena certas práticas medicinais eram de competência dos pajés e caraíbas – que dispunham do conhecimento de práticas de cura física e espiritual⁹⁶ –, graças à paulatina substituição destes pelos missionários – que, dentre outras razões, eram perseguidos pelos mesmos –, a incapacidade de certos missionários em lidar com o problema das pestes, e de como estas só se justificavam enquanto cólera divina, provavelmente foi a maneira pela qual Anchieta justificaria a sua conduta perante aqueles que desconsiderassem (ou mesmo injuriasse) o conhecimento de Deus.

Todo o desenrolar desta questão se apresenta em outras situações enfrentadas por Anchieta ao longo de sua Missão em Piratininga e em outras partes da Capitania. De acordo com a documentação selecionada, é numa carta enviada ao Padre Geral Diogo Lainez, de 1561, em que essa correlação temor/sujeição deixa-se transparece no problema da conversão.

Na carta é apresentado um laudo dos assédios dos índios sobre povoações portuguesas e de como estes não temiam invadir e tomar por morte os escravos que lá viviam com seus senhores, o que indica que um dos problemas da Missão em Piratininga era devido às fronteiras com numerosos e diferentes grupos indígenas, “os quais arruínam pelo pouco temor que têm dos Cristãos”. Por conseguinte, foi-se necessário levantar guerra contra estes índios para que se pudesse

“viver com alguma paz e sossego, e juntamente começassem a abrir algum caminho para se poder prègar o Evangelho, assim aos inimigos, como a êstes Indios, sôbre os quais já temos sabido, que por temor se hão de converter mais que por amor, e para isso se preparassem todo confessando e comungando, mais zelosos da honra de Deus e dilatação da fé”. (ANCHIETA, 1988, p. 181).

A questão do temor pode pender mais para uma interpretação do controle da vida dos índios do ponto de vista político e institucional, na qual o temor aos Cristãos deveria ser preservado. A chave temor/sujeição em Anchieta não deve ser entendida apenas do ponto de

⁹⁶ Como todas as debilidades que surgia entre os índios eram tratadas pelos ‘feiticeiros’. Segundo Alfred Metraux ao se basear em fontes como Claude d’Abbeville, Thevet, Léry, Nóbrega etc, as mazelas indígenas – espirituais ou não – eram tratadas por estes líderes espirituais, sendo seus “sopros” uma das maneiras de curá-los além das “câmaras de sangue” (1979, pp. 80-83).

vista da tradução cultural, da linguagem cosmológica, mas também, da organização espacial: os aldeamentos.

Posteriormente, a prática de criação dos aldeamentos se mostrou não apenas eficaz na redução dos índios – do ponto de vista do controle de seus corpos e da possibilidade de coibilos quanto aos *maus costumes* –, como também um espaço de controle destes no que concerne a experimentar formas de conversão. Por outro lado, não foi apenas um espaço de mão única: considerando que o perigo constante das guerras europeias e nativas, também foi um espaço de negociação política por parte dos índios, um “refúgio no qual os índios ingressavam com expectativas próprias” (ALMEIDA, 2013, p. 115). A negociação política, portanto, permitiu a negociação da fé.

Atento para um espaço negociado no sentido de que, no momento em que se examinava a Missão no Brasil, foi através da experiência construída nas aldeias que se pode conhecer não só a própria conversão, mas também conhecer perfeitamente a língua do outro para aperfeiçoá-la – o estudo da gramática indígena (ANCHIETA, 1561, p. 185; [1562], p. 188). Negociado inclusive na maneira de entender o Outro e, inclusive, de se compreender perante o Outro.

O alerta sobre o problema da falta de relação entre temor à Deus e as doenças, pode ser percebido similarmente no episódio protagonizado por Anchieta e Nóbrega na Missão de Ipêroig⁹⁷, redigida em 1565. Na tentativa de converter Pindobuçú, uma importante liderança tupinambá que acabara de chegar em Ipêroig, Anchieta e Nóbrega procuraram demonstrar que a única maneira de não ofender a Deus seria disciplinar-se nos *bons costumes*. Questionado por aquele principal, que interrogava “E que lhes há de fazer [este Deus]? Por que tendes medo dele?”, os dois padres desenharam traços gerais sobre o “inferno e glória, etc., do que ele ficou maravilhado” (1988, p.214).

Diante dos esclarecimentos sobre a preservação dos *bons costumes*, Pindobuçu “começou a por as casas (...) [que] não fizessem cousa por onde lhes viesse algum mal (p. 215)”, afirmando: “Se nós outros temos medo de nossos feiticeiros, quanto mais o devemos de ter dos padres, que devem ser santos verdadeiros, e teriam poder para nos fazer vir camaras de sangue, tosse, dôr de cabeça (idem.)”

Se sob esta perspectiva, a dúvida do chefe relativo ao porquê de temer uma entidade tão estranha à sua cosmologia motivou-o a ‘reconhecer alguns traços desta’ – que foi, por

⁹⁷ Episódio em que os dois padres objetivavam o armistício entre os portugueses e os índios tamoio, antigos aliados dos franceses na guerra de conquista do Rio de Janeiro.

conseguinte, reconhecido por Anchieta e Nóbrega –, Pindobuçu provavelmente reconheceu o lugar de xamãs ocupado pelos padres enquanto reflexo do seu entendimento deste lugar: uma vez intermediários entre a dimensão espiritual e “terrena”, os “santos verdadeiros” traziam consigo poderes que causavam enfermidades das mais variadas.

Não se sabe se, ao certo, as explicações de Anchieta e Nóbrega buscavam no uso das doenças tratar de explicar o porquê de temer a Deus – previamente desafiado pelo Chefe – para poder apresentar o problema das doenças enquanto punição divina e, portanto, revelar a origem das mesmas e o porquê se deve temer a Deus. Ou se o índio, coagido pela opinião dos feiticeiros sobre o perigo dos padres, se viu temente do poder dos mesmos sobre aqueles que não abdicassem dos *maus costumes* – ou seja, a enfermidade como punição –, são algumas especulações sobre a busca dos missionários em transmitir o sentido do temor enquanto estratégia de conversão e a maneira segundo os índios poderiam perceber este ponto.

À vista destes exemplos, é possível perceber que o conjunto de problemas e de soluções relacionados ao temor estivessem dentro da pauta de se pensar estratégias de sujeição do comportamento dos índios. Um não poderia estar desassociado do outro: sem sujeição, não se pode construir temor entre os índios. E sem a real transmissão do temor – e, de certa maneira, Deus –, se torna muito difícil construir sujeição sobre os *maus costumes*. E se não combatessem os *maus costumes*, além de obstaculizar a colonização física e espiritual – entendendo que, no contexto da Era Moderna, uma coisa é indissociável da outra – e de implementar a salvação das almas dos índios – além das suas próprias –, a danação dos corpos e das almas dos índios seria inevitável.

Contudo, o recorte documental pode ter sido um dos limites desta análise ao tentar apresentar uma linearidade mais aprofundada sobre essa questão, de como a narrativa do temor surge nos primeiros anos de Missão e entra de encontro com as cartas de Anchieta, que é o principal divulgador da relação entre temor e ação divina. Isto é, de investigar paralelamente as cartas, seus autores e principalmente o espaço de construção das mesmas para verificar – ou mesmo balancear – em qual realidade regional e étnica da América Portuguesa é maior ou menor a presença desta narrativa.

O caso do temor e sujeição em torno das considerações missionais desenvolvidas por Anchieta muito provavelmente refletiu sobre sua obra e seus manuais de fins dos anos de 1500. As exigências morais que os missionários requisitavam dos índios, bem como as demandas cosmológicas que visavam identificar uma divindade na cultura indígena para traduzir o sentido

de Deus – muitas vezes eram presente para os padres na qualidade de cronômetro punitivo sobre os índios devido a generalizada permanência dos *maus costumes* e a incapacidade em converter-se – simbolizava a situação caótica da salvação das almas nativas. Para tanto – mas ainda assim naquele momento insuficiente –, a adaptação da doutrina contava com a menor das saídas que era o caso dos aldeamentos.

Acentuo para a menor das saídas considerando que, se por um ponto de vista a criação de aldeamentos tendia por claros objetivos econômicos – como a obtenção de mão-de-obra indígena, por exemplo –, por outro ponto, havia o direcionamento da doutrina e salvação dos índios. Sendo que, apesar da preparação da vida produtiva e do sonho de uma efetiva conversão das almas dos índios, “os aldeamentos de São Paulo conseguiram criar comunidades marginais de índios desolados, debilitados pelas doenças importadas e incapazes de providenciar sua própria sobrevivência, [situação ideal para os colonos resolver] tomar a questão do trabalho indígena nas suas próprias mãos” (MONTEIRO, 2009, p. 51).

Além disto, por mais que não tenham sido simétricos os acordos promovidos entre índios e padres na gestação e no gerenciamento dos aldeamentos, o regime de trocas simbólicas culturais advinha dos interesses específicos do seu espectro social. Sendo assim, as trocas simbólicas, as mestiçagens culturais, e os interesses específicos de cada seguimento do Encontro, ainda era perceptível em fins do século XVI.

CAPÍTULO 3 – O LABORATÓRIO DA FÉ: construção e intersecção religiosa no *Diálogo da Fé*

Foi dito anteriormente que nos anos de 1580 a Companhia de Jesus se viu na necessidade de implementar um balanço geral sobre a Missão na Província do Brasil que completara trinta anos de existência. Na qualidade de um *corpo disperso*, mas que respondia à uma centralidade, a chegada do visitador Cristóvão Gouvêa, juntamente com o Geral da Ordem, Claudio Aquaviva, e seu secretário, Fernão Cardim, objetivava adaptar as diretrizes centrais às contingências locais da Missão. A organização das “práticas intelectuais, espirituais e administrativas das diferentes províncias, ou seja, a da ação missionária na periferia [do mundo cristão], em busca da afirmação de uma identidade jesuítica” (CASTELNAU L’ESTOILE, 2006, p. 20) era importante considerando a peculiaridade da missão na América lusitana, marcada por *limes* dos mais diversos.

Alguns exemplos das dificuldades eram a dimensão dos sertões e de sua realidade humana nativa, que molestava a presença europeia do ponto de vista econômico e político – a Coroa e seus entrepostos coloniais –, como da ordem espiritual – uma vez que não havia, mesmo após três décadas, estabilidade no controle das almas e dos corpos dos índios, ou mesmo um método eficaz com que se pudesse trabalhar a Conversão. Neste sentido, a referida visita reconhecia que o problema da salvação dos índios se dava por vários fatores, dentre os quais considero importante destacar tanto os que foram acima citados, como também a própria natureza gentílica em lidar com as ideias cristãs, e que era caracterizada pelos missionários como sendo uma vinha “tão estéril, laboriosa e perigosa” (CASTELNAU L’ESTOILE, 2006, p. 17).

Conforme o balanço promovido pela Visitação, a Missão passou por modificações que atendiam, de certa maneira, a praticidade na catequese, na efetivação da conversão e, juntamente a estes dois, na administração das almas. Para atender a tais demandas, diferentemente dos primeiros anos de missão que prezava pela ameaçadora peregrinação nos sertões adentro, o método de implementação de aldeamentos foi a saída para atender a estas questões.

Dado que a experiência dos aldeamentos não apenas respondia aos interesses da Companhia se considerarmos a sua eficácia nos primeiros da colonização luso-americana, de

certa maneira, também surtia efeito positivo do ponto de vista administrativo do projeto colonial, pois a definição de uma zona de fronteira entre o mundo colonial e os sertões e suas ameaças, se mostrou lucrativo no sentido de protegê-lo dos assédios e das guerras indígenas. Os lugares de criação dos aldeamentos geralmente eram os espaços de fronteira, os *limes* do mundo Colonial:

O limite era a linha que separava territórios sob distinta soberania e a fronteira era um espaço marginal aos centros de poder econômico, social e político, que podia estar ou não em contato com os domínios de outra potência, de modo que uma fronteira poderia ser um limite ou uma zona. (...) [No caso do mundo americano,] não podemos perder de vista que a fronteira como linha divisória é o próprio das idéias ocidentais e noção desconhecida pelas sociedades nômades ou seminômades que entraram na cena do Ocidente a partir da expansão dos Estados ibéricos, Portugal e Espanha (PORTO, 2009, p. 25).

Ao longo do processo de colonização dos séculos XVI e XVII, o projeto de aldeamento, além de representar um lugar de redução de grupos étnicos específicos, foi também o entreposto de vários outros que fugiam dos colonos ou de outros grupos indígenas – geralmente graças às suas guerras internas. Mas interessa perceber é que este projeto dialogava com as regulamentações particulares da missão provincial em concordância com as contingências externas – as *Constituições* –, se tornando parte do regimento interno provincial da Companhia a partir de 1586. (CASTELNAU L'ESTOILE, 2006, p. 96).

Se, por um lado, a experiência dos primeiros anos de missão permitiu a criação – e o entendimento da importância – do aldeamento enquanto um espaço de redução – e de seu êxito, se em comparação ao regime de intinerância missionária –, por outro lado, a experiência de contato com os povos indígenas viabilizou a criação de instrumentos e manuais da fé. Destes mecanismos, sobressai-se o *Ratio Studiorum*, que representava um documento síntese da atuação global dos jesuítas – Missões na Ásia, África, Europa e nas Américas – e que precisamente regulamentava as metodologias, os recursos, a “disciplina e avaliação do processo educacional propugnado pela Companhia”. Primando pelo conhecimento e constância da Fé, o “*Ratio Studiorum* reafirmava a concepção de que a sociedade estava desencaminhada devido às heresias e aos maus costumes, cumpria, então, combate-los pelo conhecimento e pelas pregações e propugnar a reforma dos costumes, pois, por eles, se manifestava a Fé.” (COSTA, 2007, p. 26-27).

Em concordância com a experiência das primeiras missões, há também toda uma arquitetura pedagógica construída no seio da colonização que refletia os acertos possíveis da e na Missão: as *Doutrinas* (ou catecismos) e o teatro.

No caso do segundo, as vicissitudes das missões evidenciaram que, a partir do recurso cênico, se poderia obter algum proveito da atenção dos índios tendo em vista que a oratória e o convencimento, o *bem falar*, tinha notável valor naquelas sociedades. Este bem falar não era o discurso legitimador do “eu sou chefe e todos ouvem”, ou mesmo aquele em que o Poder, é que legitima o lugar de fala, pelo contrário: “sua palavra não pode ser a palavra de poder, de autoridade, de comando (...) o *chefe que quer bancar o chefe* é abandonado: a sociedade primitiva é o lugar da recusa de um poder separado [, do mando e todos ouvem/obedecem], porque ela própria, e não o chefe, é o lugar real de poder” (CLASTRES, 2003, p. 172, destaque no original).

Utilizando-se de elementos nativos e mesmo de traços da sua cosmologia para traduzir as ideias cristãs e, por fim, atacar os *maus costumes*, a arte cênica alcançava relativo êxito na propagação da Fé – ou pelo menos era importante chamariz para atrair os nativos a fim de conhecer a Palavra. Dos jesuítas que se propuseram a elaborar este importante instrumento pedagógico da vulgarização da fé, sem sombra de dúvidas o destaque maior foi a experiência exercida por José de Anchieta⁹⁸ ao longo da segunda metade dos quinhentos.

