

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA

Luisa Tombini Wittmann

*FLAUTAS E MARACÁS:*  
*música nas aldeias jesuíticas da América Portuguesa*  
*(séculos XVI e XVII)*

TESE DE DOUTORADO APRESENTADA AO DEPARTAMENTO DE  
HISTÓRIA DO INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
DA UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS SOB A  
ORIENTAÇÃO DO PROF. DR. JOHN MANUEL MONTEIRO.

ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA SOCIAL

PROF. DR. JOHN MANUEL MONTEIRO  
(ORIENTADOR)

CAMPINAS, 2011

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA POR  
SANDRA APARECIDA PEREIRA - CRB nº 7432  
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

W786f Wittmann, Luisa Tombini, 1979-  
Flautas e maracás: música nas aldeias jesuíticas da América Portuguesa (séculos XVI e XVII) / Luisa Tombini Wittmann - -  
Campinas, SP: [s. n.], 2011.

Orientador: John Manuel Monteiro  
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de  
Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Índios da América do Sul - Brasil - Música.  
2. Jesuítas - Missões - Brasil. 3. Música - Brasil - Séc. XVI.  
4. Música - Brasil - Séc. XVII. 5. Brasil - História – Período colonial, 1500-1822. I. Monteiro, John Manuel, 1956- II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informação para Biblioteca Digital

**Título em Inglês:** Flutes and maracas: music in the Jesuit missions of Portuguese America (XVI-XVII)

**Palavras-chave em inglês:**

Indians of South America - Brazil - Music  
Jesuits - Missions - Brazil  
Music - Brazil – 16th century  
Music - Brazil – 17th century  
Brazil - History - Colonial period,1500-1822

**Área de concentração:** História Social

**Banca examinadora:**

Guillermo Luis Wilde Salmoral  
Maria Cristina Pompa  
Sílvia Hunold Lara  
Maria da Gloria Porto Kok

**Data da defesa:** 20-07-2011

**Programa de Pós-Graduação:** História

LUISA TOMBINI WITTMANN

*FLAUTAS E MARACÁS:  
música nas aldeias jesuíticas da América Portuguesa (séculos XVI e XVII)*

TESE DE DOUTORADO APRESENTADA AO DEPARTAMENTO DE  
HISTÓRIA DO INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
DA UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS SOB A  
ORIENTAÇÃO DO PROF. DR. JOHN MANUEL MONTEIRO.

ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À VERSÃO  
FINAL DA TESE DEFENDIDA E APROVADA PELA  
COMISSÃO JULGADORA EM 20/07/2011.

BANCA

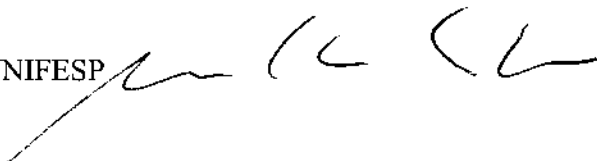
Prof. Dr. John Manuel Monteiro – DA/IFCH/UNICAMP (orientador)



Prof. Dr. Guillermo Luis Wilde Salmoral – UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN  
MARTÍN/CONICET



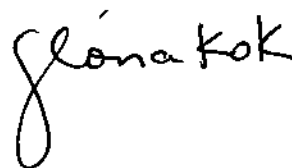
Prof. Dra. Maria Cristina Pompa – DCSO/EFLCH/UNIFESP



Prof. Dra. Silvia Hunold Lara – DH/IFCH/UNICAMP

*Silvia Hunold Lara*

Profa. Dra. Maria da Glória Porto Kok – POS-DOC/IFCH/UNICAMP



Profa. Dr. Sidney Chalhoub - DH/IFCH/UNICAMP

Prof. Dr. Eduardo Santos Neumann - DH/IFCH/UFRGS

Prof. Dr. Almir Diniz de Carvalho Junior - DH/ICHL/UFAM

CAMPINAS, 2011



## AGRADECIMENTOS

O caminho de uma tese de doutorado é longo. Sem pessoas queridas ao lado, o percurso seria intransponível. A família, que tudo acompanha de perto, merece os primeiros agradecimentos. Minha mãe, Diles, um porto seguro. Meu pai, Lauro, estimulante do pensar. Minha irmã, Tatiana, e meu cunhado Gil, alegram meus dias junto com a pequena Beatriz e o bebê Antônio. Lírio, Mary, Dani, Nanda e Douglas, os Téo, agradeço por terem se tornado também minha família. Aos amigos de São Paulo, que amezinaram nos últimos anos a dureza da cidade: Nicole Rodrigues, Adarsha Ma Prem, Marco Britto, Jaqueline Li, Dilson Branco, Rita Squillace, Gersiane Hosang, Tarso Araújo, Bruno Franco, Ana e Fábio Berlinga. Aos de Floripa, que já fazem parte da minha história, aguardo ansiosa o retorno da afetiva convivência na ilha: Fábio Feltrin, Eduardo, Jê, Joaquim e Alice da Silva, Daniela Sbravati, Emerson Campos e Nadjanara Amador, Jeferson Della Rocca e Elita Pereira, Rafaela Mund, Paulo Melo.

Aos professores, em especial John Manuel Monteiro, que me orienta desde o mestrado com muita competência. Sílvia Lara, Cristina Pompa, Guillermo Wilde e Glória Kok, pelos trabalhos e considerações, que instigaram o desenvolvimento desta pesquisa, e pelo aceite para a participação na banca. No caso das duas primeiras, os agradecimentos se estendem ao profícuo exame de qualificação. À Sílvia, agradeço também pela oportunidade de ter sido assistente docente na disciplina de Brasil colonial: seu exemplo é marcante. Aos que participaram com aulas, sugestões e conversas: Sidney Chalhoub, Almir de Carvalho Júnior, Eduardo Neumann, Robert Slenes, Eunícia Fernandes e Eliane Fleck. Ao Marcos Holler, por ter encarado a difícil temática. Aos funcionários de arquivos e bibliotecas, sobretudo os do Arquivo da Companhia de Jesus, em Roma, da Biblioteca Nacional de Lisboa e da Biblioteca Pública de Évora, em Portugal, do Instituto de Estudos Brasileiros, em São Paulo e da Biblioteca Octávio Ianni, em Campinas.

À FAPESP, por ter viabilizado esta pesquisa durante quatro anos.

Por fim, e mais importante, dedico esta tese a Marcelo Téo, com quem divido com prazer cada dia. Meu amor, minha felicidade está nos detalhes do nosso cotidiano.



## **RESUMO**

Esta pesquisa tem como objetivo o estudo das relações sonoras entre jesuítas e índios no Estado do Brasil e no Estado do Maranhão, durante os séculos XVI e XVII. A análise da documentação histórica, sobretudo jesuítica, atenta, na primeira parte, para as regras da Companhia de Jesus, no que se refere à música, e para suas adaptações e debates em missões na Ásia e na América Portuguesa. Aspectos das culturas nativas possibilitam a passagem das normas às práticas, em três espaços: costa e planalto paulista na metade do século XVI, Amazônia seiscentista e sertão nordestino nas últimas décadas do século XVII. Busca-se, assim, contar uma história de constantes negociações, na qual a música desempenha papéis plurais, onde atores colocam em jogo sonoridades que se revelam indispensáveis ao diálogo religioso entre ameríndios e missionários.

Palavras-chave: Música – Missões – Jesuítas – Tupi – Tapuia – América Portuguesa

## **ABSTRACT**

This thesis explores musical relations between Jesuit missionaries and Amerindian peoples in colonial Portuguese America (Brazil and the State of Maranhão) during the sixteenth and seventeenth centuries. Based mainly on Jesuit sources, this work focuses initially on the musical conventions adopted by the Society of Jesus and on their discussion and adaption within the missionary contexts of Portuguese Asia and America. The thesis then argues that different aspects of native cultures enabled the transition from conventions to practice, with emphasis on three spatial contexts: the sixteenth-century coast and São Paulo plateau, the seventeenth-century Amazon, and the northeastern hinterland. In sum, the thesis develops a story of constant negotiation, where music played multiple roles and where different historical agents exchanged sounds that proved to be indispensable in the religious dialogue between Amerindian peoples and European missionaries.

Keywords: Music – Jesuits Missions – Tupi Indians – Tapuia Indians – Portuguese America





## **ABREVIATURAS**

- ARSI** ARCHIVUM ROMANUM SOCIETATIS IESU, Roma
- BCJ** BIBLIOTECA DA COMPANHIA DE JESUS, Roma
- AHU** ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO, Portugal
- ACL** ACADEMIA DAS CIÊNCIAS DE LISBOA, Portugal
- BNL** BIBLIOTECA NACIONAL DE LISBOA, Portugal
- BPE** BIBLIOTECA PÚBLICA DE ÉVORA, Portugal
- MAC** MUSEU ANTROPOLÓGICO DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA, Portugal
- BFF** BIBLIOTECA FLORESTAN FERNANDES, São Paulo
- IEB** INSTITUTO DE ESTUDOS BRASILEIROS, São Paulo
- BOI** BIBLIOTECA OCTÁVIO IANNI, Campinas



## ÍNDICE DE IMAGENS

<b>Figura 1.</b> Fólios referentes à visitação de Inácio de Azevedo, 1566.....	p. 58
<b>Figura 2.</b> Fólios referentes à visitação de Cristóvão de Gouveia, 1586.....	p. 58
<b>Figura 3.</b> Mapa da expansão portuguesa no Índico.....	p. 69
<b>Figura 4.</b> Escultura em marfim do menino Jesus Bom Pastor, Goa, Índia, século XVII.....	p. 116
<b>Figura 5.</b> Maracá. Ilustração da obra de Hans Staden, 1557.....	p. 142
<b>Figura 6.</b> Hans Staden dançando, com chocalhos. Ilustração da obra de Staden, 1557.....	p. 142
<b>Figura 7.</b> Índios e instrumentos musicais. Ilustração da obra de Jean de Léry, 1578.....	p. 143
<b>Figura 8.</b> “Chanterrie des sauvages”, edição da obra de Jean de Léry de 1600.....	p. 144
<b>Figura 9.</b> Notações de cantos tupis, edição da obra de Jean de Léry de 1600. ....	p. 144
<b>Figura 10.</b> Mapa da expansão dos jesuítas no Brasil, século XVI.....	p. 147
<b>Figura 11.</b> Flauta indígena de osso de tibia de onça, final do século XVIII.....	p. 180
<b>Figura 12.</b> Maracá com ornamentos dourados, final do século XVIII. ....	p. 181
<b>Figura 13.</b> Mapa da expansão dos jesuítas no norte do Brasil, séculos XVII-XVIII.....	p. 185
<b>Figura 14.</b> Fólio da capa da relação jesuítica referente aos anos de 1690 e 1691.....	p. 199
<b>Figura 15.</b> Fólio de carta escrita pelo padre Pero Rodrigues em 1599.....	p. 216
<b>Figura 16.</b> Mapa dos rios do sertão do nordeste, início do século XVIII.....	p. 223
<b>Figura 17.</b> Foto do interior de uma casa de reza Kaiowá-Guarani em Dourados, MS.....	p. 249



## SUMÁRIO

**PRELÚDIO** *ou a preparação do ritual*..... p. 17

### PARTE I

**REGRAS E FORMAS MUSICAIS: Europa, Ásia, América**..... p. 35

1. A MÚSICA NAS NORMAS DA COMPANHIA DE JESUS..... p. 37

2. FLEXIBILIZAÇÃO NA AMÉRICA PORTUGUESA..... p. 49

3. A ADAPTABILIDADE JESUÍTICA COMO PRECEITO..... p. 59

4. POLÊMICAS INACIANAS NO CONTEXTO INDIANO..... p. 71

5. ARTE MISSIONÁRIA NO IMPÉRIO PORTUGUÊS..... p. 103

**INTERLÚDIO** *ou o ritual*..... p. 117

### PARTE II

**PRÁTICAS E NEGOCIAÇÕES SONORAS: Costa, Amazonia e Sertão**..... p. 145

6. NÓBREGA E A DEFESA DA MÚSICA..... p. 149

7. TENSÕES E DIÁLOGOS NO NORTE..... p. 187

8. A DIVERSIDADE TAPUIA E A FESTA DE ERAQUIZÃ..... p. 225

**CODA** *ou o recomeço*..... p. 241

**FONTES E BIBLIOGRAFIA**..... p. 251



*Na parede do quarto, durante a pesquisa de doutorado, esteve pendurada a reprodução de uma obra do pintor italiano Melozzo da Forlì. Era um dos seus anjos músicos de feição serena, cachos dourados e asas coloridas que testemunhava da cabeceira da cama as perturbadas noites da paulicéia desvairada. A iconografia ocidental cristalizou a representação destes cândidos mensageiros de Deus, que fazem instrumentos musicais soarem divinamente. O próprio da Forlì pintou alguns, quase a metade deles tangendo um alaúde. O que cotidianamente me assiste dormir tem nos braços um violino, o que não é uma coincidência para quem costumava tocar este instrumento de cordas numa orquestra. O anjo parece me lembrar que estes anos podem estar sendo o tempo da História, mas que não há história para mim sem música. Tocada, ouvida ou escrita.*

*A efervescente Era Moderna alargou o mundo e aproximou povos, gerando novas imagens e sons. Em viagens pelos quatro continentes, homens cruzaram oceanos e puderam até mesmo observar rituais nativos na imensa costa de um Brasil ameríndio. O Tupi passou a tocar o alaúde, na célebre frase eternizada por Mário de Andrade, pensador de nossa brasilidade antropofágica. Porém, numa experiência inversa – mas nem por isso oposta –, europeus tangeram o maracá. Instrumentos musicais trocaram de mão, e foram praticados em conjunto num encontro entre alteridades tão distintas como um guerreiro tupinambá e um evangelizador jesuíta. São as fontes escritas pelos punhos dos inacianos, com uma pitada de imaginação, que me permitem contar esta história.*





PRELÚDIO  
*ou a preparação do ritual*



**A**ntes de começar a contar uma história, vale esclarecer ao leitor que história é essa, ou melhor, como pretendo contá-la. Uma das protagonistas será a música, que não dará o ar de sua graça pela sua sonoridade, não encantará pelos ouvidos. É a história de uma música que não deixou registros que possibilitem sua execução e audição num outro tempo. Sons ecoaram há séculos nas aldeias jesuíticas no Estado do Brasil e no Estado do Maranhão, mas não sobreviveram em forma de partituras musicais. Confesso aqui que tive que lidar com certa frustração pessoal na descoberta da ausência total da escrita musical naquele contexto histórico. Afinal, nenhum musicista aceitaria facilmente a impossibilidade de interpretar através das notas, e não apenas das letras, a música das missões na América Portuguesa se, como é o caso, este fosse seu tema de pesquisa.