A outra particularidade advinda da experiência destes primeiros jesuítas que resultou na edificação de manuais da Fé foram as *Doutrinas* e *Catecismos*. Das Doutrinas pode-se citar a *Doutrina Cristã*, do Pe. Marcos Jorge, além das obras dos Pe. Luís Grã e José de Anchieta (AGNOLIN, 2007, p. 45). Dos catecismos temos o *Catecismo na Língua Brasílica* do jesuíta Pe. Antônio Araújo, sendo o primeiro texto publicado pela Companhia (1618) que serviu de importante manual para catequizar e missionar sobre os índios no século XVII e a principal referência ao longo de todo o período colonial brasileiro. Em 1686, por exemplo, houve uma segunda edição e atualização da obra, organizada pelo Pe. Bartolomeu Leão ao passo que novas circunstâncias históricas surgiram no fim do século XVII⁹⁹(AGNOLIN, 2007, p. 63).

⁹⁸Podemos citar o *Auto da Vila de Vitória*, *Auto de Guaraparim*, *Auto de São Lourenço*, *Auto da Pregação Universal*, *Auto de Santa Úrsula* e *Auto da Visitação de Santa Isabel*. As referências sobre os autos se encontram no site <http://www.literaturabrasileira.ufsc.br/autores/?id=7244> e em NAVARRO, E. A. **Teatro/ José de Anchieta;** seleção, introdução, notas e tradução do tupi. 2º Ed. São paulo: Martins Fontes, 2006.

⁹⁹ Tanto Antônio Araújo, quanto Bartolomeu Leão, implementaram reformas ortográficas e multiplicaram acentos para a reta pronúncia para poder melhor adequar-se à realidade da época.

Sobre a obra e o significado que esta teve no seio das missões após os o século XVI, Adone Agnolin afirma que parte do *Catecismos* do Pe. Araújo teve inspiração na obra de Anchieta¹⁰⁰, que deveria ter sido publicada no ano de 1595¹⁰¹, o que reflete, para além da reedição de fins do XVII, que esta era uma obra coletiva. Mas, antes do *Catecismos*, o próprio *Diálogo da Fé* apresenta pistas sobre a sua autoria no que diz respeito a ser também uma obra coletiva.

O Pe. Quirício Caxa, a mando do Provincial Pero Rodrigues, foi encarregado de recolher depoimentos de diversos padres jesuítas que mais trataram da vida e conviveram com o recém falecido Anchieta, em 1597. Em 1598 ele havia composto a *Breve Relação da Vida e Morte do Pe. José de Anchieta*¹⁰². Tecendo considerações sobre a formação da obra e dos testemunhos contemporâneos de Anchieta, Quirício Caixa¹⁰³ afirma:

Foi coisa maravilhosa o fruto grande que com esta sua língua fez em proveito das almas, porque além do exemplo que deu aos mais e fervor que causou neles para aprenderem com diligência, além de muita doutrina e práticas espirituais (...) ajudou a compor a *Doutrina*, ou foi o principal autor do *Diálogo das Coisas da Fé, Confessionário, Instrução para os que hão de ser batizados, e para ajudar os que estão para morrer*, de que Nossos, que não são tão boas línguas, em extremo se têm ajudado e ajudam (CARDOSO, 1988, p. 24, grifo no original).

O destaque (sublinhado pelo Pe. Armando Cardoso) denuncia que esta obra provavelmente pode ter sido escrita por várias mãos, e não apenas as de Anchieta¹⁰⁴.

De acordo com a breve análise de Armando Cardoso sobre o tema, a criação do *Diálogo da Fé* remonta aos primórdios da colonização, quando a necessidade de se criar métodos de cristianização dos índios já fazia parte do repertório de preocupações de inacianos como Luis Grã e Azpilcueta Navarro. Preocupações que, em sua forma, se relacionavam com a falta de domínio sobre a língua dos índios e, possivelmente, pela incapacidade de compreender e de controlar a instabilidade com a qual estes aprendiam – e consideravam na sua forma original –

¹⁰⁰ Não apenas estes, mas também o *Catecismo de la lengua Guarani, Arte de la lengua Guarani, Tesoro de la Lengua Guarani*, do Pe. Antônio Ruiz de Montoya, 1640; *Catecismo kiriri*, em 1698, e *Arte da Grammatica da Lingua Brasilica da Naçam Kiriri* (1699), de Luiz Vincencio Mamiani.

¹⁰¹ Segundo Armando Cardoso, por falta de recursos só foi possível publicar a *Arte da Gramática* de Anchieta. (1988, p. 27)

¹⁰² CAXA, Quirício. SJ. **Breve Relação da Vida e Morte do Pe. José de Anchieta**, 5º provincial que foi do Brasil (1598). In: LEITE, Serafim Soares. Páginas de História do Brasil. São Paulo, 1937, pp. 152-182.

¹⁰³ Jesuita chegado no Brasil em 1563 “depois de ensinar letras em que era Mestre, foi professor de teologia e orientador do próprio Anchieta, quando este se preparava para o sacerdócio na Bahia (1565-1566)”(CARDOSO, 1988, p. 23), além de viver com ele quando o mesmo se tornou Provincial entre 1577 e 1588.

¹⁰⁴ Esta foi a consideração do organizador da presente edição de *Diálogos da Fé*, presente na bibliografia.

às ideias cristãs. Estes diálogos “primeiro se usaram em Piratininga, e foram depois levados para São Vicente, e mais tarde para a Bahia” (CARDOSO, 1988, p. 25).

Contudo, é importante destacar que, tanto na visão do Pe. Armando Cardoso, quanto no esforço do Pe. Quirício Caixa, pode haver todo um direcionamento hagiográfico sobre a trajetória de vida do Pe. Anchieta, principalmente sobre a questão dos seus feitos e de seu destaque nos primeiros anos de atuação no Brasil. Os estudos sobre a língua dos índios perduraram por vários anos – como foi no caso das cartas de Piratininga (ANCHIETA, 1561, p. 185; [1562], p. 188) – à duras penas, e mesmo com o avançar do aperfeiçoamento destas, acredito que o que Pe. Quirício narrou sobre a vida e trajetória do Pe. Anchieta objetivava enaltecer a imagem de um dos missionários mais importantes da Companhia.

De todo modo, é fundamental considerar que a circularidade de informações que garantiram a criação deste importante manual da Fé foi substancial. Se considerarmos e ampliarmos a produção de manuais da Fé e sua concomitância com a circulação de ideias compartilhadas pelos jesuíticas sobre a língua do gentio, sua cosmologia e as estratégias de convertê-los, é prudente declarar que seria inevitável a criação destes manuais-base para a conversão em toda a Província do Brasil. Inevitável não apenas por questões de necessidade da existência destes manuais, mas sim considerando que a sua eficácia advinha dos erros e acertos dos primeiros anos de Missão.

Sendo assim, o objetivo deste capítulo será o de apontar como as ideias que circularam entre os missionários da segunda metade de 1500, incluindo as cartas de Anchieta que foram destacadas, de certa maneira coadunam com a proposta e com a própria estrutura do *Diálogo da Fé*. Da mesma maneira como foi trabalhado nos capítulos anteriores, este também apresentará considerações sobre possíveis maneiras dos índios produzirem a hibridização de sua cultura com a da dos missionários.

Quanto à documentação analisada, a que me propus trabalhar foi organizada em três tomos pelo Pe. Armando Araújo, que apresentou breves considerações sobre sua origem, organização e circulação na produção historiográfica do historiador Serafim Leite. Sobre a origem das doutrinas manuscritas de Anchieta, o organizador declara que “conservam-se nos arquivos romanos da Companhia de Jesus três cadernos sobre a doutrina cristã, atribuídos ao Bem-aventurado José de Anchieta” (CARDOSO, 1988, p.19).

Da organização desta documentação, o primeiro tomo é composto por um texto em tupi com tradução literal portuguesa ao lado, acompanhando todo o corpus documental. A origem

da documentação foi o Arquivo da Postulação Geral da Companhia de Jesus (APGSI n. 32 ms, 1731: 53 pp.), o qual, segundo o organizador, não foi citado pelo historiador Serafim Leite. Sobre os outros dois tomos ele complementa:

O Segundo é um autógrafo Anchieta de 13 folhas, com o nome de *Doutrina do V. Padre José de Anchieta / Escrita de sua mesma / Letra*. O título lhe foi dado pelo Pe. João Antonio Andreoni, que colocou o pequeno caderno no princípio de uma seleção de poesias de Anchieta, feita pelo próprio Andreoni, caligrafada por copista e chamada *El Canarino del Cielo*¹⁰⁵. (...)

O terceiro foi transmitido em duas cópias: a mais antiga e mais estragada é a do Arquivo Romano (ARSI Opp. NN. 22), à qual o Pe. Serafim Leite inexatamente chamou de *Devocionário Brasílico* por conter orações, [que, posteriormente corrigido, e atribuído à Anchieta, foi intitulado] *Diálogo da Doutrina Cristã* (...). [A outra cópia melhor conservada] encontra-se no Arquivo da Postulação Geral (AGPSI n. 29, ms. 1730: 54 pp.). (...) Apresenta três páginas com introdução da mão do Pe. D. João da Cunha, que foi tradutor oficial de tupi no processo dos exames canônicos dos escritos, e explica como se serviu destes documentos. (Idem, grifos no original).

Da documentação localizada só foi possível¹⁰⁶ analisar o primeiro tomo. Nele, o Pe. Araújo adverte para a estrutura da presente edição no sentido de informar ao leitor certas modificações da obra e mesmo de sua organização. Apesar da atenção dada pela tradução, certas passagens/palavras, ou por dificuldade de tradução ou por mal entendimento, foram deixadas em branco e restituídas pelo *Catecismos Brasílicos*, ocasionalmente destacados em colchetes.

Por fim, ele coloca que certos pormenores “se encontram nas anotações do texto. Em suma, as maiores diferenças não são essas, mas sim os acréscimos de Araújo, aceitos por Leão nos diálogos e supressos nas instruções [, sendo o texto de Anchieta] mais primitivo e simples¹⁰⁷,” (CARDOSO, p. 48).

3.1. DO NOME CRISTÃO, DO SINAL DA CRUZ E DA INVOCAÇÃO DOS SANTOS

O documento Fac-similar é dividido em sete momentos, no qual, tanto na sua estrutura reproduzida pelo Pe. Cardoso, quanto na versão original encontrada no arquivo, os diálogos

¹⁰⁵ Localizado no Arquivo Romano da Companhia de Jesus (ARSI Opp. NN. 23)

¹⁰⁶ Por não ter tempo suficiente e não conseguir os outros dois.

¹⁰⁷ Sobre estas questões, verificar o capítulo IV do presente livro.

entre mestre e discípulo são apresentados em duas colunas: a primeira correspondente a língua tupi e a tradução logo ao lado. Na maior parte da versão reproduzida, o Pe. apresenta em notas de rodapé variações linguísticas de cada trecho, baseadas nas comparações com os *Catecismos* de Araújo e Leão.

A estrutura completa do *Diálogo* tem como objetivo apresentar uma estratégia doutrinária que se monta a partir da simulação de uma conversa entre um Mestre e um Discípulo. E isto traz uma questão interessante se considerarmos que, tanto do lado dos índios, como do lado dos missionários, a maneira de apresentar questões – mesmo que induzidas – sobre a conduta das pessoas perante uma verdade religiosa, foi uma estratégia bastante eficaz. Transporta conhecimentos a partir de um toma-lá-dá-cá de informações diretas talvez tenha sido o acerto mais significativo da Missão cristã. Isso não significa dizer que, na sua simplicidade, não exija do catecúmeno certa abstração de entendimento sobre a cosmogonia e cosmologia cristã. Ela acompanha todo o *Diálogo*, mas poupa do missionário repetir informações frente aos questionamentos dos índios¹⁰⁸, visto que sua estrutura de perguntas e respostas de certa maneira mecaniza certos fundamentos da doutrina cristã.

Num primeiro momento o *Diálogo* objetiva ensinar *Do Nome do Cristão*, seguido *Do Sinal-da-Cruz* e *Do Nome de Jesus e Invocação dos Santos*¹⁰⁹, sendo um conjunto de 56 perguntas e respostas que serviam para ensinar certos fundamentos do cristianismo.

No segundo momento temos *Os Sacramentos – Batismo; Confirmação; Da Comunhão; Da Confissão; Extrema-unção; Ordem Sacerdotal; Matrimônio (Casamento)* (195 perguntas e respostas). No terceiro momento temos a narrativa da Paixão de Cristo – *Horto; Anás; Caifá; Pilatos-Herodes; Coluna-Coroa; Cruz* (168 perguntas e respostas). No quarto momento é apresentado os *Mandamentos* – sendo oito – e o *Compêndio dos Mandamentos* – que fala como seguir a Vontade de Deus a partir das orações, sendo também no cumprimento dos Mandamentos (119 perguntas e respostas). Por fim, no quinto é apresentado o *Pai-Nosso* e toda a sua estrutura – que compõe entre *Que Estás no Céu*, as nove *Petiçãoes* e o *Amém* (79 perguntas e respostas).

No caso do primeiro, o mestre alerta para o conceito de Jesus Cristo e da diferenciação entre cristãos e não-cristãos graças ao sacramento do batismo, sendo este primeiro digno de

¹⁰⁸ Diferente dos Autos ou dos Sermões, o *Diálogo* é a ferramenta que podia ser usada no dia-a-dia sem precisar de longos exercícios preparativos para sua execução.

¹⁰⁹ Busquei separar cada momento por perceber que cada um corresponde a um conjunto, uma estrutura, que se perceberá posteriormente.

receber o nome de cristão: aquele que crê em Jesus Cristo, Deus e Homem Verdadeiro, e filho da Virgem Maria Santíssima. Sobre essa categorização entre ser ou não cristão, a princípio pode parecer uma obviedade, mas ao meu ver apresenta uma importante questão: mesmo aqueles que são cristãos do mundo colonial, que compartilhavam dos *maus costumes* nativos, assim eram tratados como cristãos, por mais que fossem maus exemplos – como bem os jesuítas denunciaram o comportamento dos colonos ao longo do século.

Em referência sobre o que é ser-cristão na Doutrina, o texto coloca que é necessário compartilhar de certas condutas específicas:

<i>M</i>	Maránamope?	<i>M</i>	Por que razão?
<i>D</i>	<i>Cristo Jandé Jára rerobia-sáramo sekóreme, sekómombeguáramo sekóreme.</i>	<i>D</i>	Por crerem em Nossa Senhor Jesus Cristo, e confessarem sua lei.
<i>M</i>	Ndiapysýkixópemo serobiasára optápe ñóte serobiámo?	<i>M</i>	<u>Não bastaria... crer somente no coração?</u>
<i>D</i>	<i>Ndiapysýkixómo omanõtiruámo; serobiámo</i>	<i>D</i>	<u>Não bastaria; é necessário também confessá-lo</u> , ainda quando fosse necessário morrer. (CARDOSO, 1988, p. 119, grifo nosso).

Julgando crer que a confissão é de suma importância para o sacramento do batismo, não basta apenas somente *crer no coração* as palavras de Deus, mas também arrepender-se dos *maus costumes*. Por mais que a realidade e seus exemplos sobre ser ou não ser cristão no mundo colonial colocasse em cheque a própria oposição pagão x cristão – gentio x cristão –, a boa conduta era a chave para ser cristão nos manuais da conversão. Digo a importância de se manter uma conduta, pois o comportamento dos colonos (que eram cristãos) muitas vezes não correspondia com aquilo que era pregado pelos missionários¹¹⁰.