Após o desapontamento inicial, encarei o fato de que a música em si não era o meu enfoque, e que a escolha mais interessante seria mesmo me dedicar com afinco a uma história musical sem sons, porém nem por isso menos interessante. Ultrapassar uma decepção enquanto violinista significou assumir uma postura de historiadora, cuja relação pessoal com a música é boa para pensar. No caso, não é essencial, mas complementar. Aqui está a primeira constatação desta história peculiar. Não será via símbolos da notação

musical – que se interpretados geram sons –, que esta história relacional será reconstruída, mas através da análise de documentos escritos sobretudo por jesuítas em missão na parte portuguesa da América.

Chegamos, então, à segunda constatação. A música sobre a qual pretendo refletir foi compartilhada por diferentes sujeitos históricos, especialmente índios e missionários. Foram os últimos, contudo, que nos deixaram registros sobre os quais podemos nos debruçar para escrever esta e outras longínquas histórias. Podemos pensar uma vivência coletiva através do relato somente de uma das partes? Não corremos o risco de contá-la enviesada, apenas através de um ponto de vista católico, contra-reformista e missionário? Alguns pessimistas diriam que o risco assemelha-se mais a uma certeza, e afirmariam que de escritos jesuíticos podemos aprender somente uma história ocidental. Discordo. As fontes têm seus filtros, é claro, relatam uma história parcial. Cabe ao pesquisador, porém, não confundir documento histórico com história, e analisá-lo como tal. Fontes são históricas, têm sua história, porém não são história. Esta somos nós, historiadores, os encarregados de contar. Para realizar nosso desígnio temos infinitas possibilidades, inúmeros caminhos que podemos escolher percorrer. Haverá, porém, sempre um intento. O meu, começo a tentar lhes explicar.

Meu escopo é reconstruir a história do contato entre ameríndios e jesuítas através da música, ou melhor, das relações sonoras vivenciadas por diferentes sujeitos nas aldeias da América Portuguesa durante os séculos XVI e XVII. Não se trata, portanto, de uma história da música indígena, muito menos da música europeia católica, e sim das experiências sonoras vividas em conjunto por índios e missionários. A constância da música nas missões não pode ser ignorada, porque explícita em inúmeras cartas jesuíticas. É, todavia, geralmente interpretada como estratégia dos jesuítas, que impõem sua cultura, mesmo que isso signifique a incorporação de algumas características indígenas – outro fato impossível de negar. A música, contudo, não fazia parte das cerimônias litúrgicas da Companhia de Jesus, sendo estimulada e praticada devido às tradições sonoro-culturais indígenas. Ambos os fatos demonstram a capacidade de adaptação dos membros da Companhia de Jesus e de absorção da diferença pelos ameríndios, interessantes fatos desta singularidade missionária. Os sons se tornaram corriqueiros entre os padres inacianos a partir do encontro com o

outro, que almejavam converter. Foi a alteridade musical ameríndia – religiosa e ritual –, que levou os jesuítas até mesmo a adaptar suas regras proibitivas, cantando missas nas florestas tropicais. A música tornou-se, assim, elemento fundamental da tradução religiosa entre ameríndios e missionários.

Assim sendo, a reflexão pende para os ameríndios, na tentativa de entender por que os missionários cheios de regras morais, e também de escrita, abriram tantas exceções, inclusive no que se refere à música. É, portanto, necessário que se compreenda culturas ágrafas através de escritos, mais do que isso, sujeitos que não separavam suas manifestações rituais das sonoras, performáticas das cosmológicas. É inexistente entre os indígenas uma separação formal e técnica de disciplinas acadêmicas, como classificamos separadamente a dança e a música. Estas estão inseridas em diversas atividades sociais, na maioria das vezes manifestas ao mesmo tempo, interação de significados múltiplos. Esta diferença cultural central faz com que a sonoridade de grupos indígenas seja por vezes criticada pelos ocidentais, que não se satisfazem com o que ouvem e questionam até mesmo a agradabilidade daqueles diferentes sons, em comparação, é claro, com as suas próprias referências musicais. Aquela era, todavia, performance sonora de outra sociedade, com suas próprias vivências culturais, manifestações sensíveis e visões cosmológicas.

Não existia ritual indígena sem uma gestualidade musical, sendo que as populações ameríndias não costumavam isolar suas experiências sonoras dos demais campos da vida, sobretudo do religioso. Isso indica o quão significativo era, para os índios, cantar e tocar a música dos cristãos. O aprendizado de canções católicas, contudo, não significava sua transformação em verdadeiros europeus católicos, nem que a música que interpretavam era um simples verniz abaixo do qual se escondia uma genuína e milenar cultura indígena. Trata-se de manifestações musicais num espaço missionário e colonial, através das quais transcorreram complexas traduções culturais.

Os jesuítas, por sua vez, tiveram seus motivos para ensinar música católica e realizar missas cantadas, o principal deles era atingir seu objetivo maior de evangelização dos gentios. Deve-se, portanto, observar a intensidade e a disposição dos nativos em se manifestar ritualisticamente através da sonoridade, e em aprender os cantos religiosos católicos. Este é um caminho fundamental, neste estudo da faceta musical do contato, no

qual muitas vezes índios conviveram com diferentes formas musicais, cristãs e indígenas, sem sentirem a necessidade de excluir uma em detrimento da outra, valorizada como correta pelos evangelizadores. É necessário aprofundar esta reflexão do ponto de vista nativo, ou seja, demonstrando a capacidade e a necessidade indígena de absorver a alteridade de maneira antropofágica, literal e metaforicamente. O contato com aquele que é diferente os transformava, sem que isso implicasse numa recusa de si mesmo. Portanto, aprender música católica não significou um desprezo pela sua musicalidade, mas a abertura de um canal de diálogo religioso com os recém-chegados padres jesuítas que se apresentavam como líderes espirituais.

O olhar histórico direcionado à alteridade é também antropológico, sendo o outro, neste caso, não apenas o Tupi ou o Tapuia. Deve-se refletir também os motivos dos jesuítas que cantavam em louvor a Deus para catequizar, mas não costumavam se manifestar musicalmente na liturgia católica. É importante lembrar que se trata de uma época em que música religiosa europeia tinha como propósito a consolação de fiéis, que não privilegiavam compositor. Aliás, a autoria passou a ser valorizada com o romantismo, portanto, num contexto mais recente da história ocidental. São, todavia, inexistentes ainda hoje nas culturas ameríndias. Enfim, música para o outro – seja ele europeu ou índio –, não é o que se entende como arte atualmente. Por isso, a importância de adentrarmos em significados musicais distintos para compreender uma prática que é conjunta. Devemos, portanto, lançar luz sobre a música não como objeto principal, mas para compreender relações sociais que se deram através dos sons, possibilitando traduções religiosas num contexto histórico específico: o missionário americano.

Para possibilitar esta análise, fontes históricas serão consideradas como tal, atentando para fato de que o talento literário inaciano parece ter convencido alguns contemporâneos – deles e nossos – de que as coisas que relataram são como um espelho do cotidiano e, portanto, “a” história das missões. No caso da música, ela representaria a virtude da civilidade e o sucesso da evangelização. Há, no entanto, indícios a serem revelados. Se tocada por índios e jesuítas, é música coletiva missional por excelência, que possibilitou o estabelecimento de uma comunicação entre sujeitos históricos. Estamos aqui distantes de uma discussão sobre a influência da música europeia na música indígena, ou

mesmo da música indígena na música brasileira, esta geralmente negada e aquela confirmada. Índios cristãos, vale dizer, não deixam de ser índios, e realizam suas próprias ressignificações do catolicismo.

Os jesuítas adaptaram sua mensagem cristã ao público local ao incorporar elementos indígenas nas celebrações católicas. Fizeram também concessões às manifestações nativas, inclusive músico-rituais, com restrições mais severas ao canibalismo. Os ameríndios, por sua vez, reinterpretavam o que recebiam ao seu modo. Assim surgiram sons do diálogo, gerados a partir da relação com o outro e da transformação de si mesmo. Performances musicais que por vezes apresentam elementos distintos que se interpõem e compõem, modificando-se. É o caso das músicas cristãs tocadas com instrumentos indígenas e cantadas em língua tupi.

A percepção do movimento da história, ou seja, do processo complexo de constituição de um contato que se dá também através da sonoridade, implica em se distanciar de ideias dicotômicas da música nas aldeias missionárias apenas como pedagogia disciplinar jesuítica, que serviu aos interesses dos que prevaleceram, ou, no lado oposto, resistência indígena numa luta incessante por permanecer o mesmo, numa suposta pureza original procurada e exigida dos índios, e não por eles. Entre os pólos da resistência e da dominação – e das suas conseqüentes críticas ou apologias –, há trilhas irregulares mais interessantes.

As missões na América Portuguesa não contaram com exímios compositores jesuítas, ao contrário da Espanhola, e delas não sobreviveu uma partitura sequer das que foram tocadas. Contudo, o que poderia significar a desistência do historiador, se transformou em reflexão histórica. Atualmente, podemos tocar algumas das músicas que fizeram parte da vida de aldeias jesuíticas, espanholas e setecentistas. Partituras, contudo, não garantem a reconstrução da história musical das aldeias, no sentido aqui proposto. Por outro lado, a sua existência não deve levar pesquisadores a deixarem de lado a temática, alegando que ler música é condição essencial para problematizar manifestações sonoras de e entre grupos sociais.

É importante sublinhar que pautas musicais, sobreviventes das áreas de missões, seguem regras europeias de composição. Não podemos vislumbrar através delas, por

exemplo, instrumentos musicais indígenas, nem sua peculiar interpretação. É justamente isso que marcou o caráter singular da sonoridade das aldeias. Mesmo quando músicas católicas eram tocadas, é possível inferir que ela não soasse como nas igrejas europeias, muito menos que isso representasse uma aculturação dos índios – apesar de muitos missionários jesuítas reiterarem isso de forma apologética em seus escritos. Parece improvável que a maneira indígena de cantar e de tocar seus instrumentos não tenha impresso sua marca na música interpretada por eles mesmos.

A sonoridade ameríndia, ritualizada e nunca registrada em papel, influenciou a música missionária. Foram, portanto, as execuções locais e não as partituras que definiram a singularidades das músicas tocadas em missões na América. A maioria delas, de fato, não se transformou em formato de notação ocidental, e pouquíssimos registros deste tipo sobreviveram. Repito, porém, que não é a música em si que está passível de (re)construção, mas a sua história. Uma história que pretende ser contada através da análise dos indícios encontrados em narrativas jesuítas, reveladores dos papéis da música como elemento significativo de aproximação, comunicação, tradução e disputas entre missionários e ameríndios.

Em resumo, será sobretudo através da análise de fontes inicianas e de debates historiográficos que se (re)interpretará parte da história do contato, das relações sonoras estabelecidas entre índios e jesuítas, ambos protagonistas de um diálogo de alteridades. Pela impossibilidade de analisar a música como um conjunto de notas musicais – mas principalmente pela escolha teórico-metodológica deste trabalho –, o que importa é a reconstrução de conjunturas históricas em que sonoridades possibilitaram convivências nas aldeias da América Portuguesa. Não se trata aqui de concluir se o aprendizado da música europeia foi uma imitação bem ou mal feita, se existia veracidade ou não da crença católica indígena. Nem de demonstrar que era pura estratégia dos nativos, sujeitos que seriam bons aprendizes, mas fingidores.

Espero ter também ficado claro que não é questão nodal recuperar o aspecto estritamente sonoro das aldeias – que por vezes não era só indígena nem totalmente europeu –, mas entender a música como elemento significativo do contato entre índios e jesuítas, ocupando papéis diversos em diferentes missões, ou mesmo dentro de cada uma



delas. Esta é uma história do encontro entre sujeitos, que juntos (re)criaram aspectos da vida sociocultural através da música.

\* \* \*

Foram inúmeras as obras e os autores com os quais dialoguei ao longo desta empreitada de pesquisa. Acredito ser válida a reflexão que segue acerca das ideias inspiradoras deste trabalho, mesmo que tenha que assumir o risco inerente a qualquer escolha, ou seja, deixar de lado algo ou alguém importante. Não poderia iniciar este item sem explicitar que esta tese se insere na perspectiva da nova história indígena. As últimas décadas testemunharam o *boom* desta área, com a compreensão definitiva de que os índios têm história, e não só etnografia, como afirmou Francisco Adolfo de Varnhagen em meados do XIX.

Devemos citar ao menos uma obra e um autor que fizeram parte desta transformação na historiografia, que se desenvolve atualmente em ritmo intenso. Em primeiro lugar, *História dos Índios no Brasil*, coletânea de artigos organizada por Manuela Carneiro da Cunha, que marcou um esforço conjunto de contar a história de diferentes grupos indígenas, em tempos e espaços distintos.<sup>1</sup> Em segundo, John Monteiro, que produz e incentiva estudos que dão visibilidade aos atores indígenas na história, dando voz às suas próprias interpretações e ações diante da realidade.<sup>2</sup> Era chegada a hora de lidar com a herança que relegava os ameríndios a um passado distante, como seres praticamente sem história e sem futuro. Finalmente, os índios foram entendidos e apresentados como sujeitos da História do Brasil, agindo e dialogando com inúmeros interlocutores em conjunturas diversas.

Outras posturas acadêmicas surgiram em meio àquelas dos índios como resistentes culturais, sobreviventes descaracterizados, à espera do desaparecimento peremptório, ou

---

<sup>1</sup> CUNHA, Manuela Carneiro da (org). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

<sup>2</sup> Ver, especialmente, MONTEIRO, John M. *Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994. MONTEIRO, John M. *Tupis, Tapuias e Historiadores: estudos de História Indígena e do Indigenismo*. [Tese de livre docência]. Campinas, UNICAMP, 2001.

vítimas do extermínio. A atenção se volta de uma vez por todas para uma compreensão dos nativos como protagonistas, e não apenas vítimas da história, demonstrando que foram agentes no contato com os colonizadores, e pensaram o que lhes acontecia em seus próprios termos. Neste sentido, cabe destacar o livro de Cristina Pompa, *Religião como Tradução*<sup>3</sup>, que busca compreender os “sentidos do outro” na conversão, ou seja, as interpretações indígenas ao longo de um processo complexo de negociação.

O conceito de tradução permite o entendimento de uma conjuntura missionária dinâmica, onde elementos religiosos são cotidianamente ressignificados. Contribui, assim, para esta inclusão da sonoridade como mediadora das relações entre sujeitos históricos culturalmente distintos. Se a música era significativa na religiosidade indígena e, conseqüentemente, nas cerimônias religiosas das aldeias jesuíticas, deve ser percebida e analisada como elemento importante do contato entre ameríndios e missionários. O que quero ressaltar é que a constituição da comunicação se deu também através de uma música que era intensa e poderosa por ser canal de expressão religiosa. Percebe-se a eficiência do efêmero, de um efêmero sonoro, imaterial, parte do ritual pré-colonial e missionário. Se o religioso foi a linguagem da tradução, esta não poderia ter se dado sem um dos seus aspectos fundamentais, o sonoro.