Em *Do Sinal-da-Cruz* é apresentado o sinal dos cristãos¹¹¹ – ““Tupã Túba, Tayra, *Spírito Santo*, mosapý abá, ojepé Tupã” ➔ “Em nome do Padre, do Filho, do Espírito Santo”, confessando as três pessoas em um só Deus ”” (Idem. p. 121) –, do lugar onde se simboliza cada sinal – primeiramente na testa para livrar dos maus pensamentos, na boca para livrar das

¹¹⁰ Por exemplo, costumes como a poligamia, que muitas vezes era repreendido pelos jesuítas frente aos índios, mas que era reproduzida pelos colonos.

¹¹¹ Onde, relembrando, não há vocabulário indígena que sirva para traduzir *Espírito Santo*.

más palavras, e no coração para livrar-se das más obras do coração –, da necessidade de benzer-se várias vezes – livrar-se do inimigo (Anhangã) – e da reverência a cruz que é o símbolo maior do cristianismo. Sobre este último ponto, era indispensável refletir acerca da transubstanciação da cruz para não gerar dúvida sobre o que se deve venerar:

<i>M</i>	Ojerokýpe asé Cruz supé?	<i>M</i>	Havemos de fazer reverência à Cruz?
<i>D</i>	Ojerokú.	<i>D</i>	Havemos de fazer reverência.
<i>M</i>	Marã ybyrá superéñépe asé jerokýu?	<i>M</i>	Des sorte que, por ventura havemos de fazer reverência ao pau?
<i>D</i>	Aáni; saangábijára supéé, sesé omaenduáramo.	<i>D</i>	Não; mas havemos de fazer referência, lembrando-nos do que significa. (CARDOSO, 1988, p. 122).

Venera-se o seu significado: o lugar de morte do Nosso Senhor Jesus Cristo. O mesmo se aplica aos Santos que estão no céu, representados por imagens físicas – também de pau – a quem se deve honrar – uma clara reafirmação cosmológica e política da posição do catolicismo num mundo assediado por várias vertentes do cristianismo europeu.

Seguidamente, *Do Nome de Jesus e Invocação dos Santos* tem por finalidade apresentar um leque de personagens do cristianismo a que se deve reverenciar e pedir por ajuda quando for necessário livrar-se do demônio, do pecado e de toda má conduta: deve-se pedir ajuda por Jesus e Deus e seus intermediários: Santa Maria, o Anjo da Guarda e aos Santos. Anchieta descreve:

<i>M</i>	Abápamé asé osenõi oikotebêmo ¹¹² ?	<i>M</i>	Por quem chamamos em nossas necessidades?
<i>D</i>	<i>Jesus</i> osenõi.	<i>D</i>	Chamamos a Jesus.
<i>M</i>	Maránamope?	<i>M</i>	Para quê?
<i>D</i>	“Taxepysyrô marâtekó sui” ojábo.	<i>D</i>	Para que nos livre do mal.

(...)

<i>M</i>	Marã éremebépe asé jerokýu?	<i>M</i>	A que mais havemos de fazer reverência?
<i>D</i>	<i>Santa Maria</i> éreme.	<i>D</i>	Quando nomearmos o nome santíssimo de Maria.
<i>M</i>	Maránamope?	<i>M</i>	Porque razão?

¹¹² Optei substituir o ~ por ^ na letra “e” e “i” pois a formatação (PT-BR) me impediu.

<i>D</i>	<u>Tupã Sýramo</u> sekóremeneñé.	<i>D</i>	<u>Por ser a Mãe de Deus.</u>
<i>M</i>	Abá supépe asé jeruréu oeté maráneýmauáma resé, oángá kekókaturáma resébé?	<i>M</i>	A quem havemos de pedir, pelo bem de nossos corpos, e de nossas almas?
<i>D</i>	Tupã supé.	<i>D</i>	A Deus.
<i>M</i>	Abápe asé resé Tupã mongetasáramo sekóu?	<i>M</i>	Quem são nossos intercessores diante de Deus?
<i>D</i>	<u>Santa Maria Tupásy</u> Karaibebé asé roróána Abé.	<i>D</i>	<u>É Santa Maria Mãe de</u> <u>Deus</u> e o Anjo da Nossa Guarda.
<i>M</i>	Asé raróánamotépe Karaibebé ¹¹³ rekóu?	<i>M</i>	Temos Anjos que nos Guardam?
<i>D</i>	Asé raróánamo.	<i>D</i>	Temos
<i>M</i>	Obaiõpe asé serekou?	<i>M</i>	Cada um de nós tem seu Anjo da Guarda?
<i>D</i>	Ojabiõ.	<i>D</i>	Sim.
<i>M</i>	Mbaeráma resepé Tupã imeéngi asébo?	<i>M</i>	Para que nos deu Deus esses Anjos da Guarda?
<i>D</i>	Asé sumarã suí asé raróanáma resé.	<i>D</i>	Para nos guardarem do nosso inimigo.
<i>M</i>	Mbaémbaé suípe asé rarõu?	<i>M</i>	De que mais nos guardam?
<i>D</i>	Añánga suí, <i>pecado</i> suí, mbaé suí.	<i>D</i>	Do demônio, do pecado e de toda a coisa má. (CARDOSO, 1988, pp. 124-125, grifo meu).

Neste trecho acompanha uma série de questões que merecem destaque e que de certa maneira se encontra em toda a estrutura do *Diálogo da Fé*. Primeiramente é perceptível que, tais quais conceitos mais abstratos e que exigem maior esforço de Tradução Cultural, como o da Santíssima Trindade por exemplo, conceitos como os de *pecado* não podem ser traduzidos por não haver vocabulário de sinônimo sentido na língua Tupi. Sobre isto, é provável que haja uma descrição maior que busque construir o sentido do pecado para a cultura indígena – da qual, possivelmente, é isenta.

São inúmeras as palavras que não possuem vocabulário próprio da língua indígena que servem para traduzir certos conceitos presente na cultura ocidental. Segue alguns exemplos de

¹¹³ É perceptível que a tradução para Anjo advenha das “santidades” indígenas: os *Karaíbas*. Para Adone Agnolin, esse termo provavelmente foi traduzido como “santidade que voa”: *Karaí + bebé* (voar) (2007, p. 91).

palavras e de conceitos que aparecem ao longo de todo o *Diálogo da Fé*: Cristo, Santa Cruz, Missa, Mártires, Páscoa, hóstia, credo, milagre, purgatório, tentação, etc. Já outras palavras ora são usadas, ora não, como é o caso de ‘Santos’ e ‘Reino’.

Ou, como no caso do nome da Mãe de Deus, destacado no trecho anterior do *Diálogo*, há uma leve variação de uso. Evidentemente, quando a tradução pede *Santa Maria* é concebível que não haja palavra para tal por se tratar de uma personagem de nome próprio da mitologia e da história do cristianismo. Contudo, “Mãe de Deus” aparece como ‘Tupāsy’ – quando acompanha Santa Maria – e como ‘Tupā Syramo’. Não se sabe ao certo qual foi o critério de variação entre um e outro termo utilizado por Anchieta, por se tratar de algum acordo gramatical da língua tupi, ou se foi uma questão de tradução/adaptação baseado nos *Catecismos*. Mas é uma questão a se pensar.

O final de *Do Nome de Jesus* é concluído com algumas considerações relativo a importância do jejum e da honra aos santos, bem como da relevância da água do batismo para várias coisas, como inclusive afugentar o Diabo.

- | | |
|---|--|
| <p><i>M</i> Marāngatúpe asé rekóu,
Tupā ókupe oikébo?</p> <p><i>D</i> Ojeypíi ýkaraíba pupé.</p> <p><i>M</i> Mbaéráma resépe?
<i>D</i> Añángá
moñeguasémáuáma resé.</p> <p><i>M</i> Mbaeráma resébépe?
<i>D</i> Asé angaipámíri resé
asébo Tupā ñyrōáuáma
resé.</p> <p><i>M</i> Marāngatúpe asé rekóu
ýpupé ojeypýa?</p> <p><i>D</i> Omoboasýkatú
oangaipába opýápe.</p> <p><i>M</i> <u>Osypýibépasé tybý
ýkaraíba pupé?</u></p> <p><i>D</i> <u>Osypýibé.</u></p> <p><i>M</i> <u>Mbaeráma resépe?</u>
<i>D</i> <u>“Toñeguasém añángá
ixuí!”ojábo.</u></p> | <p><i>M</i> Que havemos de fazer,
quando entramos na
igreja?</p> <p><i>D</i> Havemos de toma áqua
benta.</p> <p><i>M</i> Para que?
<i>D</i> <u>Para afugentar o diabo.</u></p> <p><i>M</i> Para que mais?
<i>D</i> Para que Deus nos
perdoe nossos pecados
veniais.</p> <p><i>M</i> Que havemos de fazer,
quando tomarmos áqua
benta?</p> <p><i>D</i> Havemos de ter
arrependimento, em
nossos corações,
de nossos pecados.</p> <p><i>M</i> <u>Havemos também lançar
água benta nas
sepulturas?</u></p> <p><i>D</i> Sim.</p> <p><i>M</i> <u>Para quê?</u>
<i>D</i> <u>“Para afugentar o diabo...!”</u>
(CARDOSO, 1988, pp. 126).</p> |
|---|--|

Aqui temos alguns pontos que precisam ser explorados para entender o sentido histórico do *Diálogo*. Como foi falado anteriormente, a prática do batismo e da água benta teve um papel bastante controverso na primeira experiência missionária jesuítica, da qual a negativa indígena sobre aceitar a água do batismo ou era pelo temor de adquirir enfermidades trazidas com a prática, ou era pela propaganda dos feiticeiros sobre seu perigo – ou pelas duas coisas.

O mestre alerta que a água faz parte do arrependimento dos pecados e que também serve para afugentar o Diabo, sendo, inclusive, necessário jogar sobre as sepulturas para afugentá-lo. É aí que entra um aspecto importante da estratégia de Tradução cultural missionária sobre as práticas cosmológicas dos índios e que pode apontar caminhos sobre a percepção indígena do uso de sua entidade.

Dentro da cultura tupinambá, os mortos possuem importante papel qual os vivos não devem negligenciar¹¹⁴. Segundo Florestan Fernandes, o conjunto de obrigações que os vivos tinham sobre os mortos se baseava na maneira de como eles encaravam a vida e a morte dentro daquela sociedade, onde o homem se distinguia em duas substâncias essenciais: uma eterna e outra transitória. Neste sentido, a transição para a substância eterna (a morte) não estava implicada a ideia de desmaterialização absoluta, “tampouco suprimia todas as ligações entre a ‘alma’ e os restos mortais” (FERNANDES, 1989, pp. 162-163), mas contraía uma série de compromissos que os vivos tinham para com os mortos devido não só a condição de parentesco, mas também da relação com a memória e a vingança¹¹⁵.

Relatando passagens sobre o cuidado dos índios com os mortos, narrados por Yves d’Evreux, Fernandes destaca algumas das práticas *post-mortem*. Enlaçar o índio depois de morto tinha particular importância, pois temia-se que o defunto retornasse ao mundo (idem. p. 162). “Se, por acaso, o defunto fosse amarrado fortemente, teria dificuldades em iniciar a

¹¹⁴ Não me compete neste momento traçar uma teorização profunda sobre o lugar dos mortos dentro da cosmologia tupinambá por não possuir maturidade etnológica sobre o assunto. No decorrer da pesquisa percebi que o debate é complexo o suficiente para, inclusive, poder traçar toda uma produção sobre o tema, um sistema de ideias cosmológicas, visto que são questões da antropologia que, ao meu ver, estão em aberto e varia de método de análise etnográfica. Buscarei apenas apresentar algumas considerações sobre o tema para poder julgar o lugar da morte no trecho destacado.

¹¹⁵ Há uma contraposição de Eduardo Viveiros de Castro sobre o lugar central dos mortos na sociedade tupinambá desenvolvido por de Florestan Fernandes, da qual ele afirma que Florestan “identificou o papel central dos mortos (eu preferia dizer da morte) na cosmologia tupinambá, (...) mas não se tratava, nem de culto, nem de antepassados ‘agnáticos’, mas de uma presença global da guerra de vingança (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 86).

jornada [de volta]. Evreux relata que uma mulher jogava milho sobre a sepultura do marido, por causa disso. Queria impedir que lhe acontecesse algo de mau” (idem. p. 163).

Alfred Metraux também cita algumas fontes do período colonial sobre a importância da preservação das sepulturas e dos mortos. O processo de amortalhamento descrito por Thevet tem relativa semelhança com a de Evreux no que tange o temor dos índios quanto a volta dos cadáveres ao mundo dos vivos.

Quando morre o marido, ou a esposa, ou outro qualquer parente – pais, mães, tios ou irmãos –, os selvagens curvam-no, dentro da própria rede onde falece, dando-lhe a forma de um bloco ou saco (...) depois de assim envolvido, ligado e cingido com cordas de algodão, metem-no em um grande vaso de barro, cobrindo-o com a gamela onde o defunto costumava lavar-se, receando, segundo dizem, que o morto ressuscite(...) temor, aliás, muito grande, pois creem que isso já aconteceu a seus avós, motivo pelo qual convieram em tomar tal precaução. Isto feito, deitam o cadáver em determinada cova, redonda como um poço, pouco mais ou menos da altura de um homem, pondo-lhe junto fogo e farinha, pois temem a aproximação dos espíritos malignos. Julgam, também, que, se alguma tiver fome, não lhe deve faltar comida. (METRAUX, 1979, p. 107, grifo meu)

Fernandes descreve que o zelo sobre os mortos, como enterrar consigo seus antigos objetos e armas, bem como os alimentos oferecidos nas suas sepulturas, garantiam a segurança destes de espíritos nefastos que poderiam importuná-los ou até mesmo devora-los – uma espécie de espírito jaguar¹¹⁶ (idem., p. 163). Metraux também relata da presença de espíritos que poderiam violar as sepulturas. E que por isto era necessário depositar regularmente alimentos e bebidas nas sepulturas até que o “corpo ficasse completamente corrompido. Os tupinambá explicavam esse costume dizendo que, “se Anhan não encontrasse outras carnes perto da sepultura, desenterraria o morto para o fim de devorá-lo”” (METRAUX, 1979, p. 109).

Os dois casos são bastante semelhantes se considerarmos que a prática servia para preservação da sepultura para proteger o morto, seja de uma possível volta ao mundo, seja por moléstia de algum espírito errante. Contudo, Metraux apresenta que o espírito que molestava os mortos se tratava de Anhangã, o que para Florestan Fernandes era um tipo espírito-jaguar. Se tratando de Anhangã nas reflexões de d’Abbeville da qual diretamente Fernandes descreve, Anhangã ou Jurupari “atormentavam os que não viviam de acordo com os bons costumes

¹¹⁶ Nota de Florestan citando d’Abbeville..

[indígenas], não tivessem mostrado valor nas guerras ou aprisionado numerosos inimigos, sacrificando-os ritualmente” (FERNANDES, 1989, p. 164).

As conclusões dos dois antropólogos sobre o lugar de Anhangã divergem em alguns pontos: o relato narrado por Metraux relaciona diretamente o perigo do espírito da floresta com os túmulos, enquanto Fernandes apresenta-o como entidade pós-morte que atormentavam os mortos que não procedessem em vida certos costumes tradicionais. Mas ambos se dirigem a um ponto comum para o que diz respeito a negatividade de Anhangã sobre a morte.

Se Anchieta considerou introduzir dentro do *Diálogo* uma passagem que reafirmasse a proteção das sepulturas através do uso da água benta para findar uma proteção contra o Diabo, é muito provável que ele percebesse a importância que os mortos tinham naquela sociedade. Mas mais que isso: além de servir de estratégia de ‘purificação’ do uso da agua benta entre os índios – que possuíam uma opinião negativa sobre o uso da água –, garantir a proteção da sepultura de Anhangã/Demônios foi uma estratégia da Missão que provavelmente confluui as duas entidades para um único propósito: trazer a ideia negativa do Diabo¹¹⁷ para aquela sociedade.

Uma vez que o apelo jesuítico em aproximar, a partir da língua e da cultura, os seus interesses de cristianizar os índios se mostrou uma tarefa árdua, a sutileza em convergir e hibridizar as duas cosmologias sendo a maneira de melhor transmitir as ideias cristãs. Anhangã não tem, na sua estrutura cosmológica, nada que se possa traduzir em completude a ideia do Diabo. Entretanto, foi-se necessário recriar toda uma *lógica mestiça* baseada na própria experiência da Missão para dar sentido a Anhangã, que não era o mesmo do Diabo. A experiência narrada por Serge Gruzinski relativa a cristianização do imaginário iconográfico da América central é reveladora para esta questão: “Era preciso não somente que os índios pudessem decifrar as imagens, mas que elas se tornassem, para eles, portadoras de uma parcela de divindade” (GRUZINSKI, 2003, P. 277)

Tendo em vista que o esforço missionário em recriar referenciais para a Anhangã também incorporar traços da Fé cristã, nos manuais da fé fez dele o Diabo e algo a mais para poder transmitir este sentido. Sendo assim, neste caso a intersecção religiosa entre o mundo europeu e o mundo ameríndio foi menos uma conveniência natural de sentidos, mas sim uma construção que buscasse conveniência de sentido.

¹¹⁷ E tudo o que ele representa – como agente dos *maus costumes*, por exemplo.

3.2.DOS SACRAMENTOS E DA PAIXÃO

No segundo momento é apresentado os Sacramentos, sendo o texto composto por sete e uma reafirmação sobre o último que é o matrimônio. Logo de início, Anchieta buscou a partir da figura do mestre, esclarecer se havia algum tipo de medicina ou cura para as enfermidades da alma, o que ele complementa, a partir do discípulo, que sim e que estes se chamam *Sacramentos*. Ele esclarece também que Jesus os fez e que assim os fez visando, a partir do seu sacrifício na cruz, salvar as almas de todos, que podem cair em desgraça caso caia em pecado.

No trecho em que descreve os perigos do pecado, o Mestre pergunta de que sorte o pecado mata a alma, sendo logo respondido pelo Discípulo “Porque... a leva para sempre para o fogo do inferno, que a morte eterna → Asé ánga rupiáramo sekóreme, aujerámañé añanga atápe asé ánga reõ járamo sekóreme” (CARDOSO, 1988, p. 128). A tradução implementada dentro do texto de certa maneira não corresponde com a tradução direta da língua nativa em alguns pontos que merece destaque. Por não haver uma palavra nativa que signifique diretamente “inferno” na sua forma original, ela foi traduzida por “añanga ratápe”, que quer dizer “fogo do diabo” ou “fogo de anhangã”.

E a questão da tradução fica mais esclarecida quando a tradução em nota de rodapé do Pe. Cardoso alguns esclarecimentos sobre a tradução que, de certa maneira, levanta algumas questões. Cardoso esclarece que na pergunta “Por que se diz que o pecado mata a alma?” seria melhor traduzido por “Por que se diz do pecado ser doença?”, e que a resposta – exposta no parágrafo acima – seria “Porque é inimigo de nossa alma, porque é senhor da morte de nossa alma, no fogo do diabo para sempre” (idem., p. 128). Aqui se apresenta duas questões das quais a discussão remonta a própria experiência dos jesuítas.

Num primeiro ponto o fato de se traduzir o pecado por “doença da alma” pode remeter a experiência da forma que o impacto das doenças traumatizou as sociedades indígenas, sendo, portanto, conveniente os padres assim traduzir o sentido de pecado como enfermidade do espírito. Não à toa, ao meu ver, a tradução de sentido deve ser impactante para os índios considerando que a sua vida lasciva e inconstante vida era um dos principais obstáculos da conversão. Posteriormente, se a doença da alma, sendo pecado, deve ser tratada apenas e através da boa conduta, evitando as más condutas fazendo com que o sujeito não fique enfermo e não caia em desgraça, não caia no “fogo de anhangã” que é “senhor da morte” – que atormenta os espíritos dos mortos (e dos vivos).

O primeiro sacramento, o *Batismo*, há toda uma explicação de que só através dele se poderá ir para o céu e que a partir dele, através da água sagrada (ýkaraíba), que se lava a alma das imundices da alma – as transgressões da lei de Deus. A sua aplicação deve ser feita pelo sacerdote de missa (Abaré *missa* raangará (idem, p. 131)) e somente em casos extremos, como na ausência deste ou quando uma criança estiver para morrer, é que pode-se batizar outro que não seja sacerdote.

Das apropriações culturais com a qual os padres fizeram dos pajés e karaíbas, pelo menos uma possui destaque na narrativa do batismo:

<i>M</i>	Marãpe abaré asé rerekóu, asé mojasúk janondé?	<i>M</i>	Que faz o sacerdote, antes de batizar?
<i>D</i>	Ojurú timbóra pupé asé robá pejúju.	<i>D</i>	Bafejar-lhe no rosto.
<i>M</i>	Mbaéráma rípe?	<i>M</i>	Para quê?
<i>D</i>	Añanga asé jemongaraíbeýma pupé tekóara moséma asé suí.	<i>D</i>	Para lançar fora o diabo que morava nele. [o não-batizado] (CARDOSO, 1988, p. 132, colchetes no original).

O bafejar-lhe no rosto é uma clara referência as práticas de cura dos xamãs e isso possivelmente pode ser uma chave de aproximação cultural dos missionários sobre o lugar a ser ocupado dentro daquela sociedade. E sobre esse bafejar para “tirar o diabo” do sujeito pode ser mais uma das alusões que o missionário fez dos xamãs se considerarmos que a cura da alma expurgava as doenças espirituais – ou doenças do espírito.

Logo após todo um diálogo do procedimento do rito do batismo – deve-se passar sal na boca para que a palavra de Deus seja gostosa e deseje a lei de Deus e evite pegar novamente; o óleo no nariz para que a lei de Deus seja cheirosa; óleo nas orelhas para manter a atenção em ouvir as palavras de Deus; o pano branco no rosto; e, por fim, a vela na mão para manter acesa a fé em Deus –, é explicado que o padrinho deve-lhe ensinar a doutrina e nunca poder se casar com os afilhados. Isto se dá porque os índios mais novos geralmente iniciavam sua vida sexual e matrimonial com os mais velhos. Assim, sendo homem, iniciaria sua vida sexual com as velhas e, sendo mulher, se casaria com homens mais velhos da tribo. O combate à sexualidade indígena aparece em grande parte do *Diálogo*.

A respeito disto, o sacramento do *Matrimônio* insere-se como principal dispositivo do controle das condutas sexuais e afetivas e dos corpos dos índios, o que contrapondo

profundamente, por exemplo, o regime poligâmico e os arranjos matrimoniais de parentesco na sociedade tupinambá¹¹⁸. Relativo a isto, o diálogo sobre o matrimônio e o exemplo do casamento talvez seja um dos mais contundentes sacramentos relativos às restrições da vida indígena. As guerras e as relações de aliança estavam apoiadas muitas vezes nas relações matrimoniais de um determinado grupo com o outro, onde o Chefe – que na maioria das vezes possuía várias esposas – e outros índios mantinham estas relações. Ou mesmo os matrimônios domésticos não impedia novos arranjos sexuais.

Mas para os padres aquela ‘sexualidade desenfreada’ e a poligamia deveria ser continuamente combatida, visto que a moralidade matrimonial cristã não tinha vez no cotidiano dos índios e índias. O sacramento apela para as instruções do matrimônio – feita sempre por um padre –, para a necessidade de afirmar-se apenas duas pessoas conforme a Lei de Deus, da imposição sobre o casamento entre parentes – o que era comum entre os índios – e que apenas a morte pode fazer com que torne-se a casar novamente.

Na *Confirmação*, o Mestre questiona o Discípulo se é necessário afirmar-se cristão sempre que for necessário e não ter receio em confessar, mesmo diante de inimigos e iminente morte. O Discípulo afirma que é imprescindível esta confirmação e também a manifestação de seus desejos em persistir na sua vida como cristão; doravante o bispo passa o óleo sobre sua testa para confirmar o índio como novo cristão.

Em *Da Comunhão*, o “Tomar a Deus”, é explicado a transubstanciação da hóstia consagrada que representa a manifestação do Corpo de Deus, uma vez que assim foi feito por Jesus e seus discípulos às vésperas de sua morte.

Explica-se que a sua divindade (*iTupã*¹¹⁹) não se vê, mas que lá ela está concentrada. Em outra situação ele esclarece também que esta divindade só pode ser concebida apenas quando o ritual é executado: uma vez que o pão for cozido, por exemplo, Deus não está mais nele; só estará apenas quando o padre pronunciar sobre ele as palavras antigas do Nosso Senhor Jesus Cristo (idem., p. 140). Da mesma maneira, é assim tratado o vinho (*Kauû*), que representa o sangue de Cristo e o seu martírio sobre a salvação das almas.

¹¹⁸ Ver Clastres e Florestan Fernandes.

¹¹⁹ Há aqui uma variação interessante sobre o uso de *Tupã*, cujo na narrativa das cartas jesuíticas é apresentada como “divindade” entre os índios, mas que nos manuais da fé é relevado como Deus. Aqui a variação linguística de Anchieta provavelmente destacou *iTupã* como uma alternativa que visasse explicar a divindade presente na transubstanciação da hóstia, o que se assemelha de certa maneira a ideia de Mão de Deus (*Mãe Tupasý*): um alargamento da ideia do divino presente na mitologia semítica.

Posto que o ritual for executado, é o momento de manifestar a adoração à Cristo, na qual o padre expõe, explicitamente, certos traços da retórica nativa para convencer e enfatizar a idolatria à Deus:

<i>M</i>	Mbaéreme etépe?	<i>M</i>	Quando verdadeiramente?
<i>D</i>	Supíri janondé, iárbo jandé jára Jesu Cristo ñeénguéra abaré saánguiré é.	<i>D</i>	Antes de o levantar, só depois de o padre pronunciar sobre ele as antigas palavras de Nosso Senhor Jesus Cristo.
<i>M</i>	Ndeiteé nipó asé imoetébo, oendypyãéybo oína, opotíá resé opoáopoá?	<i>M</i>	Por isso mesmo a gente o adora, ponde-se de joelhos e batendo, batendo no peito?
<i>D</i>	Ndeiteé nipó.	<i>D</i>	Por isso mesmo. (CARDOSO, 1988, pp. 140-141).

Como dito anteriormente, ao enfatizar o rito e a conversão utilizando-se dos signos nativos para traduzir a Palavra e seus sentidos para os nativos, por mais que nos primeiros anos certas situações colocassem em xeque os usos destes signos – como foi a crítica do Bispo Dom Fernandes, temente que a ortodoxia fosse prejudicada –, o manual objetivava manter – e perpassar para os missionários – esta característica carismática para voltar a atenção dos índios sobre o rito e também para aproximar-lo intimamente da Palavra, das Leis de Deus e de sua adoração. Na passagem da *Paixão* intitulada *Cruz*, por exemplo, a construção desta sensibilidade está presente inclusive nas manifestações de louvor e convicção quando, logo após a morte de Cristo e de todo o efeito que esta trouxe naquele momento – “Escureceu o sol, tremeu a terra, e quebraram-se as pedras e ressuscitaram alguns mortos” (CARDOSO, 1988, p. 191) – muitos que presenciaram sua morte disseram que esse era verdadeiramente o Filho de Deus “e com pesar batiam nos peitos” (idem., p. 191-192)

A narrativa do livramento das doenças aparece em quase todos os pontos destacados do Diálogo, onde paulatinamente vai incorporando sentidos dentro de cada explicação entre Mestre e Discípulo. Não foi diferente no diálogo sobre a *Extrema-Unção* e a ligação deste com a *Confissão*. Em torno dos primeiros diálogos, o discípulo vai esclarecendo que a extrema-unção é o sacramento do perdão, onde deve-se ter de pesar pelos pecados para poder conseguir o perdão de Deus. Em determinado momento, o diálogo entre eles encarna justamente uma situação histórica encarada por Anchieta naquilo que diz respeito ao temor e ao julgamento de Deus sobre aqueles que adoeceram por não seguir seus ensinamentos.

Quando é perguntado a que mais se deve pesar para adquirir o perdão de Deus, o Discípulo fala que deve-se arrepender da má conduta em vida, da muita dificuldade de manter a boa conduta¹²⁰:

- | | | | |
|----------|--|----------|---|
| <i>M</i> | Mbaéráma ribépe guá
inóngi asé resé? | <i>M</i> | Para que mais
recebemos a
extrema-unção? |
| <i>D</i> | Asé opoeirába potá, asé
mbaéasý árybé potá. | <i>D</i> | Para alívio da doença
que padecemos... |
| <i>M</i> | Opoeirátupe guá ojoesé
inóngi amé jepí? | <i>M</i> | E saram todos os que
recebem a
extrema-unção? |
| <i>D</i> | Amóamómeñó, Tupã asé
rekókuapába rupié. | <i>D</i> | <u>Alguns somente, conforme
o entendimento que Deus
tem de nós</u> ¹²¹ . |
| <i>M</i> | Iapysýkatúpe asé ánga,
asé resé guá inóngiré? | <i>M</i> | [Consola-se muito nossa
alma, depois que no-lo
põe?] |
| <i>D</i> | Iapysýkatú, obebuí
beramei, oangaipába
posýiguéra andúbeyma. | <i>D</i> | [Consola-se muito, fica
como leve, não sentindo
os pecados pesados de
outrora]. |
| <i>M</i> | Ojerurépe amé asé sesé,
omaraáramo jepí? | <i>M</i> | [Deve a gente pedi-lo,
sempre que adoece?] |
| <i>D</i> | Ojeruré. | <i>D</i> | [Deve]. |
- (CARDOSO, 1988, p. 151).

Esta passagem articula-se com o momento – *Da Confissão* ao sacerdote – sobre o perdão de Deus para com aqueles que realmente confessam seus pecados e buscam não voltar aos *maus costumes*, que na visão missionária eram verdadeiras convergências dos mais variados pecados.

- | | | | |
|----------|--|----------|--|
| <i>M</i> | Iñyrõpe Tupã asébe, asé
oangaipáguaéra moasý katú eýme? | <i>M</i> | Perdoa Deus à gente se não se
arrepende deveras de seus pecados
passados? |
| <i>D</i> | Ndiñyrõi. | <i>D</i> | Não perdoa. |
| <i>M</i> | Iñyrõpe asé oangaipáguaéra,
rerojebýpotáreme? | <i>M</i> | <u>Perdoa ele os pecados passados da
gente, quando a gente quer voltar a
eles?</u> |
| <i>D</i> | Ndiñyrõi | <i>D</i> | Não perdoa. |
- (CARDOSO, 1988, p. 151).

A situação narrada por este diálogo busca justamente demonstrar dos perigos daqueles que não seguem a boa conduta promulgada pelos jesuítas, cuja maneira foi percebida ao longo

¹²⁰ Em nota, a tradução do Pe. Cardoso parece ser mais literal do que a do corpo do texto, cujo é “De não ter obrado virtuosamente” mas que foi melhor traduzida por “A nossa muita dificuldade de boa conduta” (p. 151 e 154)

¹²¹ Preferi mais uma vez usar a nota do Pe. Armando (p. 154)

de suas primeiras experiências das Missões. Em consequência dos índios não se arrependerem e consequentemente adoecerem por desconsiderar a palavra de Deus, ou por se arrependerem apenas quando lhe convém curar-se das mazelas e tornar a persistir com seus *maus costumes*¹²², o missionário julgava as consequências dos atos dos índios a partir daquilo que ele interpretava do julgamento de Deus sobre eles: as pestes e as doenças de um modo geral.