A leitura de manuscritos inacianos revela a singularidade das manifestações religiosas das aldeias da América Portuguesa. Fica evidente que a religiosidade colonial não deve ser entendida como simples apêndice de um catolicismo europeu que se instaura no além-mar. Esta reflexão, que pretende dar conta de experiências religiosas indígenas, é também devedora do livro de Ronaldo Vainfas, *A Heresia dos Índios*.<sup>4</sup> Ao desvendar as características da Santidade de Jaguaripe, presente no Recôncavo Baiano por volta de 1580, o autor conclui que a santidade era, ao mesmo tempo, resistência ao colonialismo e amálgama cultural católico-tupi – fruto possível apenas num contexto de dominação colonial, escravista e missionário. O conceito de resistência é alargado, pois se trata de um

---

<sup>3</sup> POMPA, Cristina. *Religião como Tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru: EDUSC, 2003.

<sup>4</sup> VAINFAS, Ronaldo. *A Heresia dos Índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

movimento imbuído de elementos do catolicismo que combatia, e tecido nas interações entre índios e jesuítas. O cotidiano das missões esteve repleto de conflitos e adaptações, sobretudo no campo religioso. Esta é a sua faceta mais interessante, inclusive nas histórias de uma música relacional.

Devo lembrar, também, daqueles que estudaram a Companhia de Jesus por dentro, entre eles Charlotte Castelnau L'Etoile e José Eisenberg.<sup>5</sup> Ambos possibilitaram a passagem das normas inacianas para as práticas missionárias, ou seja, a compreensão de que as regras proibitivas musicais não engessaram o cotidiano das aldeias. As vicissitudes enfrentadas no campo missionário imprimiram mudanças no projeto de conversão, e até mesmo no pensamento político moderno, que passou a debater a ideia do consentimento pelo medo. Justificou-se, assim, a criação da aldeia jesuítica como espaço central da transformação dos gentios. A adaptabilidade jesuítica, como caráter dos membros da instituição religiosa inaciana, foi fundamental para sua longevidade entre os índios da América.

Esta pesquisa, fincada no campo da História, inspirou-se, devido ao tema, em perspectivas outras. Um olhar mais atento e profundo para a alteridade ameríndia a aproxima da Antropologia, que demonstra com sensibilidade e competência a necessidade de se estudar a sonoridade, além do campo visual que marca fortemente as Ciências Humanas, consequência de uma hierarquia dos sentidos estabelecida pela própria sociedade ocidental.<sup>6</sup> Parece que ficamos mudos diante de culturas que valorizam e vivenciam a audição de uma maneira holística, e intelectualmente cegos diante da experiência musical – deles e nossa –, que classificamos como distante da razão. Para quem ouve, a música parece

---

<sup>5</sup> CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil (1580-1620)*. Bauru: Edusc, 2006. EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

<sup>6</sup> Para uma síntese de perspectivas antropológicas acerca da música de grupos não-ocidentais, ver HIKIJI, Rose Satiko. “Possibilidades de uma audição da vida social”. In: MARTINS, José de Souza. ECKERT, Cornelia. NOVAES, Sylvia Caiuby (orgs.). *O imaginário e o poético nas Ciências Sociais*. Bauru: EDUSC, 2005, pp. 271-294. Especificamente sobre música indígena, ver MONTARDO, Deise Lucy Oliveira. *Através do Mbaraka: música e xamanismo Guarani*. [Tese de Doutorado]. São Paulo: FFLCH-USP, 2002. Pesquisas antropológicas se distanciam da conjuntura colonial, e muitas vezes da missionária, mas trazem benefícios na reflexão sobre música vivenciada por índios. Etnografias detalhadas sobre populações tupis e guaranis contemporâneas podem gerar, para além de seus escritos, gravações e filmagens de performances nativas. São estudos que incitam um olhar mais atento e aberto sobre a alteridade musical ameríndia.

eternamente presa ao campo do deleite, das sensações. É, no entanto, mais do que isso quando observamos rituais religiosos, sejam eles indígenas ou gerados no contato.

Parte significativa da história musical das missões jesuíticas está sendo reconstruída no que se refere à parte espanhola da América, especialmente sobre os Guarani no Paraguai e Chiquitos na Bolívia. Descato os sugestivos artigos de Guillermo Wilde, que analisam os papéis da música nas reduções paraguaias, desde o controle que os jesuítas buscavam estabelecer por meio dela, e sua utilização pelos índios como instrumento de resistência e de marca identitária ritual, até os espaços de negociação constituídos por meio de sons. O autor bem atenta ao fato de que obra e compositor são valores inexistentes para os sujeitos que estuda, indígenas ou não. Tratam-se de conceitos ocidentais resultantes de uma autonomização da esfera artística frente a outros campos intelectuais, em fins do século XVIII. A sua busca em contextos missionários, onde a experiência sonora é religiosa e cerimonial, se torna, portanto, anacrônica.<sup>7</sup>

Um dos intentos que unem pesquisadores é demonstrar que o mundo musical nas aldeias não era imaculadamente europeu, onde índios apenas reproduziram músicas dos brancos. Adaptações indígenas, pelo contrário, eram frequentes na vida litúrgico-musical missionária.<sup>8</sup> O estímulo de alguns dos estudos musicológicos se deve a fatores como a presença de partituras musicais, inclusive transcritas por nativos, e de padres músicos. Entre os nomes conhecidos estão os jesuítas Domenico Zipoli e Antônio Sepp, atuando no espaço missionário mais ao sul e mais à frente do limite temporal desta pesquisa. Existem diversos trabalhos que versam sobre as regiões americanas sob a influência dos espanhóis e

---

<sup>7</sup> Ver, sobretudo, WILDE, Guillermo. “Música, sonido y poder en el contexto misional paraguay”. *Revista del Instituto de Investigación Musicológica “Carlos Vega”*. Buenos Aires, ano XIX, n.19, 2005, pp. 79-101 e “El enigma sonoro de Trinidad: ensayo de etnomusicología histórica”. *Resonancias*. Universidade Católica de Chile, n. 23, noviembre 2008, pp. 41-67. Este último analisa frisos de anjos que seguram maracás, numa perspectiva que se diferencia da busca musicológica de um estilo “barroco misional”. O autor direciona a análise para os significados daquele instrumento sagrado nativo num contexto reducional jesuítico-guarani.

<sup>8</sup> WAISMAN, Leonardo. “La contribución indígena a la música misional en Mojos (Bolivia)”. *Memoria Americana*, n. 12, ano 2004, pp. 11-38. ILLARI, Bernardo. “El sonido de la misión: práctica de ejecución e identidad en las reducciones de la provincia del Paraguay”. *Actas del V encuentro simposio internacional de musicología, V Festival internacional de musica renascentista y barroca americana “misiones de chiquitos”*. Santa Cruz de la Sierra: Bolívia, 2004, pp. 5-25. Estes autores atentam para alterações feitas pelos índios das músicas ensinadas pelos jesuítas, o que resultou numa execução singular missionária. Distanciam-se, contudo, deste trabalho por estarem atrelados a análises musicológicas de partituras, autores, estilos e instrumentos musicais.

dos inacianos, mas optou-se por não fazer com elas uma comparação histórica. O elo se dá por serem missões duradouras cuja presença da música foi visceral, porque estabelecidas entre populações ameríndias. Entende-se, portanto, que a história é mais semelhante do que geralmente admitido. Afinal, a sobrevivência de instrumentos e de partituras musicais não faz com que o contato sonoro tenha sido mais importante por lá do que o que retratamos. O que muda é o interesse dos historiadores, que para cá tem que se debruçar e analisar entrelinhas das fontes jesuíticas, e nada mais. Espero mostrar que o caminho é árduo, mas absolutamente possível.

O campo da Musicologia produziu também estudos sobre a América Portuguesa, sendo a mais recente produção sobre o tema de autoria de Marcos Holler, *Os jesuítas e a música no Brasil colonial*. Como se pode imaginar pelo título, muitos dos episódios contados no livro aparecem nesta tese. O olhar sobre eles, contudo, é bastante distinto. Em primeiro lugar, o interesse do autor se estende ao período final da presença jesuítica no Brasil, e as instituições escolares nas cidades. Apresenta, inclusive, uma interessante descrição de instrumentos musicais, entre eles aqueles que foram listados nos inventários de bens da Companhia de Jesus produzidos na época da expulsão no ano de 1759. O objetivo geral do trabalho é o levantamento de informações sobre a música na atuação dos jesuítas, apresentando para isso uma exaustiva compilação de fontes inacianas encontradas em arquivos brasileiros e europeus.<sup>9</sup>

Alguns dos documentos, apresentados em fragmentos por Holler, foram aqui analisados por inteiro e inseridos em seu contexto histórico específico. Deste modo, foi possível entender as singularidades de práticas musicais em aldeias missionárias geográfica e temporalmente distantes, estabelecidas entre diferentes etnias indígenas. O intuito geral, portanto, não é a ação dos jesuítas e a música ocidental utilizada na catequização, mas,

---

<sup>9</sup> Conforme introdução da tese e do livro, respectivamente páginas 3 e 12. HOLLER, Marcos Tadeu. *Uma História de Cantares de Sion na Terra dos Brasis: a música na atuação dos jesuítas na América Portuguesa (1549-1759)*. [Tese de Doutorado]. Campinas: IA-UNICAMP, 2006. *Os jesuítas e a música no Brasil colonial*. Campinas: Editora da Unicamp, 2010. Na tese de doutorado, há um volume extra com centenas de páginas de excertos de documentos, coletados num impressionante esforço de pesquisa, com intuito já cumprido de auxiliar a realização de pesquisas posteriores sobre o tema. A dissertação de Paulo Castagna também reuniu fontes, porém somente publicadas, incluindo autores não jesuítas e bibliografia sobre o tema. CASTAGNA, Paulo. *Fontes bibliográficas para a pesquisa da prática musical nos séculos XVI e XVII*. [Dissertação de Mestrado]. São Paulo: ECA-USP, 1991.

como dito, a reconstituição de uma história coletiva de conflitos e negociações através da música, ou seja, das relações sonoras entre ameríndios e missionários nas aldeias da América Portuguesa. Discordamos, assim, da visão de que a música teve, neste contexto, um caráter eminentemente prático inserido num trabalho assistencialista jesuítico.<sup>10</sup>

No que se refere ao espaço da Ásia, com o qual se estabelece um cotejo com intuito de melhor compreender as missões na América Portuguesa, mais um trabalho colaborou no sentido documental. A dissertação de Ana Padesca apresenta um anexo com trechos de fontes jesuíticas que contém informações sobre música, retirados da *Documenta Indica* publicada pelo padre Joseph Wicki.<sup>11</sup> A parte escrita pela autora segue o interesse musicológico de identificar estilos e instrumentos musicais, sobretudo os que foram utilizados nas atividades inicianas no Oriente, durante o século XVI.<sup>12</sup> Os excertos reunidos por Padesca serviram como um guia, como no caso de Holler, que permitiu encontrar as fontes de maior interesse, em sua forma integral, nos volumes publicados por Wicki, consultados na Biblioteca Nacional de Portugal, e nos códices manuscritos pertencentes ao arquivo da Companhia de Jesus, em Roma.

Devo sinalizar também uma postura que impulsionou este trabalho a tomar sentido oposto. No início da década de 70, José Ramos Tinhorão escreveu um artigo bastante referido, cuja base argumentativa centra-se na ideia de uma substituição da música nativa pela música europeia, realizada através da catequese jesuítica. Ao repetir palavras de Luciano Gallet, musicólogo falecido precocemente nos anos 30, afirma: “ao aceitarem a versão musical dos padres, os indígenas abdicavam prontamente da sua cultura”, acontecendo assim o que chama de “deculturação”.<sup>13</sup> A música seria mais um exemplo do

---

<sup>10</sup> Id. *Ibidem*, p. 159.

<sup>11</sup> WICKI, Joseph. *Documenta Indica*. Roma: Monumenta Historica Societatis Jesu, 1948-1988, 18 vols.

<sup>12</sup> PADESCA, Ana Luisa Balmori. *Os jesuítas e a música na expansão portuguesa quinhentista*. [Dissertação de mestrado]. Coimbra: Universidade de Coimbra, Faculdade de Letras, 1997.

<sup>13</sup> TINHORÃO, José Ramos. “A deculturação da música indígena brasileira”. *Revista Brasileira de Cultura*, ano IV 4, n. 13, jul/set, 1972, p. 10. GALLET, Luciano. *Estudos de folclore*. Rio de Janeiro: Carlos Wehrs e Cia, 1934, p. 37. O etnomusicólogo Rafael Bastos sugere que as concepções de Gallet estão na base do pensamento sobre a música brasileira, no qual a fábula das três raças retroagiria a duas. A mestiçagem musical brasileira não incluiria participação indígena, tendo a música brasileira se formado a partir da melodia e da harmonia portuguesas em junção com o ritmo africano. A razão disso seria a abissal diferença dos sistemas musicais indígenas, incompatíveis ao amálgama, ou mesmo extintos devido à catequese jesuítica.

processo geral de imposição do poder europeu – neste caso, religioso –, sobre os índios no Brasil colonial. Esta visão está presente em vários estudos musicológicos, que repetem como um bordão que, por um lado, a música dos índios tinha desaparecido e, por outro, sido superposta por outra que lhes era externa e superior.<sup>14</sup> Nesta ótica, a completa e definitiva destruição da cultura indígena, iniciada a partir da chegada dos portugueses, foi apenas uma questão de tempo. A visão derrotista, que não reserva futuro algum aos índios, arrasta consigo sua musicalidade e sua agência na história da qual faz parte.