Portanto, a linguagem das doenças – tanto da alma, quanto as físicas – deveria acompanhar toda a narrativa da Doutrina para alertar sobre dos perigos – experienciados pelos índios – que poderiam surgir caso não houvesse esforço maior em devotar-se à conversão e às Leis de Deus. O juízo de Deus era implacável para os Soldados de Cristo. A demonstração sobre o seu julgo se apresenta através das mazelas. O *Diálogo* busca não só convencer o índio do temor de Deus, mas convertê-lo considerando que apenas ele pode se salvar do julgamento divino, “conforme o entendimento” de Deus.

Logo após os sacramentos é contada a Paixão de Cristo, talvez a única passagem do *Diálogo* na qual a dinâmica entre Mestre e Discípulo apenas se dá pelo conhecimento do martírio de Jesus. A conversa primeiramente serve como esclarecimento da importância da Paixão e de como esta deve ser continuamente relembrada, pois o seu significado reflete o sofrimento que Jesus precisou passar para poder salvar a alma das pessoas dos pecados e também é a garantia da salvação destas almas¹²³.

A sua estrutura difere bastante dos demais diálogos tendo em vista que, para além de um esforço em contar parte da história de Jesus, de seus discípulos e de outros personagens. Dessa forma, este diálogo apela muito mais para uma sequência de perguntas e respostas sobre o momento histórico da Paixão, e não uma discussão sobre a conduta e sobre os pecados. A sua divisão é em seis partes: o Horto, Anás, Caifás, Pilatos-Herodes, Coluna-Coroa e Cruz.

Além de toda a conversa ser sempre reafirmada, percebe-se a importância da memória sobre o martírio de Jesus. E isto, de certa maneira, pôde significar o fio condutor entre uma religião histórica da qual se faz presente através da história sobre um fato – o cristianismo – e a *memorabilia* das sociedades indígenas – que aos poucos foi coagida a substituir a relação memória-vingança por novas formas de uso da memória. Diferentemente da estrutura de diálogo entre Mestre e Discípulo em outros pontos do *Diálogo*, na *Paixão* a mimetização da

¹²² Esta questão Anchieta e outros inacianos trataram nos primeiros anos, como foi exemplificado no capítulo anterior.

¹²³ “M - Qual é a grande confiança dos cristãos ao quererem que Deus lhe perdoe? D - A morte de Nossa Senhor Jesus Cristo” (CARDOSO, 1988, p. 165).

conversa entre os dois objetivava preservar na memória dos índios o sofrimento de Jesus e de como a partir dele se construiu o caminho para a salvação dos pecados, das doenças da alma, para assim – e a partir dos outros ensinamentos presentes no *Diálogo* – construir uma razão da adoração à Deus e o valor da preservação dos bons costumes cristãos.

Neste caso, estimular a memória indígena sobre a Paixão pode ter sido de extrema importância devido ao difícil entendimento sobre a história de Cristo. Não quero estipular generalizações sobre esta conclusão, mas os relatos que Anchieta fez a respeito da dificuldade do índio velho¹²⁴ em aprender sobre Jesus e o mistério da ressurreição, além da necessidade de inclusão do diálogo da Paixão no *Diálogo da Fé*, são alguns indícios de que esforçar o conhecimento acerca da Paixão era necessário na transmissão da Fé. Ora, se os *maus costumes* eram a base de preservação dos pecados, o discurso emotivo da Paixão objetivava atingir sensivelmente os índios sobre a manutenção dos bons costumes, de como o auto-sacrifício¹²⁵ de Jesus foi importante para a cura das doenças da alma, relacionando-se, portanto, com os sacramentos e, consequentemente, na manutenção da boa conduta.

3.3. DOS MANDAMENTOS E DO PAI-NOSSO.

Passados os três primeiros momentos do Diálogo da Fé, temos os dois últimos momentos que são os *Mandamentos* e a oração do *Pai-Nosso*. Se de um lado os dois primeiros momentos objetivavam introduzir as primeiras características do que diferenciava ser cristão – do conhecimento sobre os nomes, dos sinais e de parte de sua mitologia; dos rituais que perpassavam a vida do cristão para manter a boa conduta e se libertar do pecado –, passando por um terceiro momento realçado pelo conhecimento da história de Cristo e do seu martírio para a salvação das almas, por outro lado, o quarto e o quinto momento problematiza a tradução/aplicação das Leis de Deus sobre a cultura nativa e o conhecimento do significado da oração maior do cristianismo.

A respeito dos Mandamentos, há primeiramente uma introdução sobre a importância da obediência das Leis de Deus, seguidamente dos diálogos sobre cada mandamento. Curiosamente a documentação apresenta apenas oito mandamentos ao invés de dez,

¹²⁴ Presente no capítulo II.

¹²⁵ Importante destacar o auto-sacrifício se pensarmos a distinção do sacrifício entre os índios e a correlação com a antropofagia.

anunciados, inclusive, logo no final da introdução. Em princípio, não há uma nota explicativa sobre ter apenas oito.

Um outro aspecto que merece destaque é que se segue a estrutura de narrativa entre o diálogo do Mestre e Discípulos e a preocupação em não deixar brechas para más interpretações sobre os mandamentos. Esta narrativa reflete a preocupação com a qual os jesuítas e Anchieta tiveram sobre a rigorosidade das Leis e de não fazer com que os índios possam conduzir ao seu bel-prazer.

No primeiro diálogo, o Mestre pergunta ao discípulo se Deus deu alguma lei antiga para se seguir. Ele não entra em maiores meandros acerca dos porquês de segui-la, afirmando que deve-se seguir apenas por “ser Nossa Senhor verdadeiro rei”, que caso as siga irão para o Céu - “Ybákype serasóune” -, e caso as desconsidere ou as transgrida irão para o inferno – “Añanga ratápe” (CARDOSO, 1988, p. 196). Esta chantagem é justificada de acordo com a explicação de cada mandamento, sobre os perigos das transgressões da Lei baseada na própria experiência dos horrores do Encontro e da Conquista. E ela, de certa maneira, pode também ser refletida na própria ideia de que os índios, por não terem Lei, precisam entender o seu significado para poder serem incorporados tanto nas Leis dos homens como nas Leis de Deus.

Entrando em cena o diálogo do primeiro mandamento, “Honrarás a um só Deus”, o Mestre questiona de que sorte deve-se adorar à Deus, no qual o Discípulo responde que deve-se confiar a Deus pois “em qualquer parte quando há dificuldade, ele se compadece da gente”¹²⁶. Quando o Mestre questiona o discípulo das coisas que fazem quebrar este mandamento, dá a entender que o Discípulo afirma que o mandamento é quebrado a partir do momento que não se segue a Doutrina e também quando se duvida das Leis de Deus. Sempre questionando esta “quebra da regra”, o diálogo se segue:

<i>M</i>	Abápe aipo Tupã ñeénga oimomarán iabyábo?	<i>M</i>	Quem quebra este mandamento?...
<i>D</i>	Tupã ñeénga moromboesába kotý [“añé raúpe?” eíbae].	<i>D</i>	Quem não aprende a doutrina. . . [e diz: “será verdade? Vamos ver!”]
<i>M</i>	Abá abépe?	<i>M</i>	Quem mais?
<i>D</i>	Imbaékuámoangaúbae, arõáneým Tupã rekó [oimombeúbaé].	<i>D</i>	[O que finge saber coisas, e o que declara a lei de Deus e não a guarda.] (CARDOSO, 1988, p. 198)

¹²⁶ Trad. de Cardoso, nota nº2, p. 199.

É interessante perceber alguns pontos deste diálogo. Primeiramente, a função do Discípulo é o de sempre alertar para a questão da inconstância. Para o missionário, a inconstância indígena se dá quando este acredita apenas naquilo que lhe convém acreditar ou, como dito anteriormente, quando o discurso era respeitado. A recusa indígena sobre as Leis e mesmo ao Estado fazia parte do regime de inconstância dos povos indígenas, da negação de ordens sobre o que se deve ou não fazer, e só faziam tudo o que os padres e os xamãs o diziam quando lhes fossem convenientes (VIVEIROS DE CASTRO, 2013, p. 119).

Sendo assim, o exemplo do diálogo buscava justamente denunciar a dúvida e a rebeldia dos índios perante a Palavra e as Leis de Deus – mesmo com todas as suas chantagens escatológicas e as propostas de vida após a morte do universo cristão. Mas não apenas isto: o diálogo aponta para o fingimento dos índios acerca do conhecimento da Lei divina, sempre devendo ser observado pelos catequizadores, uma vez que a aleivosia do uso da Palavra ou mesmo a deturpação desta comprometia a Conversão.

Comprometia a Conversão e a própria vida dos índios.

<i>M</i>	Iangaipábeté abá oñemopajépajé, oporompetýmbuábo, oporomongaraíbaúpa?	<i>M</i>	Peca quem se faz de feiticeiro, para matar gente ou para a benzer?
<i>D</i>	Iangaipábeté.	<i>D</i>	Peca mortalmente.
<i>M</i>	Abá abépe aipo Tupã ñeénga oiabý?	<i>M</i>	Quem mais quebra o mandamento de Deus?
<i>D</i>	Pajé rerobiasára.	<i>D</i>	Quem crê os feiticeiros. (Idem.)

A morte seria a consequência sobre estas transgressões – e a narrativa do temor deveria prevalecer a narrativa do amor para tentar convencer os índios da morte. No decorrer do diálogo há a construção da reafirmação do pecado e da relação deste com os costumes cosmológicos dos índios:

<i>M</i>	Pajé supé ojesubánukáribae, konipó oraíba oixubánukáribae abépe?	<i>M</i>	E que mais?
<i>D</i>	Aé abé.	<i>D</i>	Chamando-os ou fazendo que o curem ou chupem a seus filhos. ¹²⁷

¹²⁷ Percebe-se que a tradução da pergunta e da resposta foi invertida, ainda que o propósito não tenha sido esclarecido pelo Pe. Cardos.

<i>M</i>	Abá abépe aipo oiabý?	<i>M</i>	Quem mais quebra este mandamento?
<i>D</i>	Erimbaé tamoaia rekó puéra oiporúbytéribae, guyrã ñeénga, jaguára ñeénga supé, morangiguána ojabo.	<i>D</i>	Os que observam os agouros de seus avós, como cantar de pássaros, ladrar de cães [dizendo ser agouros].
<i>M</i>	Abá abépe oiabý?	<i>M</i>	Quem mais o quebra?
<i>D</i>	Mosausúba rerobiasára ipór irâne jára.	<i>D</i>	Os que crêem em sonhos, [os que dizem que se realizarão um dia].

(CARDOSO, 1988, pp. 198-199.)

Em ambos os diálogos percebe-se claramente mais uma vez a reafirmação do combate aos inimigos dos padres e de tudo que se pode associar a eles. Os padres não queriam mais perder o posto de “novos caraíbas” e era sempre importante destacar este ataque nestes manuais. Entretanto, um dado interessante neste segundo diálogo é o de combater os aspectos da cosmologia dos índios. Uma vez que não se tem divindade alguma para “desonrar o Deus verdadeiro”, tudo o que se configurasse como suspeções de idolatria deveria se combater, mesmo que seu significado fosse desconhecido – ou inofensivo, de repente – para os missionários, como é o caso do combate aos agouros.

Estes “agouros” estão presente na maneira da qual os índios se situam perante a realidade, segundo Viveiros de Castro. Ao meu ver, muito provavelmente o combate sobre estes chamados agouros dos índios não tinha um fundamento maior que ao combate a um tipo de idolatria desconhecida, um lapso de religiosidade que era presente entre os índios e que, portanto, deveria ser policiado pelos missionários. O seu significado provavelmente era oculto. Mas Viveiros de Castro nos apresenta algumas pistas sobre o significado desta relação entre homem-animal e pode apontar pistas sobre a visão do índio sobre este ataque missionário.

Retratando o encontro entre Cunhambebe¹²⁸ e Hans Staden¹²⁹, da qual o Chefe Indígena comia a perna de um guerreiro abatido, Viveiros de Castro declara que o guerreiro canibal explicou a sua perspectiva do ato de comer aquela perna para o aventureiro alemão. Ele mostra que Cunhambebe, naquele momento, se dizia ser um jaguar porque seu alimento era um homem, “um jaguar, “naturalmente”, civilizado: afinal, comia carne cozida-moqueada (...). Os canibais Tupinambá não têm pelo pintado ou garras de felino (...) [Mas] o “modo de falar” de

¹²⁸ Líder dos Tamoios.

¹²⁹ Famoso aventureiro, mercenário, naufrago e prisioneiro dos Tupinambá por volta da metade do século XVI.

Cunhambebe determinava seu modo de comer, que era o modo de pensar.”(VIVEIROS DE CASTRO, 1986, pp. 625-626). E complementa que este “virar jaguar” está na qualidade do ato em si, não numa metamorfose do sujeito. Sobre as questões linguísticas ele declara que, “de resto, Cunhambebe não disse ser um jaguar, visto que em sua língua o verbo “ser” não funciona como cópula proposicional; propôs apenas: *jaguãra ichê, jaguar eu*” (Idem, p. 626, destaque e grifos no original).

Estes são alguns apontamentos sobre o lugar relacional entre o eu humano e o animal que, segundo o antropólogo, não se dissocia. Do ponto de vista das *situações históricas*, problema – ou a dificuldade – maior desta interpretação, ao meu ver, é perceber, a partir das fontes históricas do período colonial, sobretudo as que se sucedem os primeiros contatos, como a transformação da mentalidade dos povos indígenas acompanha – com todo o vigor da colonização – esta maneira de Ser. Contudo, é possível considerar – ou especular – que traços deste “substrato da cultura indígena” permanecesse até certo momento da colonização na costa da América Portuguesa.

Tecendo maiores conclusões sobre o assunto, esta etnofilosofia descrita por Viveiros de Castro afirma um contraposto da relação entre homem e natureza, da separação entre o ser humano e os animais, da relação entre a cultura e a natureza:

não é um processo de diferenciação do humano a partir do animal, como vulgata evolucionista ocidental. [Para o perspectivismo ameríndio], *a condição original comum aos humanos e animais não é a animalidade*. A grande divisão mítica mostra menos a cultura se distinguindo da natureza que a natureza se afastando da cultura: os mitos contam como os animais perderam atributos herdados ou mantidos pelos humanos. (...) O pensamento indígena conclui ao contrário que, tendo outrora sido humanos, os animais e outros existentes cósmicos continuam a sê-lo, mesmo que de uma maneira não evidente para nós. (...) Se os humanos veem-se como humanos e são vistos como não-humanos – animais ou espíritos – pelos não-humanos, então os animais devem necessariamente se ver como humanos. O que o perspectivismo afirma, enfim, não é tanto a ideia de que os animais são “no fundo” semelhante aos humanos, mas sim a de que eles, como os humanos, são outra coisa “no fundo” (...) a humanidade é “reciprocamente” *reflexiva* (o jaguar é um homem para o jaguar, o queixada é um homem para o queixada), mas não pode ser *mútua* (no momento em que o jaguar é um homem, o queixada não o é, e vice-versa) (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, pp. 60-62, destaque no original).