\* \* \*

Por fim, vale seguir o caminho de um pensamento, que resultou na estrutura desta tese. Isso será feito de maneira breve, evitando assim revelar surpresas que devem vir com a leitura. O trabalho inicia com a apresentação das normas musicas da Companhia de Jesus, principalmente as contidas nas *Constituições*. A partir delas poderemos entender as adaptações jesuíticas na realidade americana, como atitudes previstas para o funcionamento daquela ordem religiosa. Regras e formas, ou seja, normas e modelos, foram debatidos e alterados nos diferentes locais onde havia presença jesuítica, cada qual marcado por especificidades. Seguimos com as polêmicas inacianas sobre o uso da música em outro

---

Assim, o branco e o negro foram eleitos como representantes da nacionalidade brasileira. “Em contraposição a isto, o ‘índio’ é remetido para os confins do sistema, para o mato, a floresta, o abismo do estado-nação moderno brasileiro que ali se engendrava”. Nesta perspectiva, a admissão dos jesuítas de algumas das manifestações indígenas seria apenas exemplo de astúcia por parte dos missionários. A estratégia de aceitação fingida teria como escopo a imposição dos valores cristãos e, por fim, o abalo sem retorno do modo de vida considerado selvagem. A síntese cultural brasileira estaria reservada a outro sujeito histórico, elemento de fora, que como o português teve que atravessar o oceano para alcançar a América, mas veio para tornar-se a parte explorada do sistema escravista. BASTOS, Rafael José de Menezes. “O índio na música brasileira: recordando quinhentos anos de esquecimento”. In: TUGNY, Rosângela. QUEIROZ, Ruben (orgs). *Músicas africanas e indígenas no Brasil*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006, p. 122.

<sup>14</sup> Alguns autores endossaram as ideias de Tinhorão, entre eles Vasco Mariz e Bruno Kiefer, com um viés eurocêntrico e evolucionista: “Obviamente uma civilização de nível tão baixo como a de nosso indígena teria de soçobrar ante uma influência tão poderosa quanto à européia. Ocorreu então o que se chamou, apropriadamente, de ‘deculturação’ da música indígena brasileira”. MARIZ, Vasco. *História da música no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1994, p. 38. “Como decorrência da ação “civilizadora” dos jesuítas, a música dos índios, expressão dos povos mais fracos culturalmente, cedeu o lugar à música européia. O fenômeno da deculturação da música indígena brasileira é incontestável”. KIEFER, Bruno. *História da música brasileira dos primórdios ao início do século XX*. Porto Alegre: Editora Movimento; Brasília: Instituto Nacional do Livro, 1976, p. 9/12.

espaço de expansão portuguesa, a Ásia, para evidenciar a singularidade tolerante do contexto americano, contribuindo assim para o conhecimento das diferentes estratégias jesuíticas, mas também das respostas indígenas e indianas. Cantos em tupi, assim como esculturas em marfim, eram significativos nas culturas nativas, tornando-se elementos modificados no cotidiano missional português, ou seja, evidências de um processo que conectou lugares e pessoas até então distantes.

A aproximação com a Ásia Portuguesa, cujo tema da música no período colonial ainda é escasso, se revelou produtiva. Trata-se de uma área que também fez parte da constituição do império português, com a fundação de missões jesuíticas a partir de meados do século XVI. São histórias conectadas, cuja política portuguesa e projeto jesuítico são simultâneos, paralelos e, de alguma maneira, interligados.<sup>15</sup> Há, portanto, um campo de experimentação missionária de uma ordem religiosa global, mas que se revela singular em cada lugar. O direcionamento se dá, sobretudo, para Goa, capital do mundo luso no Oriente, que não só era importante em termos econômicos, sociais e políticos, como se diferiu em relação ao uso da música pelos inicianos nas atividades de evangelização na América. Auxilia, assim, para compreender uma conjuntura colonial e jesuítica que é específica, mas componente de um contexto histórico mais amplo.

O interlúdio, ou o ritual, é o elo entre as duas partes deste trabalho, possibilitando que se conecte a história mais institucional da Companhia de Jesus, das normas, adaptabilidades e debates, com o campo missionário propriamente dito. Não seria possível contar a história das relações entre índios e jesuítas através da música, na América Portuguesa, sem entender o caráter essencial da performance ritualística tupi. Além de jesuítas, viajantes colaboram para iluminar cerimônias xamânicas e festas antropofágicas, nas quais a sonoridade é vital. Assim se dá a passagem das regras para as práticas, quando a análise se direciona para três espaços coloniais e missionários. São eles: costa e planalto paulista, norte e sertão nordestino.

---

<sup>15</sup> Para uma proposição da reflexão sobre histórias interligadas, ou melhor, conectadas no mundo moderno, ver artigos do historiador indiano: SUBRAHMANYAM, Sanjay. “Connected Histories: notes towards a reconfiguration of Early Modern Eurasia”. *Modern Asian Studies*, Vol. 31, n.3, 1997, pp. 735-762; e “Holding the world in balance: the connected histories of the Iberian Overseas Empires (1500–1640s)”. *American Historical Review*, 2007, pp. 1359-1385.



O recorte temporal e espacial, portanto, se define em regiões coloniais cuja administração estava dividida entre Estado do Brasil e Estado do Maranhão, possibilitando a análise de semelhanças e de diferenças entre processos significativos de evangelização, transcorridos entre populações e em períodos distintos. Trata-se do litoral, na segunda metade do século XVI, do norte, a partir do início do século seguinte, e do sertão, da segunda metade ao final do século XVII.<sup>16</sup> Este é o núcleo da tese, onde a música é escolhida e inserida como elemento fundamental da relação entre índios e jesuítas, enfim entendida como indício significativo do diálogo estabelecido entre diferentes sujeitos históricos. História complexa, de práticas e negociações, na qual são colocados em jogo sonoridades que se revelam indispensáveis ao contato e à tradução entre ameríndios e missionários.

---

<sup>16</sup> Há relatos iniciais posteriores, que denotam o recrudescimento de um pessimismo jesuítico acerca da missão e, portanto, da conversão, derivado tanto da persistência de rituais indígenas, quanto dos intensos conflitos com colonizadores e autoridades, que atingem seu ápice com a expulsão dos membros da Companhia de Jesus em 1759.



## **PARTE I**

### **REGRAS E FORMAS MUSICAIS:** *Europa, Ásia e América*



## 1. A MÚSICA NAS NORMAS DA COMPANHIA DE JESUS

A Companhia de Jesus foi oficialmente declarada como ordem religiosa no ano de 1540, através de uma bula papal assinada por Paulo III. Desde a sua fundação liderada por Inácio de Loyola, a inspiração nas ações dos primeiros discípulos de Cristo definiu a atividade apostólica como identidade jesuítica. O intento maior dos membros do grupo seria, portanto, agir em busca da salvação das almas. Para facilitar o trabalho evangelizador de propagação do evangelho, Loyola decidiu excluir o canto da liturgia pelos jesuítas, o que até então definia os membros de qualquer ordem católica. A dispensa iria diferir os inicianos de outros religiosos, entre os quais a música em celebrações era obrigatória, constante e valorizada. A regra das *Constituições* da Companhia, que proíbe vozes em coro nas horas canônicas e missas cantadas, foi estipulada sobretudo pela preocupação do fundador com o tempo e a mobilidade dos jesuítas, que deveriam ter plenas condições para se centrar nas atividades missionárias, sua vocação maior. Dentro desta perspectiva, pregações e confissões poderiam ser realizadas sem que houvesse a intervenção de atividades musicais, que exigiriam dedicação dos padres jesuítas.

Os documentos da Companhia de Jesus sancionaram restrições quanto à prática musical, desde um ano antes da criação oficial da ordem. No ano de 1539, a música já era assunto que preocupava e merecia regras específicas do padre Inácio de Loyola. O fundador

e seus seguidores elaboraram um primeiro regulamento em Roma, intitulado *Prima Societatis IESU Instituti Summa*, o qual proibia a utilização do órgão e do canto nas cerimônias sacras. Segundo Marcos Holler, este documento serviu de esboço para a *Formula Institutis Societatis IESU*, revisada e incorporada em 1540 à bula *Regimini militantes ecclesiae*, aquela que oficializou a criação da Companhia de Jesus, e em 1550 à bula *Exposcit debitum*.<sup>17</sup> As proibições musicais, contudo, foram excluídas das bulas papais. Foram consideradas um tanto exageradas, especialmente porque redigidas no contexto da Reforma, em que a igreja protestante se utilizava com sucesso – e portanto com perigo para os católicos – da música no atrativo de fiéis.

No ano de 1555, Inácio de Loyola decidiu permitir que os ofícios das vésperas fossem cantados na igreja da Companhia em Roma, porém apenas aos domingos e dias festivos. O consentimento teve um motivo particular, relacionado com a nomeação do Cardeal Giampietro Carafa como Papa Paulo IV. O consentimento da música em ocasiões especiais teria sido uma estratégia de Inácio para dissuadir o novo Papa de um intento declarado: instituir o coro na Companhia. Dois anos após a morte de Loyola, o seu sucessor Lainez foi repreendido pelo próprio Santo Padre por nunca ter sido incluído o coro na Companhia, atitude que entendia ser estranha à vocação religiosa, a ponto de dizer que a ausência da música era influência demoníaca.<sup>18</sup> Acusados de rebeldia, os jesuítas se defenderam dizendo que esta não poderia existir, posto que era a primeira vez que a santidade lhes falava sobre o assunto. Apenas dois dias se passaram para que Paulo IV enviasse, pelo seu sobrinho Cardeal Afonso Carafa, uma ordem verbal de obrigatoriedade aos jesuítas. Todavia, o falecimento do próprio pontífice, antes que o coro pudesse se tornar um elemento da espiritualidade jesuítica, fez com que os padres retornassem ao não compromisso de realizar os ofícios divinos cantados.

---

<sup>17</sup> HOLLER, Marcos. “O mito da música nas atividades da Companhia de Jesus no Brasil colonial”. *Revista eletrônica de musicologia*, vol XI, setembro de 2007.

<sup>18</sup> “Con mucha mayor commoti6n habl6 en lo del choro, reprehendi6ndonos primeiro y dizi6ndonos que au6amos sido rebeldes a 6l en no auer accetado el choro. (...) Se respondi6 que, quanto a la rebeldia, su Sanctidad se acordasse que 6sta era la primeira palabra que sobre esto dezía, y que donde no ay mandamiento no puede auer rebeldia”. Ver Lainii Monumenta, vol. 8 (1564-1565). *Monumenta Historica Societatis IESU*, vol. 55. Madrid, 1917, pp. 673-675.

As *Constituições* da Companhia de Jesus vão reiterar restrições musicais na liturgia, especificamente horas canônicas em coro e missas cantadas pelos próprios jesuítas. “Não foram disposições apriorísticas ditadas por Inácio. Foram, sim, escritas e pacientemente corrigidas, pouco a pouco, durante 16 anos. Uma vez, porém, aprovadas na primeira Congregação Geral (1558) converteram-se em norma directiva da Companhia durante mais de quatro séculos”.<sup>19</sup> O que não quer dizer, como veremos, que tenha sido mantida de maneira irrestrita e inflexível pelo mundo, onde aportaram missionários jesuítas. Segue o trecho relativo à música na sexta parte das *Constituições*, no terceiro capítulo intitulado “ocupações a que os da Companhia devem ou não devem dedicar-se”.

Sendo tão importantes as ocupações que assumimos para auxiliar as almas, e tão próprias do nosso Instituto e tão assíduas, e sendo, por outro lado, a nossa residência tão instável, ora neste ora naquele lugar, não recitarão os Nossos as Horas Canônicas em coro, nem celebrarão Missas e Ofícios cantados. Quem tiver devoção de ouvir estes Ofícios, não lhe faltarão lugares para satisfazer esses desejos. Quanto a nós, vale mais consagrar-nos ao que é mais próprio da nossa vocação, para a glória de Deus Nosso Senhor.

Há, ainda, uma observação sobre casos específicos.

Nas tardes em que deve haver sermão ou lição sacra, se nalgumas casas ou colégios se entendesse ser conveniente recitar somente as vésperas para ocupar o povo antes da pregação ou lição sacra, poder-se-á fazê-lo. O mesmo se fará como regra geral nos domingos e dias de festa, sem polifonia ou cantochão, mas num tom devoto, agradável e simples. E isto faça-se para levar o povo a frequentar mais as confissões, sermões e lições sacras, e só na medida em que se julgar meio para esse fim. O mesmo tom se poderá usar no ofício de trevas e outras cerimônias da Semana Santa. Quando se celebrarem Missas mais solenes, mesmo sem canto, tendo em conta a devoção e o decoro, poderá haver dois ajudantes vestidos de sobrepeliz, ou um só, fazendo em tudo o que for possível no Senhor.<sup>20</sup>

---

<sup>19</sup> PADESCA. Op. Cit., p. 19.

<sup>20</sup> *Constituições da Companhia de Jesus* (anotadas pela congregação geral 34 e normas complementares aprovadas pela mesma congregação). Lisboa: Cúria Provincial da Companhia de Jesus. Braga: Livraria A.I., 1997, p. 152.

Com intuito de atrair o povo para as atividades religiosas poderia-se recitar as vésperas<sup>21</sup>, mas sem canto – seja ele polifônico ou não. Em outro momento das *Constituições* direcionado aos noviços, Loyola impede por decoro as presenças musicais e femininas. “Deve-se cuidar para que não entrem mulheres nas Casas nem nos Colégios da Companhia (...) e instrumentos de qualquer espécie que sejam para recreação ou mesmo para a música e também livros profanos e outros objeto desse tipo”.<sup>22</sup> A preocupação aqui era com os abusos que poderiam ocorrer entre os jovens em formação eclesiástica, estabelecendo uma clara diferença entre música para divertimento e aquela com propósitos religiosos.

Algumas desobediências aos regulamentos incitaram Inácio de Loyola a se posicionar mais vezes em relação à música. No ano de 1553, foi recebida uma carta do padre Francisco de Estrada, solicitando uma autorização para cantar as horas canônicas em Burgos, Espanha. A razão seria provocar a devoção do povo e do chefe militar que lá estava, pois ambos expressavam vontade em ouvir canto em coro. O autor da carta afirma ainda que o fato de não ter música parece desanimar o condestável Velasco a lhes ceder a igreja que estava sendo construída para a Companhia. Loyola responde que “de hacer y ordenar coro en esa capilla no parece conveniente”. Polanco acrescenta nota severa, pois se aquele padre deseja tanto cantar e desrespeitar as *Constituições*, lhes parece que andava desocupado: “Del coro dice más resueltamente Nuestro Padre que, si tanto en ocio V.R., que cante solo; pero que dese estar los otros; finalmente siente que más nada de lo que permiten las Constitutiones se haga en esta parte”.<sup>23</sup>

O mais famoso caso de discórdia sobre a música parece ter sido o do colégio jesuítico de Viena, cujo reitor Nicolau Lanoy foi advertido e até mesmo penalizado por Loyola. No espaço que havia sido um monastério Carmelita, e inclusive possuía um órgão, jesuítas e irmãos realizavam missas e ofícios cantados, conforme costume antigo do local.

---

<sup>21</sup> As Vésperas são uma das horas da Liturgia das Horas, celebrada ao final da tarde. É um dos pólos do Ofício, juntamente com as Laudes, portanto bastante estimada como prática litúrgica na Igreja Católica.

<sup>22</sup> *Apud* HOLLER. Op. Cit., 2007.

<sup>23</sup> Ver carta do P. Francisco de Estrada ao P. Inácio de Loyola, Burgos, 17 de setembro de 1553. *Epistolae mixtae ex variis europae locis ab anno 1537 ad 1556 scriptae nunc primum a patribus Societatis Jesu in lucem editae*, vol. 3 (1553). *Monumenta Historica Societatis IESU*, vol. 17. Madrid, 1900, pp. 478-480.



O fundador da Companhia faz questão de reiterar suas opiniões musicais ao escrever ao reitor do colégio que “sobre o canto e órgão, parece-lhe que não foi dito o suficiente, porque a introdução de tais ritos e costumes, tão diversos do que usa a nossa Companhia, não era coisa ligeira ou pouco importante, que V.R. devesse usar sem aviso”. Em seguida, a deliberação:

Cesse imediatamente de cantar as missas e matinas e se adapte ao nosso procedimento, ou pelo menos, se não lhe parecer conveniente que isso ocorra subitamente, que isso seja feito aos poucos, de modo que em três meses e aos mais tardar em seis meses, isso tenha sido cumprido.<sup>24</sup>

É importante dizer que as interdições musicais não diziam respeito ao gosto pessoal de Loyola. O fundador inclusive revelou alcançar consolação em cerimônias cantadas<sup>25</sup>, as quais deixou claro que qualquer fiel poderia assistir caso sentisse assim devoção. Certa vez, confessou: “si yo siguiesses mi gusto y mi inclinación, yo pondría choro y canto en la Compañia; mas déxolo de hazer, porque Dios N. S. me ha dado a entender que no es esta su voluntad, ni se quiere servir de nosotros en choro, sino en otras cosas de su servicio”.<sup>26</sup> A preocupação do fundador estava direcionada sobretudo à música litúrgica manifesta pelos jesuítas, pois estes deveriam assumir por completo a assistência das almas, o que significava estar integralmente disponível para ouvir confissões, pregar sermões e executar sacramentos. A busca pela salvação da alma, do próximo e do próprio religioso poderia ser prejudicada pela música, ao distrair os padres e tirar o tempo das suas atividades

---

<sup>24</sup> Carta do P. Inácio de Loyola ao P. Nicolau Lanoy, Roma, 30 de novembro de 1554. Sanctii Ignatii de Loyola – Societatis Jesu fundatoris – epistolae et instructiones. Monumenta ignatiana ex autographis vel ex antiquioribus exemplis collecta, series prima, vol. 8. *Monumenta Historica Societatis IESU*, vol. 36. Madrid, 1909, pp. 117-118. Utilizada tradução do italiano para o português de HOLLER. Op. Cit., 2006, p. 136.

<sup>25</sup> O padre para o qual Loyola ditou sua autobiografia, Luís Gonçalves da Câmara, afirma em seu memorial que o que “muito se alevantava em oração era a música e canto das coisas divinas, como são Vésperas, missas e outras semelhantes; tanto que, como ele mesmo me confessou, se acertava de entrar em alguma igreja quando se celebravam estes officios cantados, logo parecia que totalmente se transportava de si mesmo”. Memorial do Padre Luiz Gonçalvez da Camara. *Fontes Narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis*, v. I, *Narrationes scriptae ante annum 1557. Monumenta Historica Societatis IESU*, vol. 66. Roma, 1943, p. 636. *Apud* HOLLER. Op. Cit., 2006, p. 133.

<sup>26</sup> RIBADENEYRA, P. Pedro de. *Fontes Narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis*, v. II, *De Actis Patris Nostri Ignatii (1559-1566). Monumenta Historica Societatis IESU*, vol. 73. Roma, 1951, p. 337.

missionárias. O importante era que os ministérios nunca fossem omitidos por causa de liturgias cantadas. As advertências musicais acabaram dando um caráter anti-monástico à Companhia de Jesus, que deveria mesmo prezar pela sua mobilidade, e nunca pelo enclausuramento. Afinal, a obrigatoriedade do coro remetia à experiência religiosa do monge, do qual Loyola deixara claro que os jesuítas se distanciavam.

Ironicamente, 1558 é o ano da aprovação das *Constituições* que continham restrições em relação à música e de um preceito do Papa que exigia que os jesuítas cantassem em coro, como todas as outras ordens. Num fato que parece uma paródia da história, os jesuítas ficaram livres por um decreto papal de uma regra estipulada pela sua própria ordem, no mesmo ano em que ela foi finalmente aprovada. O receio da música entre os jesuítas, no entanto, estava presente antes da impressão das *Constituições* em latim em 1558, ou mesmo da primeira versão apresentada em 1552. Talvez desde as primeiras reuniões daquele grupo de sete estudiosos na Universidade de Paris, que viriam a fundar a Companhia de Jesus. Por um lado, as ordens de cantar a liturgia, impostas pelo superior máximo da Igreja Católica diretamente do Vaticano, não foram seguidas de maneira estrita pela Companhia de Jesus, sendo uma das razões a morte do papa. Por outro, as regras jesuíticas anti-musicais foram afrouxadas anos antes da sanção das *Constituições* escritas pelo fundador Inácio de Loyola, com a assistência do secretário João Alfonso de Polanco.

Após o falecimento de Loyola, “la actitud de la CJ respecto a la música ha dependido no sólo de la mayor o menor comprensión del carisma del fundador, sino también del de cada P. General, su carácter y cualidades”.<sup>27</sup> Após consultar advogados, o sucessor geral Diego Lainez confirmou que poderia isentar os jesuítas do coro após a morte de Paulo IV, e assim o fez. Ao mesmo tempo, demonstrou uma certa flexibilidade em relação à música, mas preferiu manter as atividades musicais sob vigília constante, pois se preocupava com o tempo gasto pelos jesuítas e com a possibilidade de aparecimento ilegítimo de novos ritos. Por isso, exigia pedidos de permissão de cada instituição jesuítica,

---

<sup>27</sup> TEJÓN, J. I. “Música y danza”. In: O’NEILL, Charles. DOMINGUEZ, Joaquin (orgs.). *Diccionario historico de la Compañia de Jesús*. Roma: Institutum Historicum Societatis IESU, vol. 3, 2001, p. 2776.

e decidia conforme cada caso.<sup>28</sup> Na época de Lainez, ouviu-se missas cantadas e outras atividades musicais em vários dos colégios jesuíticos europeus, mas houve entre eles diversidade de costumes. Como veremos, foram variadas as posturas dos padres gerais e de outros também em relação às instituições jesuíticas estabelecidas fora da Europa. Os próprios jesuítas, escreveu o especialista na história da Companhia John O'Malley, “necessitavam de repetidas instruções sobre o motivo por que diferiam nesse ponto tão notadamente de outros sacerdotes e membros de todas as outras ordens religiosas”.<sup>29</sup>

A música se consolidou em alguns colégios jesuíticos da Europa no século XVII, conforme o costume local e a necessidade estudantil. O crescimento se deu em maior intensidade justamente nos colégios de cidades como Viena e Praga, em regiões onde a formação musical dos padres e do povo era mais significativa. Os regulamentos da Companhia de Jesus chegaram de início a proibir instrumentos musicais e coro, que aos poucos foram sendo aceitos com o crescimento dos colégios, quando a serviço do apostolado – causa primeira de sua restrição.<sup>30</sup> Inácio e seus sucessores, afirmou O'Malley, tiveram gradativamente que fazer concessões musicais.<sup>31</sup> Tratamos aqui de maneira breve de alguns colégios jesuíticos europeus, que inclusive tiveram diferenças entre si acerca da questão musical.<sup>32</sup> É importante ressaltar mais uma vez que a postura de Loyola não era

---

<sup>28</sup> Ver CULLEY, Thomas D.; McNASPY, Clement J. “Music and the early Jesuits (1540-1565)”. *Archivum Historicum Societatis IESU*. Roma, anno XL, fasc. 80, jul/dez 1971, pp. 228-230.

<sup>29</sup> O'MALLEY, John W. *Os primeiros jesuítas*. Bauru: EDUSC; São Leopoldo, RS: Ed. Unisinos, 2004, p. 253.

<sup>30</sup> “Evidently the rule against playing musical instruments was not a rule that was completely ignored, but even one that the Jesuits urged on their students and followers. One can see the prejudice against music that the early Jesuits grew up with: music in and of itself was a dangerous thing. However music is put to the service of the apostolate. (...) They were suspicious of music for music sake. On the other hand, there was no problem at all in providing suitable and pleasing music for the important religious services of the year”. KENNEDY, T. Frank, S.J. “Jesuits and music: reconsidering the early ears”. *Studi Musicali*. Roma: Accademia nazionale di Santa Cecilia. Anno XVII, n.1, 1988, p. 80-1.

<sup>31</sup> O'MALLEY. Op. Cit., p. 249. “Very early on, however, there were important changes and dispensations granted for a certain amount of singing in choir”. KENNEDY. Op. Cit., p. 77.

<sup>32</sup> No colégio de Praga, onde o reitor Goisson registrou que os boêmios apreciavam tanto as cerimônias cantadas na igreja que lhes parecia serem os jesuítas uma categoria menor do sacerdócio, passaram a cantar a missa em julho de 1556. Em Portugal, por outro lado, o canto não vingou nas casas e colégios.

contra a música por si mesma.<sup>33</sup> Foram motivos de caráter absolutamente práticos que o impulsionaram a redigir restrições musicais nas atividades litúrgicas dos jesuítas.

Havia certamente uma visão particular do ministério, do sacerdócio e da vida religiosa. Os primeiros jesuítas não se definiam primariamente em relação ao culto como expresso na celebração da missa e das Horas. Dizer que, para eles, a missa era basicamente uma entre muitas formas de oração, nas quais o indivíduo podia se engajar, seria simplificar demais, mas não muito. Eles levaram um bom tempo para entender como as celebrações realçadas pela música poderiam constituir um instrumento valioso de seu ministério.<sup>34</sup>

Na época, muitas pessoas acreditavam que para ser plena a liturgia tinha que ser cantada, e que uma pessoa bem educada deveria ter conhecimentos musicais. Músicos profissionais e alunos passaram a cantar em coro, e padres seculares foram designados para celebrar a missa cantada. Se a música era tão importante – pensaram os jesuítas –, que ela fosse praticada por pessoas externas à ordem: musicistas contratados, religiosos de outras congregações ou até mesmo seus alunos – em igrejas que fossem adequadas e colégios que tivessem um número suficiente de gente. Parecia que assim seria resolvido o problema da vontade dos fiéis e dos neófitos, mantendo a maioria do tempo dos jesuítas nas funções que consideravam de sua vocação, mesmo que agora muitos já estivessem presos às suas instituições escolares e, portanto, menos disponíveis para missões longínquas como queria Loyola.

A despeito de uma postura antimusical dentro da Companhia, houve com o tempo e pela necessidade apostólica uma estabilização de outras práticas sonoras e o desenvolvimento de uma tradição musical nas igrejas e colégios jesuíticos da Europa.<sup>35</sup> A

---

<sup>33</sup> “Although it is true that music was cultivated vigorously in the Society during the seventeenth and eighteenth centuries, it must be admitted that musical activity cannot be designated as the crowning achievement of the first generation of Jesuits. There were indeed reasons for music’s being a bit of a latecomer among the early members of the Company; but there are none for maintaining that either Ignatius or his early companions harbored any sort of bias against music *per se*”. CULLEY; McNASPY. Op. Cit., p. 216.

<sup>34</sup> O’MALLEY. Op. Cit., p. 254.

<sup>35</sup> “The early years of the Society’s existence were years of steady, but cautious growth in terms of the musical tradition. Although there was evidently a strong anti-music faction within the order, this faction did not prevent a musical tradition from developing. More often than not, in a discussion of musical affairs, music

experiência e o costume vão mostrar que a música tinha um enorme valor tanto nas atividades religiosas como educacionais. A incorporação da música se deu em celebrações litúrgicas, assembléias acadêmicas, defesas públicas, cultos de devoção mariana e nas famosas produções dramáticas, utilizadas como um dos mais importantes métodos jesuíticos de ensino da doutrina cristã.<sup>36</sup> Mesmo que a música não tomasse lugar central na vida dos jesuítas, em suas orações diárias, foi utilizada em suas instituições sobretudo em atividades educacionais, para a promoção da doutrina cristã e geralmente interpretada por externos à Companhia.

É interessante atentar aqui para o distanciamento do ideal missionário primevo, estabelecido nas *Constituições*, que suscitou este fortalecimento das instituições escolares jesuíticas. A disponibilidade de deslocamento – e a opção pela pobreza – se tornaram difíceis nos grandes centros escolares europeus. Isso também ocorreu com a criação dos aldeamentos na América Portuguesa, a partir da metade do século XVI. A itinerância dos missionários diminuiu com a criação destes espaços permanentes de missão, que acabaram sedentarizando os seus moradores, inacianos e indígenas.<sup>37</sup> Por ora, basta dizer que a expansão dos colégios jesuíticos fez com que a música se tornasse parte importante do currículo e do cotidiano escolar na Europa. O argumento a favor do uso da música se estabeleceu pelo seu caráter funcional, ou seja, como necessidade apostólica, mas a

---

is not spoken of in terms of something good in itself, but rather is couched in terms of an apostolic necessity”. KENNEDY, Op. Cit., p. 75.

<sup>36</sup> Para maiores informações sobre cada uma destas manifestações musicais nos colégios jesuíticos da Europa, leia os artigos do jesuíta Thomas Frank Kennedy: KENNEDY, T. Frank. “Jesuits and Music”. In: O’MALLEY, John W., S.J. BAILEY, Gauvin Alexander (eds.). *Jesuits and the Arts (1540-1773)*. Philadelphia: Saint Joseph’s Press, 2005, p. 415-426. Neste artigo Kennedy cita três compilações de músicas sacras utilizadas em diversas ocasiões pelos jesuítas, de autoria de Filippo de Monte, Lelio Bertani e Constanzo Antegnati. Em outro, discorre sobre obras direcionadas para a catequese, entre elas as de Serrafino Razzi, Giovanni Annimuccia e do jesuíta Diego Ledesma. KENNEDY, T. Frank. “Some unusual genres of sacred music in the Early Modern Period: The Catechism as a Musical Event in the Late Renaissance – Jesuits and ‘Our way of proceeding’”. In: *Early Modern Catholicism: essays in honor of John W. O’Malley S.J.* Edited by Kathleen M. Comerford and Hilmar M. Pabel. University of Toronto Press. Toronto Buffalo London, 2001, pp. 266-279.