Esta conexão – ou correspondência cultural – entre os índios e os animais, ao meu ver, não era matéria primordial que compromettesse a conversão ao cristianismo, tampouco representava um dispositivo aliado dos *maus costumes*, mas por algum motivo estava presente

no repertório da doutrina da Fé. Provavelmente por ser sequência e contexto do diálogo do combate aos feiticeiros, estes agouros devem ter entrado no leque de proibições cosmológicas em correlação às idolatrias dos xamãs – a negação às superstições. Inclusive este ponto se faz presente nas primeiras impressões/correspondências.

Em carta de São Vicente, em 1553, ele colocava essas superstições – “abusiones” – no bojo dos ataques à cosmologia nativa. El afirma que os índios têm “otras abusiones grandíssima, que creen que sus animas se tornan animales, los cuales aún oi em día muchos los comen” (NÓBREGA, 1553, p. 439). Ao longo de todo o *Diálogo da Fé*, aparecem referências sobre a relação dos animais na cosmologia indígena, sendo, inclusive, construído novos sentidos – como a relação desta com as coisas más, o inferno, o Diabo.

No segundo mandamento – “Deveras não diga em vão, ao pronunciar o nome de Deus ➔ “Añeté eré teñé umé Tupã rára renõia” ei” (CARDOSO, 1988, p. 200) – o diálogo reafirma não só reprimir o mal uso do nome de Deus, como também o uso leviano dos signos que o representava, como chamar pela cruz, pelos Santos, pela alma e pela vida. Se pensarmos do ponto de vista do controle destes últimos – como jurar pelas almas –, provavelmente o mandamento buscou restringir os aspectos relativo à própria espiritualidade indígena, da relação com os mortos e mesmo da própria vingança – a função da vingança nos seus discursos e da memória aos mortos. O que de certa maneira correlaciona com um outro ponto do terceiro mandamento – “guardarás domingos e dias santos ➔ “eimoeté domingo, [á] marãtekóabeýma abé” ei” (idem, p. 202, grifo no original).

A memória sobre os mortos e as vinganças faziam parte do repertório de *falas* nos momentos de bebedeira. Além de ser um momento de grande aborrecimento para os missionários, a bebedeira – as cauinagens – era o espaço de lembrança, do não esquecimento, como uma espécie de reafirmação do tempo presente. Se peca contra a Lei de Deus falar seu santo nome em vão, é provável que o diálogo visasse também demonstrar que beber demasiadamente fazia pecar – voltar aos *maus costumes* –, inclusive, porque os índios usavam das suas festas e cauinagens como espaço religioso.

- | | |
|--|--|
| <p><i>M</i> Kaguárape marã?
ndoibýipe Tupã
ñeénga?</p> <p><i>D</i> Ndoiabýi: ojákatú ñote,
okaguábo eté.</p> <p><i>M</i> Marã oikóbo tépe iabýu?</p> | <p><i>M</i> O que bebe vinho não
peca? [contra a lei de
Deus]
Não: somente se o beber
muito demasiadamente.</p> <p><i>M</i> Quando bebe um
demasiadamente?</p> |
|--|--|

*D Kauímojebýjebý
osabéysabéypóra suí,
ára mokañéma.*

*D Embebedando-se [de
muito vinho] e perdendo
o juízo.¹³⁰
(CARDOSO, 1988, pp. 203-204)*

João Azevedo Fernandes faz destaque da importância do combate a estes rituais, afirmando que, se a religião dos Tupinambá “era a sua crônica de vinganças, de inimigos devorados e de crânios estraçalhados, as cauinagens eram o seu templo, e se os índios não tinham templos de pedra a serem destruídos, tinham os “vinhos” a serem extirpados” (FERNANDES, 2011, p. 177).

Já em “Honrarás teu pai e tua mãe”, é apresentado uma curiosa adequação do mandamento para a realidade da colonização. Em dado momento, há uma “flexibilização” – ou uma expansão – desta Lei para incorporar os interesses coloniais. Em nota, o Pe. Cardoso apresenta uma passagem em Romanos¹³¹ para melhor esclarecer a conversa entre Mestre e Discípulo:

*M Osapíape abá ogúba, osý,
tekómemuã amó resé
opoáimene?*

*D Ndosapiáixóne:
mbaékatú resé ipó asé
ogúba ñeénga apiári*

*M Ogúba ñópe asé osapiá
aipóbae mopópotá?*

*D Ndogúba ñope ruã,
ogubixába abé, tábá
rerekoára, asé osapiá.*

*M Há um de obedecer
[a seu pai e a sua mãe],
quando lhe mandaram
fazer alguma coisa má?*

*D Não [há de obedecer]:
e somente lhes há de
obedecer quando o que
mandarem for bom.*

*M E só a seus pais é que
um há de obedecer
[querendo cumprir este
preceito]?*

*D Não [a seus pais só],
porque há de obedecer
também ao seu maioral
e ao que governa a aldeia.
(CARDOSO, 1988, p. 206)*

Posso estar sendo imprudente em interpretar desta forma, mas o pe. Cardoso provavelmente fundamenta a flexibilização do Mandamento para dar sentido ao que foi construído pelos jesuítas: ampliar o mandamento da obediência à autoridade da aldeia para, assim, construir uma Lei – o sentido desta – entre os índios.

Mas mais que isto. Posteriormente o diálogo coloca que esta Lei divina também deve ser aplicada na relação escravo e senhor – “E os escravos a quem hão de obedecer? - Ao seu

¹³⁰ Em nota, a tradução de Cardoso há um dado que merece ser destacado: a tradução do documento negligenciou o “voltar o vinho”, ou seja, vomitar, muito comum nas cauinagens.

¹³¹ 13,1: todo o homem se submeta às autoridades constituídas (CARDOSO, 1988, nota na p. 207)

senhor → Aepé miausúba abá oiñeéngapiáne? - Ojara” (idem, p. 207), o que mais uma vez é revelador no sentido de entender que a relação entre a dificuldade da Conversão é indissociável da formação da sociedade colonial. A formula reducionista “sem Fé, sem Lei, sem Rei” que caracterizou os índios da América Portuguesa foi o filtro mor para entender a realidade nativa e justificar as ações da Coroa e da Igreja sobre esta. Já o Diálogo da Fé fazia parte deste projeto maior e servia a múltiplos agentes da colonização.

Não se sabe ao certo se esta flexibilização era a maneira de conciliar ambos os lados – dos índios e dos missionários. Para poder não infligir diretamente as leis e os costumes ocidentais sobre os índios, o regime de troca deve ter sido a maneira alternativa dos missionários em melhor transmiti-la e, consequentemente, transformar a conduta de vida nativa. Inclusive está no diálogo do mandamento *Não Matarás*. Neste sentido, o diálogo sobre esta Lei possui alguns momentos esclarecedores.

Primeiramente, o diálogo coloca que não se deve matar ou desejar a morte do outro e mesmo provocar a sua própria morte¹³²: “Que mais [peca]? O que come terra ou outra coisa para morrer → Abá abépe oiabýu? Ybý konipó mbaé amó guára, “tamanõne!”ojápo¹³³” (CARDOSO, 1988, p. 209). Num outro momento do diálogo abre-se um precedente para matar apenas em caso de guerra – as guerras de aliança com os portugueses contra outras nações indígenas ou europeias –, o que certamente não se trata da guerra nativa visto a indissociabilidade desta com a vingança e a antropofagia ritual.

<i>M</i>	Oporúbae, marã?	<i>M</i>	Os que comem gente?
<i>D</i>	Oiabýetékatú Tupã ñeéngá.	<i>D</i>	Esses fazem grande pecado contra o que manda Deus.
<i>M</i>	Ogorekómemuására resé ojepýka tiruápe abá Tupã ñeéngá abýu?	<i>M</i>	O que se vinga de seus inimigos também quebra este preceito?
<i>D</i>	Sesé ojepýka tiruã; iñyrõ ñé ipó ixupé, Tupã reséne.	<i>D</i>	Sim; porque lhe deve perdoar, pelo amor de Deus. (CARDOSO, 1988, pp. 203-204)

A Lei restringe obviamente o sentido da guerra de vingança, na qual, somada a outras restrições que atingem diretamente certos aspectos da sociedade Tupinambá, harmoniza todo

¹³² Aqui abre para uma importante questão que pode ser melhor trabalhada no futuro, sobre o lugar da morte e do suicídio entre os povos indígenas, como foi o recente caso dos Guarani Kaiowá do mato grosso do sul.

¹³³ Tradução literal de Cardoso: O que come terra ou outras coisas, dizendo “que eu morra!” (idem., p. 210).

um conjunto coercitivo das práticas fundamentais dos povos nativos. Incluído a isto toda a transformação do mundo colonial – do desarranjo dos grupos graças as guerras e as doenças; das novas relações de trabalho; das relações de parentesco e mestiçagem com grupos não-indígenas; da moralidade cristã etc. – ocasionou todo um cenário de natural transfiguração dos antigos hábitos sociais para transformar-se em novos.

Se o desarranjo de um aspecto tão importante daquela sociedade como é o caso da vingança trazia profunda transformação, as relações de parentesco – alianças com outras aldeias, a poligamia, a homoafetividade, os ritos de passagem – consequentemente entraram no mesmo raio de ataque dos missionários. O sexto mandamento – Não fornifarás – apenas complementa a série de restrições que são instruídas no sacramento do matrimônio. Restrições de ordem sexual, na qual o fato de “só desejando no seu coração” já é motivo para pecar.

Talvez o aspecto que interessa mais perceber dentro do *Diálogo da Fé* é justamente a correlação dos argumentos e das ideias propagadas entre os mandamentos e os sacramentos. Sendo um as Leis de Deus e o outro a aplicação da boa conduta para não pecar, para não descumpri-las, o reflexo das primeiras missões sobre a dificuldade em conduzir a vida dos índios para a salvação é o resultado desta correlação. O instrumento do Diálogo as vezes repete exemplos de transgressões para poder encadear os argumentos e ajudar na mimetização da fé, dos *bons costumes* e relembrar – como é o caso das doenças físicas e da alma – do perigo dos *maus costumes* – do pecado.

O último momento do *Diálogo da Fé* é o do ensino e da construção da importância do sentido do Pai-Nosso para os cristãos. A estrutura do diálogo busca primeiramente introduzir a importância desta oração, passando por uma série de questionamentos que explicasse o significado de cada trecho e, por fim, a confirmação da oração – *Amém* – e o seu significado: que assim seja; “para que Deus queira cumprir e fazer o que lhe pedimos” (CARDOSO, 1988, p. 234).

A primeira parte, “Pai nosso que estás no céu”, o diálogo esclarece que seu surgimento adveio do próprio Senhor¹³⁴ Jesus Cristo e de sua passagem no mundo. Bem como esta é a principal oração ao Pai, que quer dizer Deus, que criou tudo a partir das suas palavras e que, caso os autores dos corpos tenham sido os nossos pais, “são [autores de nossos corpos] por assim Deus o querer ➔ Asé rúba oimoñáng biã Tupã imoñángá potasápe é.” (CARDOSO,

¹³⁴ Sempre que se pode acrescenta o Senhor não apenas como reverência, mas para construir a própria ideia de reverência ao Senhor.

1988, p. 220). O diálogo ratifica sempre que esta reverência ao Pai Nossa¹³⁵ deve ser preservada pois só a partir dela que se pode-se alcançar os remédios das suas necessidades.

Quando se trata de entender o lugar onde Deus reside – “que estás no céu” –, o Mestre questiona o porquê de Deus estar no céu e não no mundo, na terra. Logo mais o discípulo responde que Ele espera a vinda dos seus e que assim deve-se projetar a vida do cristão no mundo: deve haver o desejo de estar com Ele, na qual só se consegue quando a sua conduta na terra é conforme a sua vontade: os seus ensinamentos. A respeito de estar no céu, o diálogo coloca que esta única “pátria” verdadeira é o céu – “não é a nossa pátria esta terra, em que nascemos? ➔ Ndaséretáma tuã tépe ikó ybý, asé rekoába?” (CARDOSO, 1988, p. 222), explicando que esta terra da qual se vive é apenas um momento passageiro para a derradeira pátria¹³⁶: o lugar eterno.

Tanto na tradução original, quanto na tradução de Cardoso, a presença de “pátria” se faz presente, o que nos levanta um problema: se para *Reino* possivelmente não havia vocabulário para traduzir o sentido do que se quer transmitir, porque haveria de ter para “pátria”? Esta é uma questão que me impede de maior aprofundamento por desconhecimento etnolinguístico ou mesmo do seu sentido histórico. Na terceira e na quarta petição – “santificado seja o teu nome” e “venha a nós o vosso Reino” –, o diálogo discorre que se deve conduzir a sua vida de acordo com as Leis de Deus e que só assim se adentra para o seu Reino, para poder ressuscitar e viver na vida eterna. Posto isto, o conceito de Reino foi enxertado no vocabulário Tupinambá na quarta petição:

M Marã eípe amboaé asé
jeruresába?
D “Toú nde *Reino*” eí.

M Como diz a outra
petição?
D “Venha a nós o teu
Reino”.

(...)

M Marã ojábo bépe asé
D “toú nde *Reino*” eí.
“Torobasêne ybákye,
nde rekoábetépe, nde
jepiákukasápe” ojabo.

M Que mais queremos
D dizer dizendo “venha a
nós o teu Reino?”
Que nos leve para o céu,
que é o seu lugar em
que sevê.

¹³⁵ E nunca “Pai Meu” pois o objetivo era dar sentido à divindade que criou tudo e todos, sendo, portanto, todos irmãos, filhos do mesmo Pai. Construir a ideia de Deus era a preocupação maior dos jesuítas para com os índios que eram alheio à Deu(es), seja pelo Temor ou pelo Amor.

(CARDOSO, 1988, pp. 224-225,
destaque no original)

Se o Reino quer transmitir uma ideia de espaço de poder – tendo na sua metáfora os Reinos europeus¹³⁷ – e pátria o espaço de pertencimento (??), talvez este seja o sentido a que se objetivava dentro do diálogo e, (in)diretamente, na própria conversão. Mas pouco posso esclarecer sobre esta questão, a ter a certeza daquilo que realmente se queria transmitir.

Os esclarecimentos da divisão entre mundo x céu também se faz presente na petição “faça-se a vossa vontade assim na terra como no céu” → “Tojemoñáng nde ybákype iñemoñángá jabé” ei” (CARDOSO, 1988, p. 225), reiterando que o pecado apenas se comete na vida passageira da terra, e não na vida eterna que é o resultado da primeira – um claro esforço em explicar as dimensões cosmológicas da religião semítica. O diálogo coloca também dos perigos do demônio – Anhangã – na vida terrena, manifestado nas más condutas e na transgressão dos mandamentos, visando raptar as almas dos que contrariarem os ensinamentos para o inferno. Esta é uma questão que deveria ser melhor aprofundada a partir da análise dos Autos (de São Lourenço e da Aldeia de Guaraparim), onde o papel alegórico do Diabo (ou dos diabos, a depender do Auto) se manifestava na astúcia em seduzir os homens no zelo pelos *maus costumes*.

A quarta petição, “o pão nosso de cada dia”, o Mestre sempre questiona o que significa este pão que, ao passo que o Discípulo responde às perguntas, é revelado a materialidade e a imaterialidade deste pão. Material no sentido de entender que o sustento dos corpos advém da vontade de Deus e que esta só pode ser obtida graças ao amor e a manutenção deste amor a partir dos seus ensinamentos. E com isto se manifesta o segundo “pão”, ou o segundo alimento que sustenta a alma: a Fé: “M- Qual é o mantimento da alma? D- É o amor de Deus que é a sua vida → M- Mbaépe asé anga remiú? D- Tupã ndí asé joausúba, asé ánga rekobesába.” (CARDOSO, 1988, p. 227).