<sup>37</sup> As reflexões de Manuel da Nóbrega no *Diálogo da conversão do gentio* levam a alterações no modelo de evangelização em 1557. O otimismo inicial dá lugar à decepção com a inconstância dos ameríndios, que aparentemente se convertiam, para logo depois retomarem seus costumes gentios. O governador Mem de Sá legisla o agrupamento dos índios convertidos em espaços permanentes chamados aldeamentos, que impunham aos nativos um comportamento social e religioso mais adequado aos padrões europeus.

desconfiança persistia. Houve sempre apreensão, vigilância e crítica quando se tratava de assuntos musicais entre os jesuítas.<sup>38</sup> Mesmo que não houvesse um desvio efetivo da proibição das *Constituições* – que se referia sobretudo ao coro das horas litúrgicas ou missas e ofícios cantados pelos jesuítas –, deveria se levar em conta os aspectos emocionais que a música instigava, os gastos financeiros e de tempo, além da má influência que acreditavam que a presença de músicos leigos, dentro das instituições jesuíticas, poderiam causar entre os estudantes que prometiam um futuro promissor.

O jesuíta Thomas Kennedy, estudioso da música na história da Companhia de Jesus, afirma que não faltaram motivos para a disseminação do axioma *Jesuita non cantat*. Durante todo o período inicial da Companhia houve de fato uma política negativa acerca da música, que não pode ser explicada apenas pela regra proibitiva de Loyola em relação ao canto do Ofício Divino. Conforme Kennedy, foi resultado de uma interpretação da espiritualidade jesuítica, que considerava a música suspeita pelos seus aspectos emocionais.<sup>39</sup> Esta interpretação foi defendida por jesuítas influentes<sup>40</sup>, todavia não se firmou como majoritária nem mesmo pôde suspender o desenvolvimento musical das instituições jesuíticas, sobretudo a partir das primeiras décadas do século XVII. Alunos e participantes das atividades católicas manifestaram em algumas instituições europeias a necessidade de que elas fossem musicadas. Assim sendo, a suspeição e a utilização foram as duas faces da questão musical no início da história da Companhia de Jesus.

No dia anterior a sua morte Loyola escreveu a Borja sobre música, e reforçou a ideia de que poderia haver adaptações ao gosto local, para a edificação do povo. Por outro lado,

---

<sup>38</sup> “In all of these early developments it is evident music and its development were not foremost in the minds of the Fathers, but the necessity of music for many of these events was naturally accepted (...) To speak of a Jesuit musical tradition is just and true, but did not flourish without its critics or a certain apprehension and watchfulness”. KENNEDY, Op. Cit., 1988, p. 88-9.

<sup>39</sup> Ver KENNEDY. Op. Cit., 1988, p. 95.

<sup>40</sup> Kennedy apresenta escritos de padres influentes com posturas bastante críticas em relação ao uso da música, em diferentes ocasiões e formas, nas instituições jesuíticas. “Is reflected in Jesuit documents, diaries, and letters a strong suspicion of music. Music’s tendency to move the hearer, especially given its sensual nature, was to be regulated, especially among the Jesuits themselves. But, though the singing of the Liturgical Hours and even the use of musical instruments had been forbidden in Jesuit houses, once the schools were opened, it became evident that the Jesuit’s students had different needs (...) Since the *Constitutions* of the Society legislated no connection with a musical tradition, the one that developed did so almost totally on a functional level”. KENNEDY. Op. Cit., 2005, p. 415-6.

alerta que nenhum padre ocupado com confissões deveria se dedicar ao coro, cujo estilo deveria ser o cantochão, e que apenas nos domingos e dias de festas as vésperas seriam entoadas. A missa, nunca.<sup>41</sup> Dois anos depois, ao mesmo tempo em que Paulo IV forçava a implementação do coro na Companhia de Jesus, os jesuítas aprovavam suas *Constituições* com restrições musicais. Neste mesmo ano de 1558, o secretário da Companhia Polanco – que anos antes havia confirmado a postura de Loyola de que celebrar missas cantadas era uma contravenção –, concede uma autorização do uso do canto na Índia e lugares remotos. Embora Loyola não tivesse dado esta permissão aos membros de sua ordem religiosa, Polanco acreditava que assim as populações de gentios progrediriam espiritualmente.<sup>42</sup> Ao retomar o assunto poucos meses depois, o faz num tom de quase alívio sobre as deliberações vindas do Vaticano:

El canto que hasta aquí se ha permitido en la India por la edificación de la gente, agora mucho más se aprueba siendo ordenado por Su Santidade; y será bien ayudar a los niños interviniendo algunos de los nuestros que los enderecen en la missa y vísperas de los domingos y fiestas, ultra de los oficios de la Semana Sancta y de Navidad: y finalmente hagan como han hecho hasta aquí sin escrúpulo de contravenir a las Constitutiones.<sup>43</sup>

Antes e depois da morte de Loyola, documentos revelam que missas eram cantadas pelos missionários ao redor do mundo. A missão jesuítica era apostólica, entre diversos povos e culturas, e cada realidade exigiu adaptações. As experiências cotidianas locais fizeram com que fossem revisadas algumas regras, o que acabou registrado em correspondências trocadas entre a Europa, Ásia e América. Num documento de ordenações referentes à Índia, por exemplo, foram divulgadas ideias acerca da música nas instituições

---

<sup>41</sup> “First, that no preacher, professed father or anyone busy with confessions go to choir; secondly, that Vespers be said solemnly on Sundays and feasts, but the Mass, never; thirdly, that plainsong be used. Here this is not observed, since we have both types [of singing]; but this matter has to be adapted to the taste or to the edification (to put it better) of the place”. *Apud* CULLEY and McNASP. *Op. Cit.*, p. 232.

<sup>42</sup> An permitti debeat cantus in India et allis in locis remotissimis. quanvis in Europa non sit Societatis concessus si animadvertetur eas nationes ad Dei cultum, et spiritualem profectum ex eo iuari, ut Goae observatum est, et in Ethiopia. P. Polanco, *Memoria de Negotiis Tractandis*, Roma, agosto de 1558. In: WICKI, Joseph. *Documenta Indica*. Roma: Monumenta Historica Societatis Jesu, 1948-1988. Vol. IV, p. 77.

<sup>43</sup> Carta do P. Polanco ao P. Antonio de Quadros, Roma, 13 de dezembro de 1558. In: WICKI. *Op. Cit.* Vol. IV, p. 133.

jesuíticas fundadas no Oriente. O canto era defendido pelo caráter funcional que tinha nas atividades de catequização. Fez-se questão de ressaltar que as regras proibitivas da Companhia de Jesus acerca da música não se estendiam ao contexto indiano.

Excepta las Indias, y porque por estas causas se canta en Germania y en otras partes, y principalmente porque se canta en nuestra casa de Roma donde ay menos necesidad, y assi los Generales passados dispensaron. Encoméndósse que se moderasse el canto y se quitassen las superfluidades.<sup>44</sup>

Os motivos do consentimento do canto estavam sempre relacionados com as atividades apostólicas dos jesuítas, sendo que o argumento da necessidade pesava mais em direção às missões estabelecidas fora do continente europeu. Na América Portuguesa, o uso da música demandou mais agilidade e empenho dos evangelizadores. Desde o princípio, ficou evidente que a missão não poderia avançar sem a sua presença, para além de alguns colégios jesuíticos europeus que foram desenvolvendo com vagareza suas atividades musicais. E é esta história missionária de além-mares que nos interessa depurar. Não seria possível reconstruí-la, todavia, sem antes montar este quadro de regras estabelecidas pela Companhia de Jesus. A proposta não sugere um engessamento das ações dos jesuítas, ao demonstrar que havia preceitos e preconceitos em relação à música. Pelo contrário, visa atentar ao fato de que as práticas missionárias foram moldadas de acordo com as necessidades, inclusive na Europa. Ainda que, por razões distintas, as atividades musicais e seus debates tenham sido diferentes em cada local onde atuou a Companhia de Jesus.

---

<sup>44</sup> Deliberationes de quaestionibus provinciae indiae, Chorão, inter 6 e 18 de dezembro de 1575. In: WICKI. Op. Cit. Vol. X, p. 241.



## 2. FLEXIBILIZAÇÃO NA AMÉRICA PORTUGUESA

**A**s atividades musicais desenvolvidas ou coordenadas pelos jesuítas ao redor do mundo parecem ter sido mais comuns do que gostaria Loyola, o que não evitou que houvesse um intenso e interno debate sobre música entre membros da Companhia de Jesus na Europa e na Índia. As fontes inicianas sobre as aldeias da América, pelo contrário, revela uma surpreendente convergência de posturas favoráveis ao uso da música em missão. A análise segue atenta ao ponto de vista jesuítico, ou seja, aos argumentos propagados na intenção de estipular condutas no que se refere à música, no caso a seguir nos aldeamentos da América Portuguesa. A documentação primordial a ser trabalhada é de autoria de visitantes, devido ao caráter normativo de seus regulamentos. Os missionários em ação terão seus escritos analisados quando ultrapassarmos as normas em direção à prática cotidiana.

Os visitantes eram os responsáveis pela organização dos trabalhos de evangelização, tornando-se os olhos e os ouvidos em áreas distantes do padre geral, aquele que ocupava o cargo maior da Companhia de Jesus. Destarte, tinham que buscar soluções aos dilemas impostos pela catequização dos gentios. Tentavam articular de maneira mais efetiva as províncias periféricas e os núcleos jesuíticos concentrados na Europa, conciliando as legislações da Companhia às condições da missão através de regras

específicas para a província que visitava. No ano de 1566, o padre Inácio de Azevedo foi enviado ao Estado do Brasil, designado pelo superior geral Francico Borja. O vice-provincial de Portugal e reitor do colégio de Braga desembarcou em agosto na Baía de Todos os Santos e foi recebido pelo provincial Luís da Grã. Ali reuniu todos os jesuítas – inclusive os que estavam nas aldeias dos índios –, expôs as razões da sua presença e aproveitou para ficar a par daquela realidade. Três meses depois, Inácio de Azevedo viajou para outras capitanias com José de Anchieta e permaneceu quase quatro meses em São Paulo, ao lado de Manuel da Nóbrega.

O visitador Azevedo se posicionou acerca da questão musical, talvez até mesmo influenciado pelo fundador das missões jesuíticas no Brasil. No documento em que são apresentadas as ordenações daquela visita, diz-se que todos os assuntos foram discutidos em conjunto, sobretudo com Grã e Nóbrega. Entre as decisões estão a de não castigar os índios com as próprias mãos ou batizar os que vêm do sertão, a não ser que estivessem fixos, cristãos e sem intenção de fuga. As crianças seriam batizadas apenas em caso de risco de morte, pois ao permanecer junto aos pais gentios não teriam acompanhamento e reforço dos costumes cristãos. Sobre as expedições jesuíticas, não deveriam fazer entradas ao sertão sem ordem superior, adentrar no Paraguai ou em qualquer terra que não estivesse sob o domínio português. No trecho de um manuscrito conservado no arquivo dos jesuítas em Roma, se encontram as decisões musicais de Azevedo:

As escolas de ler e escrever q estaõ introduzidas em as cazas das Cap.tas se podem continuar, naõ se insinando canto nem latim. (...) Acerca de cantar missa y otros officios diuinos, e pcessionones em as partes onde ha curas e vigairos, que o fazem em sua igreja os nossos guardem as Constituiçoes pcurando ajudar as almas cõ as confissoes, e pregações, e insinar adoctrina Xpã e evitarse ha acmulação dos Curas. Nas partes onde não ha outros sacerdotes, como é Piratininga ou em aldeas entre os índios, alli poderaõ fazer, segundo vir o Provincial que convem pera edificação do povo, mas de maneira que não faltem por isso nos ministerios ya ditos.<sup>45</sup>

---

<sup>45</sup> Visitas dos padres visitantes depois de serem appuadas polo padre geral. Primeira visita do padre Ignacio dazevedo. Bahia, agosto de 1566, 136v-138v. Archivum Romanum Societatis IESU (ARSI), Bras. 2, fôlio 137v. Nota no canto superior esquerdo do manuscrito: “Esta visita ainda te’ vigor”.

Os jesuítas não poderiam ensinar música nas suas escolas, assim como não deveriam cantar em missas ou procissões, se houvessem outros religiosos capazes de fazê-lo. A vocação inaciana era apostólica, e deveria estar centrada em atividades como confissão e pregação. Deste modo, os jesuítas estariam respeitando as regras das suas *Constituições*. Não obstante, se o visitador teve que estipular ordem em contrário, é provável que jesuítas cantassem até mesmo em seus principais colégios e igrejas. As últimas deliberações do visitador Azevedo são ainda mais significativas, ao revelar e permitir que houvesse uma considerável liberdade musical em locais onde a Igreja Católica estava representada apenas pelos padres da Companhia de Jesus. De fato, a música estava praticamente liberada nas aldeias jesuíticas da América Portuguesa, já que era considerada proveitosa para alcançar a meta de conversão dos povos indígenas.

Passaram-se quase vinte anos da permissão dada por Azevedo aos jesuítas, de cantarem a missa e em procissões, até a chegada de outro visitador. Cristóvão de Gouveia foi designado pelo sucessor de Francisco Borja, o padre geral Cláudio Acquaviva, e desembarcou na Bahia junto com os jesuítas Fernão Cardim e Barnabé Telo. Gouveia havia sido, em Portugal, reitor do colégio de Bragança, de Santo Antão de Lisboa e da Universidade de Évora. Ao chegar no Brasil, pôde conhecer na prática as missões jesuíticas em forma de aldeamentos. Os missionários haviam adaptado seus métodos de evangelização ao reunir no mesmo espaço diferentes etnias indígenas, fato que se distanciava dos preceitos iniciais de itinerância dos seguidores de Loyola ao fixar índios e jesuítas. A historiadora francesa Charlotte de Castelnau-L'Estoile atentou para esta singularidade, explicando seu processo de formação e sua aceitação pelo visitador quando veio para a América Portuguesa.

Essa experiência de fixação das missões impôs-se aos atores locais ao mesmo tempo por razões políticas, religiosas, econômicas, e constituiu a marca original da experiência missionária brasileira. A aldeia foi “imposta” a Roma pelos padres da província, ela é fruto do esforço de adaptação dos jesuítas à terra brasileira. O visitador Gouveia, que é encarregado de difundir as *Constituições*, deveria assim conformar a aldeia ao espírito das prescrições romanas. É nesse sentido que ele fabrica uma “norma missionária” que leva em consideração as realidades da região e o ideal romano. Assim, no caso brasileiro, a

adaptação às realidades da terra precede o envio das prescrições do centro (...). O visitador parece progressivamente adotar o ponto de vista dos padres do Brasil, e reconhecer na aldeia a forma missionária melhor adaptada a essa terra tão difícil e conflituosa. Ao final de sua visita, seu trabalho consiste em insuflar o espírito das *Constituições* na aldeia missionária, compondo um regimento das aldeias.<sup>46</sup>

Cristóvão de Gouveia elaborou um regimento para a província do Brasil em 1586, onde estabeleceu regras gerais para os jesuítas e para os locais onde trabalhavam: colégios, casas, aldeias e missões, lugares aos quais os padres faziam visitas, mas não residiam. É relatado no documento a frequência e os horários das atividades rotineiras e religiosas dos jesuítas – como estudos e pregações –, e é solicitado que os missionários sempre registrem por escrito, assim como seus gastos e necessidades mais urgentes. Algum padre seria escolhido para fazer anotações das coisas consideradas notáveis e de edificação, que fariam parte das epístolas a serem aprovadas pelo superior, trocadas entre instituições jesuíticas, divulgadas publicamente e conservadas com amor e caridade. A cada três meses, os responsáveis pelas aldeias também deveriam fornecer informações edificantes para inclusão na carta ânua, direcionadas para os colégios ou residências aos quais estavam subordinados. Assim se unificavam as aldeias afastadas e consideradas perigosas para os padres, posto que viviam entre populações pecadoras. Para evitar possíveis desvios, deveriam receber visitas do superior, renovar seus votos, se confessar, praticar os exercícios espirituais, ler cartas dos companheiros da Europa e escrever as suas, permanecendo assim jesuíta num meio inóspito. A correspondência, como apontou Castelnau-L'Estoile e outros, era elemento essencial da identidade inaciana e do controle dos membros da Companhia. No caso do regimento de Gouveia, se estendia a todos os missionários do Estado do Brasil, especialmente àqueles que se encontravam isolados.<sup>47</sup>

O visitador Cristóvão de Gouveia faz outro pedido importante aos jesuítas: para que mantivessem boas relações com portugueses, capitães e vigários. Evitariam assim perseguições, que segundo ele aconteciam pelo cuidado demasiado que tinham com os índios. Os inacianos necessitavam autorização prévia do provincial para ir ao sertão buscar

---

<sup>46</sup> CASTELNAU-L'ESTOILE. Op. Cit., p. 89-129.

<sup>47</sup> Id. Ibidem, p. 135.

gentios para o litoral, mas para poupar controvérsias o ideal seria que não se envolvessem em negócios seculares, alertava o visitador. Na década de 80 do século XVI a situação dos jesuítas era bastante diversa daquela vivida pelos primeiros padres em missão na América. O otimismo inicial tinha dado lugar ao recrudescimento dos conflitos com outros sujeitos da sociedade colonial, como os colonos ávidos por mão-de-obra escrava indígena. As críticas e acusações aos jesuítas – como a ineficiência da conversão e a cobiça de querer os índios trabalhando apenas em seu favor –, advêm de pessoas importantes como o senhor de engenho Gabriel Soares de Souza e o governador Manuel Telles Barreto. Este foi também um contexto em que os jesuítas se depararam com insurreições indígenas, que colocavam em dúvida a sua obra evangelizadora, além da intensa miséria e mortalidade dos índios.

Seguem as ordenações. Ao chegar nas fazendas e engenhos, dever-se-ia fazer um levantamento dos batizados, casados e enfermos, os quais receberiam tratamento. Durante a permanência, realizariam confissões, ensinariam doutrina e celebrariam missas, de preferência nos dias das festas dos índios e dos negros, garantindo assim uma maior e voluntária participação. Os religiosos deveriam andar pelo menos em dupla – mantendo o companheiro sempre à vista e, portanto, vigiado –, e manter uma certa distância das mulheres indígenas, consideradas a encarnação do pecado. O adequado seria evitá-las também dentro das igrejas e na porta das casas dos jesuítas durante a noite, período em que permaneceriam trancadas. Também não poderiam confessar índios que estivessem totalmente nus – na tentativa de seguir em terras indígenas um estrito código religioso moral –, e se necessário o uso de intérprete que fosse de confiança e repetisse exatamente o que dizia o confessante.

Os padres observariam os frequentadores da missa e, sobretudo, os suspeitos de feitiçaria. De preferência falariam a língua local, ou ao menos a doutrina com orações para ensinar aos índios antes ou depois da missa. Era assim que os noviços e os estudantes iriam adquirir experiência e identidade jesuítica, dentro das próprias aldeias, durante um período específico de sua formação. Nas festas deveriam castigar os faltantes à missa com moderação, porém o visitador não revela qual seria a melhor maneira de realizar as punições. Geralmente, o castigo se dava pelas mãos de não-jesuítas, porque os inicianos não possuíam o poder temporal sobre os índios, nem queriam afastá-los. Casariam apenas

os índios que estivessem instruídos para este sacramento, e só enterrariam dentro da igreja os principais e suas esposas. A confissão dos índios seria atividade prioritária dos jesuítas, que ao menos uma vez por semana faziam visitas em suas próprias casas, na intenção de controlar sua vida privada. Eles deveriam reprimir as práticas indígenas e incentivar novos hábitos sociais e religiosos, como o trabalho nas roças. Transformá-los significaria salvá-los, civilizá-los e então convertê-los. Em determinado momento do regulamento, também preservado no arquivo da Companhia em Roma, Gouveia descreve e se posiciona diante das manifestações musicais que viu e ouviu nos aldeamentos.

Aviendo moços de escuela los enseñaran por espacio de hora, y media, assi ala mañana como a la tarde, a leer, y escribir, y despues de esso cantar a los que pareciere que tienen habilidad para esso aviendo quien lo sepa hazer, mas no los castigue por su mano. Quitense las malas costumbres delos Indios, como aver excessos en los vinos, y bailes de noche, y las buenas se conserven, como dizirse la Salve los sabados, y las disciplinas, y pcesiones de quaresma, y alomenos en las quatro principales fiestas sirviere ca'tores. Missa cantada para consuelo de los Indios, y aug.to dela Christiandad, y todos los lunes missa por los defunctos, saliendo al cemiterio con la Cruz, y agua bendita y cantar, los niños la doctrina en sus casas, despues de las avemarias y otras semeiantes.<sup>48</sup>

Na escola, os meninos aprendiam o canto. Não o dos seus bailes, que os jesuítas almejavam suprimir, mas o que de maneira devota seria propagado em celebrações católicas, como procissões e festas. Mais uma vez, a missa cantada surge como instrumento de consolação dos ameríndios, respaldada pelo intento genuíno de afeiçoar os índios aos costumes cristãos. Alguns deles, inclusive, aparecem no documento como já constituintes da vida cotidiana indígena. Ao escrever para Gouveia no ano seguinte, o geral Acquaviva aprova que em épocas importantes a significativa celebração católica seja realizada com canto polifônico: “Concedesse lo que V.R. propone de poderse cantar en canto de organo la noche del Natal Maytines y missa em n'ra caza, como se haze en la semana S.ta por los

---

<sup>48</sup> Confirmacion que de Roma se embio a la provincia del Brasil de algunas cosas que el padre Christoval de Gouvea visitador ordeno en ella el año de 1586, 139v.-147v. ARSI, Bras. 2, fólío 146. Gouveia desembarcou na Bahia em maio de 1583.

Indios para ayuda dela deuocion en tan S.tos tiempos”.<sup>49</sup> Os padres gerais se posicionaram sobre música com proibições, restrições e aprovações. Como veremos, o próprio Acquaviva deu ordens distintas conforme o contexto missional, e suas circunstâncias. Anos depois da aprovação do padre geral, as ordenações de Gouveia contendo tópicos sobre as atividades musicais continuaram a ser divulgadas, e parece que se alargam as ocasiões em que eram legitimadas e valorizadas.

Bem se poderão cantar as missas cõ os Indios polo Natal, Circu’cisão, S. Cruz de Mayo, Onze mil virgens, e São Christouão, como se custuma. Não se permitta p.a algu’a de fora ouvir missa, ou pregação da tribuna dos noviços, e guardesse na nossa Igreja o que se custuma no Reino acerca de não estarem seculares na capella mor, ou choro no t’po em’q nelle se cantão off.os divinos.<sup>50</sup>

Ao final deste manuscrito há uma interessante nota, adicionada pelo copista do documento. A informação solicitada pelo visitador Gouveia era para que suas ordens fossem respeitadas, inclusive pelos padres que andavam pelas missões. Podemos imaginar a liberdade que tinham estes missionários itinerantes, que exerciam seu trabalho apostólico entre as aldeias dos índios pela América. A cada leitura dos escritos jesuíticos parecem se ampliar as situações em que a música soa. Todavia, a impressão que se tem é que o costume local era ainda mais vasto do que os jesuítas optaram em registrar para a posteridade, posto que muitas das manifestações musicais divergiam da forma em que eram realizadas na Europa. Ainda assim os relatos são abundantes, confirmando a presença de práticas musicais diversas entre os jesuítas:

Dizen los n’ros entre ellos missas cantadas y visporas, y la Salve a los sabados, ministran los P.es todos los sacrm.tos como si fuessen curas, y ansi baptizan, casan, confiessan etc. (...) En algunas Cap.tas van los n’ros en las pcessiones del S.mo Sacram.to ayuda’do a cantar los clerigos. En las aldeas se repican los sinos, y se haze sen’al a los defuntos, hazen les su estacio’ y predicanles en el medio de la missa.

---

<sup>49</sup> Cópia de una de N. P.e Gn’ral Claudio aqua Viua para el P.e Christoual de Gouuea Visitador de 27 de Henero de 87. ARSI, Bras. 2, fólho 57.

<sup>50</sup> O que pareceo ao Pe Visitador Christouão de Gouuea ordenar na visita deste Collegio da Baya. 1º de Jan.ro de 89. Veo confirmado pelo P.e Geral, fólho 148. ARSI, Bras 2, ff. 147v-149v.

(...) Dar a entender a N. P.e como en estas partes que agora se abren pera la conversion de los gentiles no se puede hazer nada si no se tiene alguna residencia entre ellos por algu' tiempo.<sup>51</sup>

Aos índios se ensinavam cantos nas escolas jesuíticas, a serem entoados nas celebrações cristãs. Os inacianos, por sua vez, celebravam missas e procissões com música. Sempre, é claro, em nome da consolidação da cristandade. O que mais impressiona, nos casos de Azevedo e Gouveia, é que práticas musicais incomuns foram defendidas por visitantes, mesmo quando transgrediam as *Constituições* jesuíticas. Afinal, eram eles os representantes que agiam com propósito de ajustar as regras do centro à periferia. De fato, ordenavam de acordo com a província visitada, no caso do Brasil, onde missionários defendiam o uso da música por entenderem que era importante para o sucesso do trabalho de evangelização. Sabemos, também, da ordem de Polanco que havia flexibilizado as restrições musicais da Companhia aos padres em missões longínquas, além da conhecida adaptabilidade jesuítica, sobre a qual discutiremos mais adiante.

Os apoiadores da música não eram apenas os missionários que enfrentavam aquela realidade no dia a dia, o que demonstra a força e a importância dos sons no contexto americano. Em 1566 Inácio de Azevedo observa e aprova a música – inclusive cantada nas missas pelos jesuítas –, o que volta a ocorrer quase duas décadas depois na visitação de Cristóvão de Gouveia. No trecho em que discorre sobre os colégios<sup>52</sup>, Gouveia recomenda que não se receba estudantes que não saibam latim, ou que tenham ao menos habilidade e idade para aprender a língua oficial do catolicismo antes dos vinte e cinco anos de idade. Nas aldeias, a realidade e os catecúmenos eram diferentes. Os jesuítas prontamente

---

<sup>51</sup> Memorial das cousas que o P.e Gregorio Sarraõ ha propuesto a N. P.e Geral cõ la respuesta de su Paternidad. año.76, fólíos 23v-25v. [Título riscado e anotado acima] Resposta ad memoriale P. Ignati Tolosa pr.lis per Patri Greg. Sarranu [?], 1576. [Comentário na margem] Estas cosas mando preguntar en la memorial el P.e Ignatio Tholosa siendo Prouincial. ARSI, Bras. 2, fólío 23v-24. Há vários assuntos abordados neste documento, entre eles alimentação, vestimenta, esmolas, terras, renovação dos votos, memória dos mortos, leigos na missa, etc. Sobre esta última questão, fica decidido que quando o governador levar seus filhos e parentes para assistir a missa no coro da igreja, deve-se separá-los dos noviços para que não haja comunicação entre eles. O visitador Gouveia, conforme documento de 1589, proíbe seculares de ficarem na tribuna, capela ou coro, onde se cantam os officios divinos.

<sup>52</sup> As ordenações de Cristóvão de Gouveia estão organizadas em tópicos. São eles: Para lo General de la Provincia, Para los colégios, Para las Capitanias, Para las Aldeas e Para las Misiones. Ao longo de 17 fólíos são tratadas questões específicas para cada um desses espaços, inclusive com definições das tarefas hierárquicas dos jesuítas e das atividades educacionais nos colégios e missões.



fundaram escolas que ensinavam a ler, a escrever e a cantar. Além disso, passaram a celebrar missas cantadas.

É significativo o empenho de missionários, as ordenações dos visitantes Azevedo e Gouveia e as concessões dos padres gerais Acquaviva e Mercuriano. Aliás, o único a se posicionar radicalmente contra o uso que se fazia da música nas aldeias da América Portuguesa foi o bispo Sardinha, que não pertencia à Companhia de Jesus. O fato é que a música estabeleceu-se como elemento significativo da tradução entre jesuítas e índios na América Portuguesa. Desde a chegada de Manuel da Nóbrega à Bahia têm-se notícias do uso da música, muito antes do início da missão dos seus companheiros na América Espanhola, tão conhecidos pela sua atuação musical. Alguns regulamentos acabaram instituindo oficialmente a música nas missões, em diversas formas e situações, entre eles o do visitador Cristóvão de Gouveia (1586) para as aldeias do Brasil e o do padre Antônio Vieira (1658) para as do Maranhão e Pará, que incluía lições de instrumentos musicais.<sup>53</sup> O intento catequético exigiu concessões dos jesuítas, realizadas a partir de pressões que foram distintas em cada local onde fundaram casas, colégios e missões. Nas aldeias da América Portuguesa, se ouviu e se tocou muita música. Em pouco tempo, as negociações cotidianas definiram a prática musical como essencial e indispensável, o que foi possibilitado pela adaptabilidade jesuítica.

---

<sup>53</sup> Conforme LEITE, Serafim. *Artes e ofícios dos jesuítas no Brasil (1549-1760)*. Lisboa: Edições Brotéria, 1953, p. 63.