A falta de “fé” nas narrativas quinhentistas – como na fórmula tríplice destacada anteriormente – era o reflexo de várias interpretações: a ausência de religião, de divindades e, consequentemente, de credo sobre a Verdade cristã. O alimento da alma, a fé, era sinônimo do crer dentro da estrutura do cristianismo. Os índios não tinham somente divindades para se combater, ou religião para substituir.

¹³⁷ E, portanto, construir a ideia de autoridade celestial.

Neste sentido, a ausência de Fé tinha uma dupla característica: os índios não tinham religião e nem sabem crer em nada – não tinham fé. Não tinham religião para se combater e não podiam acreditar na religião verdadeira. Sobre esta questão, Adone Agonlin afirma que, no alvorecer da modernidade e do encontro interétnico, o cristianismo considerava a Fé como um dado transcendente, e não um fato histórico – surgido no seio das religiões semíticas. “O dado seria a exigência humana de crer em entidades (seres ou forças) extra-humanas [não importando o seu fim]. (...) Toda via, o fato histórico é que a fé por si mesma caracteriza a religião cristã e condiciona o nosso conceito de religião¹³⁸” (AGNOLIN, 2013, p. 289). A doutrina visava construir o sentido do crer, que, para o cristianismo, era indissociável da ideia de fé. Isto não quer dizer que os Tupinambá não tinham crenças, mas que a maneira na qual se pensava a inconsciência indígena, na incapacidade de crer em alguma coisa, era uma das barreiras a serem superadas pelos missionários. A Fé afastava da tentação dos *maus costumes* e evitava ser afligido pela a ira de Deus, tema melhor aprofundado na quinta petição e na sexta tentação.

A petição “Perdoa-nos, Senhor ➔ “Nde ñyrõ, Tupã [ei]” (CARDOSO, 1988, p. 229) tem por objetivo esclarecer e alertar dos perigos de não seguir os mandamentos e as Leis de Deus, bem como da súplica a Deus pelo seu perdão – para poder, através dele, livrar-se dos males, das aflições, da mazelas.

M Marãpe asé rekóu
imoñyrõmo?
D Oñemomboreausúb,
oangaipába moasyábo,
serojaseguábo,
serojebýpotáreýma.

M Que há um de fazer
para o aplacar?
D Humilhar-se, pedindo-lhe
perdão de seus pecados,
chorando e fazendo
propósito de não pecar
mais.
(CARDOSO, 1988, pp. 229)

Sendo uma religião de forte apelo emotivo, o diálogo expressa a necessidade de se fazer penitências e pedir por misericórdia à Deus pelos pecados cometidos. E caso houver resistência em admiti-los, serão feitos no *purgatório*¹³⁹, pois ninguém escapa do infalível julgo divino. A transmissão deste sentido – do julgamento – é demonstrada ao longo de todo o diálogo, transparecendo a preocupação pedagógica dos missionários em alertar sobre sua onipresença cosmológica.

¹³⁸ Por se tratar de um texto crítico sobre as raízes históricas das religiões para poder se pensar um método histórico-comparativo de análise, por muito tempo “nosso conceito de religião” – os estudos científicos sobre o que é religião – tinham raízes no cristianismo.

¹³⁹ Que não possui tradução formal ao longo do Diálogo. Mas na tradução de sentido é descrito como um lugar de eterna noite; lugar este que também acolhe aqueles que não foram batizados.

Em contrapartida, são os perigos da tentação e do inimigo que faz titubear a Fé. A sexta petição é de certa maneira o complemento da quinta no que concerne aos perigos de contrariar a Deus. É também o último esforço, dentro do Diálogo da Fé, em demonstrar aquilo que a experiência histórica bem apresentou nos primeiros anos de colonização espiritual: os desvirtuamentos da conversão e a ação divina.

O diálogo de ““Não nos deixeis cair em tentação” → “Oré moákukár umé jepé *tentação rupé*” eí. (CARDOSO, 1988, p. 230, destaque no original) está todo estruturado de acordo com os perigos do demônio e dos *maus costumes* e a consequência de mantê-los, afirmando que o demônio não toma as decisões para transgredir a Lei de Deus, já que ele apenas atenta a alma do sujeito para permanecer em má conduta.

<i>M</i>	Ndañánga ruã tépe asé mobá tekó angaipába	<i>M</i>	Não é o demônio que nos faz cair em pecado?
<i>D</i>	pupé? Ndañaáng ruã: asé raánraáng ñote; asé aé ojemoabangá, imborýpa, opyatã potáreýmamo.	<i>D</i>	Não é o demônio: que esse somente nos persuade, nós mesmos nos deixamos cair [alegrando-o] por não nos querermos fazer fortes. (CARDOSO, 1988, pp. 231)

O diálogo reafirma a presença constante do demônio no seu irredutível propósito de fazer vacilar a Fé, manifestado em escala constante tendo em vista que sua alusão se faz presente em grande parte dos costumes tradicionais dos Tupinambá, inclusive nos deleites que a carne apetece. Anhangã não é apenas a entidade que costuma atormentar a vida e os espíritos dos índios, mas sua quase-onipresença só pode ser rebatida – e livrada – caso se siga o caminho da Palavra.

<i>M</i>	Marã ojábo bépe asé “orémoákukár uméne jepé” iéu Tupã supé?	<i>M</i>	Que queremos dizer, dizendo a Deus: “Não nos deixemos cair”?
<i>D</i>	“Oré mopyatânguatú jepé, toroár uméne” ojabo..	<i>D</i>	Queremos dizer que nos esforce, que dessa sorte não cairemos. (CARDOSO, 1988, p. 231)

Dando continuidade, o diálogo busca mais uma vez traduzir o sentido da ira de Deus sobre aqueles que não seguem a boa conduta, e mais uma vez a narrativa das doenças – mas não só ela – entra em campo. Questionando ao que mais se soma ao perigo da tentação, o Mestre e o Discípulo conversam:

<i>M</i>	Mbaé supé bépe?	<i>M</i>	A que mais?
<i>D</i>	Mbaé asý supé, abá asé rerekómemuã supé, mbaé tetiruã oemimborará týba supé.	<i>D</i>	As doenças e ao mal que outros nos fazem e a qualquer trabalhos
<i>M</i>	Oipotáripamé Tupã aipó mbaé asé iporará?	<i>M</i>	E quer Deus que sofram isto?
<i>D</i>	Oipotári.	<i>D</i>	Quer.
<i>M</i>	Mbaeráma rípe?	<i>M</i>	Para quê?
<i>D</i>	“Toimoepý oangaipába ybýpe bé” ojábo; ybákype asé rerasó sapiá potá.	<i>D</i>	Para que, satisfazendo por nossos pecados neste mundo, nos vá logo levar para o céu.

(CARDOSO, 1988, p. 231)

A soma das tentações se manifestam, inclusive, nas doenças. Questionado sobre como as doenças podem tentar a alma do sujeito, o diálogo está possivelmente exemplificando a passagem de Jó (2, 7) e Tiago (1, 12)¹⁴⁰ para exemplificar os perigos da tentação não só a partir da realidade concreta, mas também através da ortodoxia bíblica. Entretanto, baseado na experiência do encontro, é possível acreditar que a consequência pedagógica atingisse outros resultados.

Dado que os jesuítas viam as doenças como consequência do julgo divino sobre o modo de vida Tupinambá, acredito que esta passagem – mas não só esta – talvez tivesse maior êxito enquanto alerta dos perigos em manter determinado estilo de vida que não correspondesse aos ditames da conversão. Tendo em vista a constante dificuldade em converter os índios, nestes casos, eu acredito mais na construção da narrativa do temor como condutor de sentido da Fé do que uma reflexão verticalizada – mais elaborada – que tencionasse o desapego de todo e qualquer hábito desonroso às obras de Deus – ter Fé e resistir às enfermidades e não abraçar suas práticas cosmológicas tradicionais.

Por mais que o diálogo servisse para as novas entradas nos sertões a partir do século XVI e início do XVII, sua gestação adveio de conflitos da segunda metade deste século e, mesmo assim, ainda não foi a fórmula definitiva para transmitir a Fé e converter os povos indígenas. Provavelmente para estes índios que coabitaram as missões de Anchieta e seus

¹⁴⁰ Esta conclusão foi abordada por Cardoso em nota de rodapé, o que pode fazer sentido pensando uma condição clássica da tentação a partir dos referenciais bíblicos e a busca da ortodoxia na conversão para poder não apenas utilizar-se das situações da colônia na construção da Fé. De acordo com a nota: Jó: Retirou-se Satã da presença de Javé e feriu Jó com úlceras malignas desde a planta dos pés até o alto da cabeça; Tiago: Bem-aventurado o homem que recebe com paciência a tentação, porque uma vez provado, alcançará a coroa da vida. (idem. 232).

asseclas, o entendimento sobre estas passagens das doenças estavam relacionadas mais ao temor do que ao julgo moral do seu entendimento que se fazia presente na bíblia – como, mesmo em desgraça, se deveria manter fidelidade a Deus. Depois de desajustados e melhor reduzidos nas aldeias e em outros espaços periféricos da colônia, é que se poderia construir melhores condições de aprofundar o conhecimento do cristianismo.

Em “livrai-nos do mal”, o diálogo buscou chamar de mal os pecados e o demônio por motivos óbvios, pois, sendo este o agente da tentação, ele opera através do pecado e é responsável pela danação das almas – pelo seu sofrimento. E é através dele e do pecado que o cristão se aparta da graça de Deus Pai e se aproxima do fogo do inferno. Dentre todos os outros, este diálogo é o menor, sendo apenas mais um alerta do significado do mal na cosmologia cristã e é um último esclarecimento de sua atuação dentro da vida cristã.

Contudo, apesar de ser o menor, este levanta mais uma vez a questão do uso da cosmologia indígena para convertê-los. No último questionamento sobre o leque de “coisa má” que pode ser entendido, passando pelo demônio e o perigo do pecado, ele assim expõe:

<i>M</i>	Mbaé supé bépe asé mbaéaíba iéu?	<i>M</i>	A que mais chamamos de coisa má?
<i>D</i>	Añánga ratá supé, mbóia, jaguára, opabî asé reté sumarã supé.	<i>D</i>	Ao fogo do inferno, às cobras, às onças, e a tudo que pode fazer mal a nossos corpos. ¹⁴¹ (CARDOSO, 1988, p. 233)

Evidentemente que se pode fazer uma leitura óbvia acerca dos perigos que certos animais podem trazer num ambiente selvagem¹⁴² e hostil. Contudo, mais uma vez acredito que, antes de revelar o óbvio dos perigos destes animais, e, de como podem ser potencialmente maus, a sutileza discursiva jesuítica mais uma vez incorpora não só incorpora os animais na dicotomia bem/mau, como também indiretamente o relaciona ao “novo anhangã” que se busca construir. Se o objetivo dos missionários era o de, mais uma vez, desajustar o perspectivismo ameríndio para poder civiliza-lo com as roupagens cristãs, não tenho tantas evidências para poder provar de imediato.

¹⁴¹ A tradução proposta por Cardoso aparentemente apresenta melhores detalhes sobre a passagem do Discípulo. Logo após onça (jaguára), o Pe. traduziu por: “à dor, à doença, a tudo que é inimigo de nossa alma ou armadilha para nosso corpo.

¹⁴² De selva, não de condição humana, como por muito tempo se classificou os povos indígenas: bárbaros, selvagens e, por fim, primitivos.

Mas a questão que permanece é a de que o impacto causado no perspectivismo deve ter sido grande, principalmente se pensarmos que a construção desta ‘religião mestiça’ proposta pelos jesuítas só foi possível devido ao desarranjo social advindo das guerras e das doenças. Um novo discurso se montara baseado em realidades bem concretas: a vontade em converter os índios para a salvação de suas almas – a dos índios e a dos missionários – e a construção das reduções indígenas – tanto os aldeamentos, como nos dispositivos de conversão (*Autos, Doutrinas etc.*) – estavam dentro desta dinâmica de poder que aos poucos se montava na Costa do Brasil e em parte dos seus sertões. Ao meu ver, para os povos indígenas, o êxito do homem branco em convertê-los advinha muito mais de uma coerção – física e biológica – que acompanhava a conversão do que do esforço missionário em decodificar semelhanças cosmológicas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Embora a necessidade de se botar um ponto final neste trabalho de dissertação esteja de acordo com um árduo processo de amadurecimento intelectual, na elaboração de uma pesquisa histórica em um tema que aos poucos vai ganhando maiores espaços nas pesquisas brasileiras (História Indígena), considero importante frisar que esta pesquisa permitiu surgir mais questões do que conclusões sobre aquilo proposto desde o início. Do projeto inicial de pesquisa, passando pela análise das fontes e da bibliografia e, graças a isto, rever a necessidade daquilo que se deve trabalhar – tendo em vista uma certa prudência pesquisadora e reconhecimento do pouco tempo para sua elaboração –, o trabalho adquiriu novos contornos ao passo que se aproximava do final da pesquisa e do retorno a escrita.

Considero importante frisar que, apesar do objetivo principal de trabalhar com um maior número de fontes que correspondiam diretamente com as quais foram analisadas, o conjunto das três principais fontes analisadas – Tomo I das primeiras cartas Jesuíticas, Cartas e fragmentos históricos de José de Anchieta e o seu *Diálogo da Fé* – apresentou inúmeras possibilidades de análises, mas que, devido ao conjunto de fontes elencadas, foi preciso tomarmos outros caminhos: 1) Fazer uma análise transversal entre as fontes e o uso de referenciais da Antropologia e Ciências Sociais para buscar compreender como os missionários buscaram entender os índios e vice-versa, ao invés de comparar sistematicamente ambos os sistemas cosmológicos nas fontes; 2) estava no nosso horizonte analítico um quarto capítulo estendido dedicado a incorporar o *Auto de São Lourenço* e *Na Aldeia de Guaraparim*, que, apesar de terem sido analisadas ao longo da pesquisa, por falta de domínio analítico – da análise cênica e sua proposta pedagógica – e de tempo de escrita, não pôde ser trabalhado na dissertação. Digo isto pois, apesar da sua diferença documental, os Autos em muito correspondia às discussões levantadas no decorrer da pesquisa – como dos lugares cosmológicos de cada espectro cultural e da sua mestiçagem cultural.

Doravante, acredito que a pesquisa permitiu algumas conclusões provisórias, sendo algumas mais gerais e outras mais técnicas. Das gerais, é perceptível que o esforço missionário em converter as almas nativas oscilou entre a ansiedade da catequese nos primeiros anos de colonização e o desânimo em não alcançar resultados satisfatórios ainda no término do século XVI. Por mais que a visão ocidental cristã catalogasse o Novo Mundo de acordo com seus predicados culturais e universais – afinal, esta é a grandiosidade do cristianismo: o Novo Mundo

é nostálgico e nada pode escapar do seu filtro cultural –, a eficácia da conversão adveio mais em razão das transformações históricas sofridas ao longo do século XVI do que pela inteligibilidade da cultura do Outro.

Sobre a eficácia deste esforço em entender a realidade nativa para manobra-la de acordo com os interesses jesuíticos, o processo de criação dos manuais da fé foi resultado da primeira atuação, sendo a sua identidade ligada principalmente na aproximação daquilo que se podia ler da cultura indígena, e elaborar um mecanismo de comunicação híbrido que viabilizasse transmitir a fé. Sempre a partir de um objetivo claro: aproximar o índio da religião cristã e afastá-lo daquilo que esta traduzia como *maus costumes*. Por mais que, tal qual os Autos, estes Diálogos e Doutrinas fosse toda uma construção mestiça de signos, entidades e ideias – a adaptação da Fé –, sua eficácia também deve ser percebida por representar um ponto de intimidade com a cultura do Outro. Graças a isto, a sua eficiência foi refletida na sua reprodução ao longo dos séculos XVII e XVIII nos remotos sertões da América Portuguesa, e na sua adaptação para outros grupos indígenas de língua não-Tupi.

Por outro lado, é fundamental entender que este êxito só foi possível graças as mais variadas *situações históricas* que se apresentava no desenrolar dos Quinhentos, marcado por Encontros, alianças, Guerras, pestes e reorganização de parte da sociedade nativa e da economia colonial. Por mais que houvesse também um projeto econômico em curso dentro dos espaços de atuação da igreja, marcada pela produtividade fundiária e mão-de-obra escrava indígena, além de serem espaços de Mediação Cultural entre ambos os mundos, os aldeamentos foram alternativos espaços de acordos políticos entre índios e brancos na gestação da Colônia lusitana. O que, de certa maneira, fazia deste lugar campo de regimes de trocas que interessassem ambos os lados.

O prisma das *situações históricas* fez revelar também como as doenças impulsionaram o projeto colonial econômico e espiritual. No século XVI, as doenças não só desarranjaram uma incomensurável variedade de povos tradicionais que ocupava ao longo de toda a costa sul-americana, e viabilizou o projeto colonial ocidental que se gestava, como o projeto espiritual que se intencionava devido ao seu impacto naquelas populações. Considerando que a dificuldade de conversão estava alicerçada no problema da inconstância dos indígenas em lidar de maneira ortodoxa com as ideias e a conduta cristã, num primeiro momento os missionários consideraram os surtos epidêmicos como reflexo da ira de Deus sobre a conduta desgarrada dos índios frente às suas Leis: desde a sua incapacidade em compreendê-las, como também usá-las apenas quando lhe convém – e nunca segui-las como se ensina. Se primeiramente os nativos

foram tratados como tábua rasa e, posteriormente, graças a sua inconstância – geralmente movida por razão diabólica –, tornou-se “murta”¹⁴³, por não manterem o que se aprendia e deturpar o pouco que se aprendeu, ocasionando em consequências drásticas.

Desta maneira, o discurso do Temor ganha espaço devido à novidade das mortes em massa e também serviu como harmonizador da doutrina. Uma vez que não se podia achar Deuses ou Deus na religião indígena – descrente de idolatria e ausentes de Fé, segundo os europeus –, o sentido do temor, somado ao uso do etnônimo “Tupã” – que significava algum rastro de divindade PARA os europeus –, foi utilizado para inserir o ideal de sujeição que se pretendia construir sobre os índios. Além dos aldeamentos serem satélites do poder colonial, de certa maneira foi o laboratório da implementação de várias sujeições: a partir da sujeição espiritual – explicar o funcionar das Leis de Deus – é que se conseguiu explicar as sujeições políticas. Tragicamente as doenças foram a chave da perdição nativa em vários sentidos.

Anhangã representou a chave cultural para transmitir a ideia do Diabo devido a sua relativa negatividade dentro da cosmologia Tupinambá, mas não ao ponto de naturalizá-la como sinônimo do Diabo da cosmologia cristã. Dentro deste leque de imposições construídos a partir do perigo às transgressões da Lei divina, a construção do Diabo se apoiaava no seu nativo estado de negatividade, adaptando-os à narrativa do temor. Diferentemente de Tupã – que quer dizer Trovão para os Tupinambá –, o lugar negativo de Anhangã foi reciclado e adaptado para os interesses da conversão que visava transmitir a ortodoxia e, consequentemente, salvar as almas nativas.

A documentação analisada, portanto, permitiu apresentar alguns resultados básicos sobre como o encontro cosmológico se deu e como o seu êxito só foi possível graças a certos episódios históricos. No caso de certas ideias ocidentais que eram alheias aos índios e *vice-versa*, ideias como autoridade celestial – e mesmo autoridade terrena – só obtiveram sucesso por conta das *situações históricas*: a partir delas, foi possível difundir Leis e Deu(ses) e convertê-los a uma outra lógica de mundo na qual eram até então alheios.

¹⁴³ Para usar uma expressão do Pe. Antônio Vieira cujo denunciava que os índios, da mesma facilidade na qual se aprende algo das ideias cristãs, eles a esquecem ou as modifica devido a sua natureza inconstante “A estátua de mármore custa muito fazer, pela dureza e resistência da matéria; mas, depois de uma vez feita, não é necessários que lhe ponham mais a mão (...); a estátua de murta é mais fácil de formar, pela felicidade com que se dobram os ramos, mas é necessário ainda sempre reformando e trabalhando nela, para que se converve” (VIEIRA, *apud. VIVEIROS DE CASTRO*, 2013, p. 183)

O que fizeram com que os índios mantivessem determinada conduta ao longo do primeiro período colonial, foram, grosso modo, o aprofundamento de instituições como os aldeamentos, sustentáculo e refúgio do caos provocado pelas guerras e pelas epidemias.

O sucesso dos europeus e de suas ideias – com suas divindades e seus dualismos – advieram do paroxismo do encontro marcado pelas doenças e do posterior assédio implacável de mecanismos de controle da sociedade, cujo horror concebeu desigualdades sociais, criando populações pobres, proletárias, tão importante para a manutenção da exploração do trabalho e do assédio à terra, a qual tão organicamente – e espiritualmente – lhes pertenciam. E mesmo aqueles que se encontram, hoje em dia, em situação de reivindicação ou manutenção de sua identidade, uma vergonhosa prestação de contas para um Estado governado por Brancos – na sua essência, os colonos; hoje os Donos do Poder, geralmente refletido na burguesia do agronegócio –, são aos poucos vilipendiados de seus direitos, um lérido retrocesso que mata diariamente homens e mulheres ordinários da dita sociedade brasileira: sociedade do pau-brasil, cor de brasa, que confunde o seu rubor com o sangue de sua – constante e presente – História.

REFERÊNCIAS

ANCHIETA, José de (S.J.). *Diálogo da Fé*. Org. Pe. Armando CARDOSO. São Paulo: Loyola, 1988.

_____. *Cartas, Informações, Fragmentos Históricos e Sermões (1554-1594)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1933.

CAMINHA, Pero Vaz. *Carta de Pero Vaz de Caminha*, presente em : http://objdigital.bn.br/Acervo_Digital/livros_eletronicos/carta.pdf (Acessado em 22/04/2016)

LEITE, Serafim. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. São Paulo, comissão do IV Centenário, 1954, vol. I.

BIBLIOGRAFIA

ALMEIDA, Maria Regina celestino de. Os índios na História do Brasil. Rio de Janeiro, FGV, 2010.

_____. *Metamorfoses indígenas. Identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, FGV, 2^a Ed, 2013.

AGNOLIN, Adone. História das Religiões: Perspectiva Histórico-comparativa. São Paulo: Paulinas, 2013.

_____. Jesuítas e Selvagens: A Negociação da Fé no encontro catequético-tupi (séc. XVI – XVII). São Paulo: Humanitas, 2007.

_____. Catequese e tradução: Gramática cultural, religiosa e linguística do encontro catequético e ritual nos séculos XVI-XVII. In: MONTEIRO, Paula (Org). Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006.

BELLUZZO, Ana Maria Moraes de. *O Brasil dos Viajantes*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. *Os operários de uma vinha estéril. Os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil. 1580-1620.* Bauru: Edusc, 2006.

CERTEAU, Michel de. A Operação Historiográfica. In: *A escrita da História.* 2.^a ed. Rio de Janeiro: Forense universitária. 2007, p.65-119.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado.* São paulo: Cosac Naify, 2003.

COSTA, Paulo Eduardo da Silva. Do sensível ao Inteligível: o auto de São Lourenço [dissertação]. João Pessoa (PB): Universidade Federal da Paraíba, Centro de Ciências Humanas Letras e Artes, Programa de Pós-graduação em História, 2007.

CHARTIER, Roger. *A história Cultural: entre práticas e representações culturais.* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

COELHO, Antônio Borges. Os argonautas portugueses e o seu velo de ouro (séculos XV-XVI). In: TENGARRINHA, José (Org.) *História de Portugal.* São Paulo: Edusc, 2001.

CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). *História dos Índios no Brasil.* São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

CUNHA, Manuela Carneiro da. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Vingança e Temporalidade: os Tupinambás. in. OLIVEIRA, Roberto Cardoso de (dir.). *Anuário Antropológico* 85. Rio de Janeiro: ed. Tempo Brasileiro, 1986.

FERNANDES, Florestan. *A organização Social dos Tupinambá.* São Paulo: ed. UNB (Hucitec), 1989.

_____. *A função social da guerra na sociedade Tupinambá.* São Paulo: Globo, 2006.

FERNANDES, João A. *Selvagens Bebedeiras: Álcool, Embriaguez e Contatos Culturais no Brasil Colonial (Séculos XVI-XVII).* Rio de Janeiro: Alameda, 2011.

FRANÇA, Jean Marcel Carvalho, e RAMINELLI, Ronald. *Andanças pelo Brasil colonial: Catálogo comentado (1503 – 1808).* São Paulo, UNESP, 2009.

FRAGOSO, João. & GOUVÊA, Maria de Fátima. *O Brasil colonial: volume I (1443-1580)*

FREYRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1966

GÂNDAVO, Pero de Magalhães de. *A primeira história do Brasil: história da província Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

GASBARRO, Nicola. Missões: a civilização cristã em ação. In: MONTEIRO, Paula (Org). *Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006.

GIUCCI, Guillermo. *Sem Fé, Lei ou Rei: Brasil 1500-1532*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993. 1^a ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

GONÇALVES, Regina Célia. *Guerras e Açúcares: política e Economia na Capitania da Paraíba (1585-1630)*. Bauru: Edusc, 2007.

_____. *Costa dos potiguara, porto dos franceses*. In: FILHO, Alexandrino. *Montaigne e seu tempo*. João Pessoa: Ed. UFPB, 2012.

GONÇALVES, Regina Célia. CARDOSO, Halison. Seabra. PEREIRA, João P. C. R. Povos indígenas no período Holandês: uma análise dos documentos tupis (1630 – 1653). In: OLIVEIRA, MENEZES & GONÇALVES. *Ensaios sobre a América Portuguesa*. João Pessoa: Ed. UFPB, 2009.

GOODY, J. *O roubo da história: como os europeus se apropriaram das idéias e das invenções do Oriente*. Tradução de Luiz Sérgio Duarte da Silva. São Paulo: Contexto, 2008.

GRUZINSKI, Serge. *A Colonização do Imaginário*. São Paulo, Companhia das Letras, 2003.

_____. O Historiador, o macaco e a centaura: a ‘História Cultural’ no novo Milênio. In: *Revista Estudos Avançados*. 17(49) São Paulo, 2003, pp. 321-342.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*, São Paulo, Editora Brasiliense, 2002.

MATTOS, Hebe. Colonização e escravidão no Brasil – Memória e historiografia. . In: FRAGOSO, João & GOUVÉA, Maria de Fátima (Orgs). *O Brasil colonial 1443-1580* – Vol 1. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2014.

METRAUX, Alfred. A Religião dos Tupinambá e suas relações com a das demais tribos *Tupi-Guaranis*. São Paulo: Brasiliiana (Editora da USP), 1979.

MONTEIRO, John M. Tupis, Tapuias e Historiadores. Estudos de História Indígena e do Indigenismo. Tese de Livre Docência. Unicamp, 2001.

_____. Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

MONTEIRO, Paula (Org). Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006.

NAVARRO, Eduardo de Almeida. *Teatro/ José de Anchieta*; seleção, introdução, notas e tradução do tupi. 2º Ed. São paulo: Martins Fontes, 2006.

OLIVEIRA, João Pacheco de. “*O nosso governo*”: os Ticunas e o regime tutelar. São Paulo/Brasília: Marco Zero/CNPq, 1988.

_____. Os indígenas na fundação da colônia: uma abordagem crítica. In: FRAGOSO, João & GOUVÉA, Maria de Fátima (Orgs). *O Brasil colonial 1443-1580* – Vol 1. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2014.

_____. *A viagem de volta*: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: 2 ed. Contra Capa Livravria/LACED, 2004.

OLIVEIRA, Kelly Emanelly de. *Diga ao povo que avance!*: Movimento Indígena no Nordeste. Recife, PE: Ed. Massangana, 2013.

O’MALLEY, John W. *Os primeiros Jesuítas*. São Leopoldo, RS: Ed. Unisinos; Bauru, SP: EDUSC, 2004.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e escravos: Os princípios da legislação indigenista no período colonial (séculos XVI-XVIII). In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). História dos Índios no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

POMPA, Cristina . Religião como Tradução. Missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil Colonial. Bauru, Edusc, 2003.

_____. Para uma antropologia histórica das missões. In: MONTEIRO, Paula (Org). Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006.

PORTO, Maria Emilia Monteiro. Estudo sobre missões jesuíticas na Capitania do Rio Grande: arcaísmo e modernidade nas fronteiras coloniais. In: *Revista Clio*: n. 27.1 - Dossiê Estudos Jesuíticos, vol 1, 2009. presente em <http://www.revista.ufpe.br/revistaclio/index.php/revista/article/viewFile/21/21> (Acessado em 04/04/2016)

_____. Jesuítas e missões: representações das fronteiras na Capitania do Rio Grande. in. OLIVEIRA, Carla Mary & MENEZES, Mozart Vergetti de & GONÇALVES, Regina Célia (orgs). *Ensaios sobre a América Portuguesa*. João Pessoa: editora UFPB, 2009.

SAID, Edward W. *Orientalismo*: o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SAMARA, Eni de Mesquita & TUPY, Ismênia Spínola Silveira Truzzi. *História& Documento e metodologia de pesquisa*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

SHAUB, Jean-Fredéric. A Europa da expansão medieval – séculos XVIII a XV. In: FRAGOSO, João & GOUVÊA, Maria de Fátima (Orgs). *O Brasil colonial 1443-1580* – Vol 1. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2014.

SILVA, Aracy Lopez da. Mitos e cosmologias indígenas no Brasil: Breve introdução. In: GRUPIONI, Luiz Donisete Benzi (org). *Índios no Brasil*. São Paulo, Globo, 2005

SILVA, Edson. Os índios entre discursos e imagens: o lugar na História do Brasil. In. SILVA, Edson & SILVA, Maria da Penha. *A temática indígena na sala de aula*: reflexões para o ensino a partir da lei 11.645/2008. Recife: Ed. UFPE, 2013.

SOUZA, Laura de Melo e. *Inferno atlântico*: demonologia e colonização séculos XVI-XVIII. São Paulo, Companhia das Letras, 1993.

TOSI, Giuseppe. O debate sobre os índios do Novo Mundo. In: *Revista Símbolos - Arquidiocese da Paraíba*, v.1, n.2, out/2002, jan/2003, pp.107-122.

VAINFRAS, Ronaldo. A tessitura dos sincretismos: mediadores e mesclas culturais. In: FRAGOSO, João & GOUVÊA, Maria de Fátima (Orgs). *O Brasil colonial 1443-1580 – Vol 1*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2014.

VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. *História Geral do Brasil*. Tomo 1. 5^a ed. São Paulo: Melhoramentos, 1953.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A inconstância da Alma Selvagem. São Paulo: Cosac&Naifi, 2002.

_____. Metafísicas Canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

_____. Araweté: Os deuses canibais. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

WEFORT, Francisco. *Espada, cobiça e Fé: As origens do Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2012.