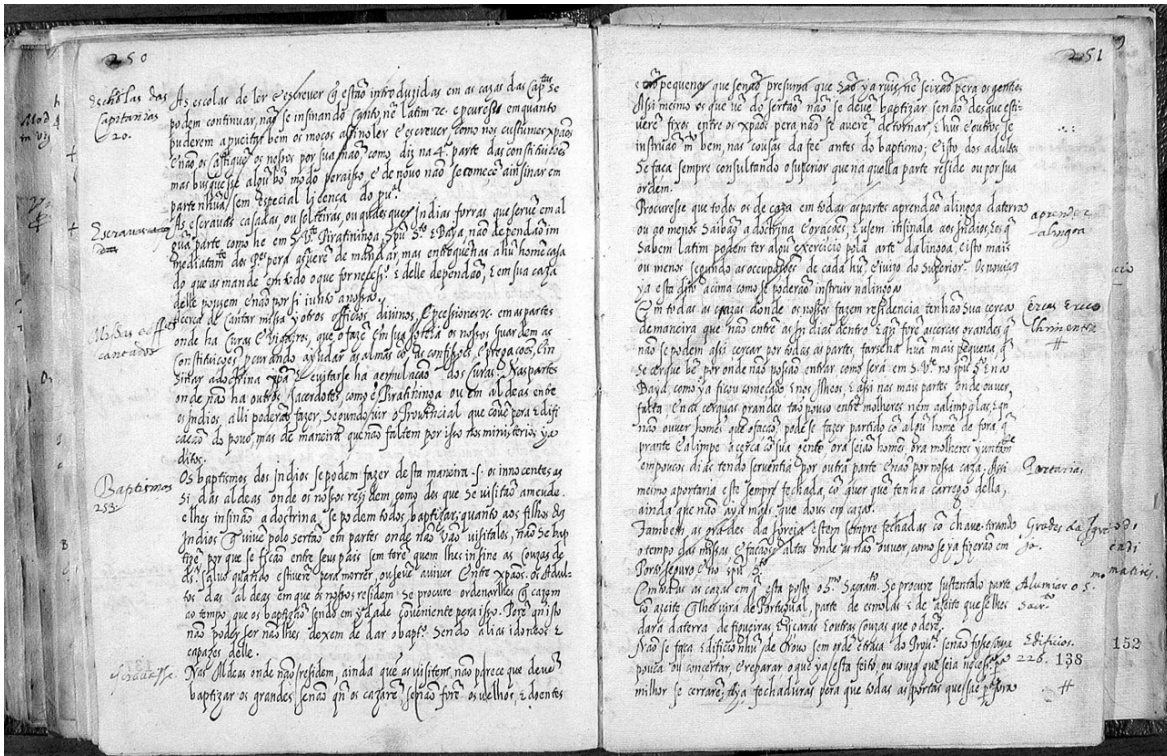
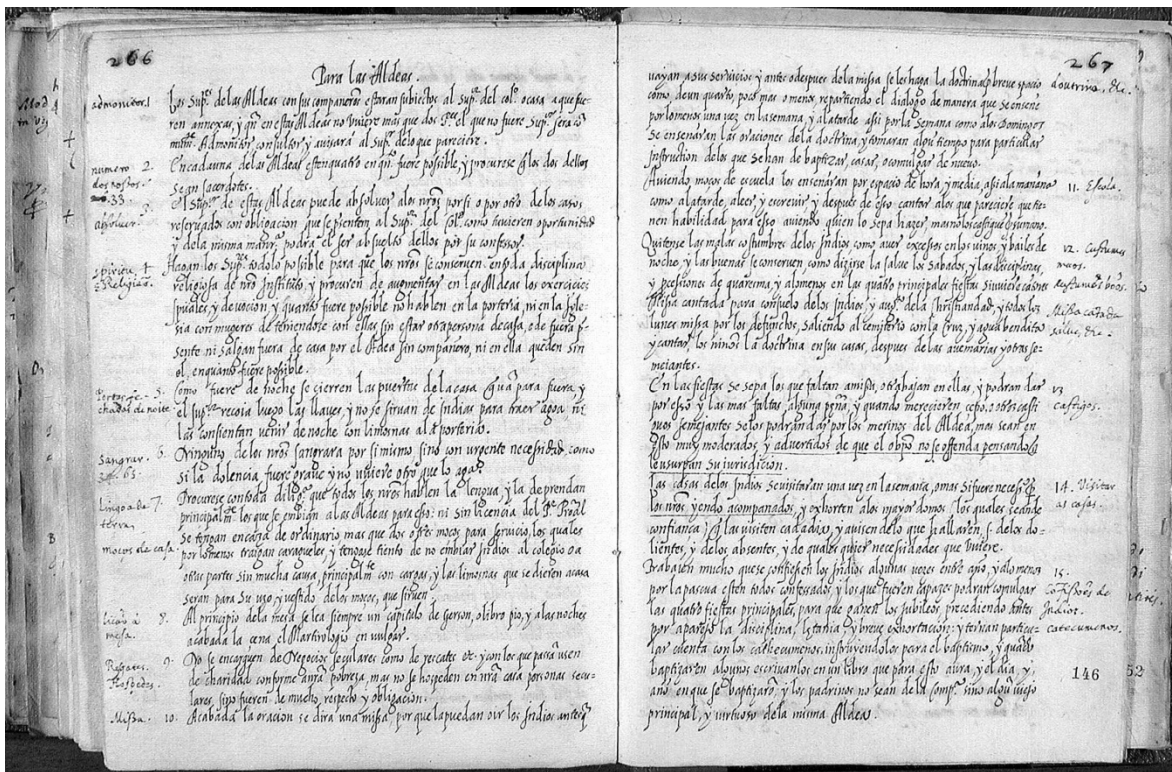


Figura 1. Visitas dos padres visitadores depois de serem appuadas polo padre geral. Primeira visita do padre Ignacio Dazevedo. Bahia, agosto de 1566, ARSI, Bras. 2, fólíos 137v-138.

Figura 2. Confirmacion que de Roma se embio a la provincia del Brasil de algunas cosas que el padre Christoval de Gouvea visitador ordeno en ella el año de 1586, ARSI, Bras. 2, fólíos 145v-146.



### 3. A ADAPTABILIDADE JESUÍTICA COMO PRECEITO

A segunda metade do século XVI foi um período bastante intenso para os membros da nova ordem católica; era o início da missão da Companhia de Jesus em outros continentes. Padres jesuítas embarcavam em navios para terras distantes sem saber como seria seu futuro próximo, ou mesmo se um dia voltariam à Europa, munidos do desejo de expandir a fé cristã pelo mundo. A chamada fase de consolidação da Companhia de Jesus foi de muitas incertezas. A controvérsia sobre a questão musical foi uma delas, e gerou posturas diversas sobretudo na Europa e na Índia. Parece contraditório que na América Portuguesa tenham se estabelecido e permitido com relativa facilidade algumas práticas musicais distintas das europeias, como missas e procissões cantadas pelos próprios jesuítas. Os rumos da catequese, contudo, bem como do processo de colonização, devem ser pensados como consequência do contato e não como projeto prévio propriamente dito, imutável e bem-sucedido. A utilização da música gerou em áreas de missão celebrações católicas singulares, com características locais. Determinou também flexibilizações nas regras estabelecidas por Inácio de Loyola. E isso não era estranho ao modo de proceder jesuítico, que previa uma liberdade de ação delimitada pela identidade que unia os membros da ordem. Essa adaptabilidade jesuítica, portanto, se concretizou também no campo musical.

Loyola, o fundador, já havia manifestado sua opinião sobre a música, proibindo missas cantadas e coro na Companhia. Todavia, os jesuítas em missão no Brasil percebiam cada vez mais a música como um elemento facilitador dos trabalhos evangélicos, até mesmo nas celebrações litúrgicas, tornando-se presença constante nos aldeamentos. A evangelização, preocupação maior do fundador da Companhia, acabou integrando em definitivo a música como elemento imprescindível, sobretudo na América, pois fundamental para o andamento do projeto missionário. Deste modo, foram ajustadas algumas restrições musicais a partir da experiência, com respaldo posterior dos visitantes, em mais um episódio da história missional que demonstra que houve adaptabilidade jesuítica, e que sem negociação não há relação. Para os membros da Companhia de Jesus, as *Constituições* não funcionavam como regras rígidas e imutáveis. Mais uma vez, é Castelnau L-Estoile quem analisa aspectos da instituição religiosa, inserindo a correspondência e a adaptabilidade como repostas à dispersão dos membros da Companhia de Jesus pelo mundo.

Confrontados a novas situações, a dados desconhecidos do centro romano, isolados de seus superiores, os jesuítas dispersos devem poder agir segundo o seu discernimento, sem prescrições. A adaptabilidade não é imposta pela prática a uma regra que teria sido concebida de forma muito rígida e que se revelaria impossível de aplicar; ao contrário, ela está prevista nas *Constituições* como sendo a contrapartida necessária a toda regra. Cada regra remete o jesuíta à sua capacidade de discernimento e à sua liberdade de agir. (...) As regras devem ser aplicadas, salvo se as condições locais impuserem que não o sejam. A referência ao poder único do preposto geral é paralela a uma prática do poder em que a negociação, o compromisso entre os diferentes pontos de vista que se expressam, é a regra. Esse duplo aspecto do governo da Ordem, ao mesmo tempo centralizado e colegial, confirma que a Ordem jesuíta funciona como uma burocracia.<sup>54</sup>

A Companhia de Jesus, além de estar pautada em valores comuns às ordens religiosas, como a obediência, estimava também a prudência de seus membros. O *noster*

---

<sup>54</sup> CASTELNAU-L'ESTOILE. Op. Cit., p. 69-71.

*modus procedenti* jesuítico, manifestado em atitudes, agregava de forma concomitante estes dois valores. A ação baseada na prudência era fundamental, sobretudo aos missionários que estavam geograficamente isolados das instituições europeias. As normas jesuíticas poderiam até mesmo ser formalmente reformuladas, conforme o surgimento de necessidades específicas, o que aconteceu em relação à música nos aldeamentos na América Portuguesa. A visitação de Gouveia, por exemplo, resultou num regimento específico, “consequência do princípio de adaptabilidade que está no cerne da instituição jesuítica. Ele não substitui as *Constituições*, mas as completa regulamentando as questões particulares da província”.<sup>55</sup> A adaptabilidade jesuítica acaba por se constituir como um traço definidor da prática missionária, variando de acordo com o contexto. Os religiosos a registraram em documentos repletos de informações acerca da cultura do outro, necessárias para que fossem feitas revisões das ações de catequese e, por fim, se alcançasse sucesso na conversão. José Eisenberg atenta para os preceitos da prudência jesuítica – adaptação das normas e tolerância de violações menores –, que resultaram em ricas justificativas de suas táticas de conversão. Adequava-se os ditames da Igreja Católica aos costumes dos ameríndios.

Uma vez que a especificidade cultural dos índios era, no fundo, a justificativa para uma revisão das práticas de conversão, criou-se a necessidade de informar os europeus das características da cultura nativa que justificavam tal revisão. A etnografia dos relatos edificantes dos jesuítas funcionava, portanto, como um meio de legitimar a adoção de novas táticas de conversão e a adaptação das normas a esse propósito. O uso instrumental da etnografia para fins justificativos fica ainda mais claro na maneira pela qual os jesuítas estrategicamente condenavam os vícios e maus hábitos dos nativos, quando queriam explicar o fracasso de uma determinada ação, e exortavam suas virtudes e inocência quando queriam demonstrar o sucesso de sua empresa evangélica.<sup>56</sup>

As narrativas jesuíticas apresentam elogios ao aprendizado da música católica pelos nativos, ao mesmo tempo que criticam suas manifestações sonoras, como as expressas nos

---

<sup>55</sup> Id. *Ibidem*, p. 91-2.

<sup>56</sup> EISENBERG. *Op. Cit.*, p. 56.

rituais de canibalismo tupinambá ou nas promessas que brâmanes faziam ao diabo nos pagodes na Índia. As referências à música entre os índios tornaram-se muito frequentes nos relatos dos jesuítas em missão na América Portuguesa. A aptidão musical ameríndia, quando exposta de forma geral, era enaltecida pelos jesuítas, que justificavam assim o seu ensino nas atividades catequéticas. Nas ocasiões específicas em que os sons estavam ligados aos rituais autóctones que os jesuítas queriam extirpar, além de condenar o comportamento do outro, buscava-se esclarecer as falhas da missão inaciana. Na prática, chegaram a compartilhar da música indígena quando julgaram necessário para se aproximar dos gentios e obter progressos na evangelização.

A experiência e a observação *in loco* eram valorizadas pelos jesuítas, sendo as correspondências entre Europa, Ásia e América fundamentais para que decisões fossem tomadas acerca dos campos de missão. Em carta escrita no início de 1570 pelo terceiro geral da Companhia, Francisco Borja, temos informações sobre a ida do visitador Gundisalvo Alvares às terras da Índia. A tarefa de entusiasmar os missionários é bastante incentivada, e solicita-se uma ida sua a lugares distantes como Malaca, Japão e China. Se a saúde não lhe permitisse, Alvares deveria indicar outra pessoa para a longa viagem, desde que não fosse junto o provincial indiano. Apesar de ser comum o visitante estar junto do provincial, o superior acredita que neste caso aquela ausência seria muito sentida em Goa. “Juzgo que no conviene que se cumpla aquella regla del officio de Visitador”<sup>57</sup>, decreta em mais um ajuste da norma geral. Encontra-se também na correspondência o pedido de relatos detalhados de cada local visitado e sugestões diante de situações controversas como aplicação de castigos, recebimento de empréstimos e compra de propriedades pelos jesuítas.

A leitura da carta revela um cuidado exacerbado de quem escreve, sobretudo nas passagens em que o jesuíta que exerce o mais alto cargo da Companhia de Jesus repete que é apenas quem encara o problema quem saberá melhor resolvê-lo. Quando visitar o Extremo Oriente – e aqui é apenas um exemplo –, “entenderá mejor cómo se deva hazer; y así en los lugares que se han de visitar no es bien que se muden cosas importantes hasta que

---

<sup>57</sup> Carta do P. Francisco Borja ao P. Gundisalvo Alvares, Roma, 10 de janeiro de 1570. In: WICKI. Op. Cit. Vol. VIII, p. 188.

se ayan visto”.<sup>58</sup> Em relação à música, entretanto, é enfático através da única frase do nono parágrafo: “En Goa no enseñen los nuestros a cantar”.<sup>59</sup> Parece que Borja preferiu evitar polêmica, mas ao mesmo tempo indica uma preocupação com o tempo despendido pelos jesuítas nas atividades musicais. Este documento do padre geral foi redigido com comentários sobre as informações da Índia que chegaram a Roma. Portanto, se tinha notícia na Europa de que os jesuítas serviam às vezes como professores de música também nos espaços missionários no Oriente, um dos aspectos de uma história que contaremos com mais afinco no tópico seguinte.

As necessidades surgidas em missão forçaram decisões locais, mesmo se divergiam do que deliberavam as *Constituições*, posto que a adaptabilidade estava prevista pela Companhia de Jesus. Lembremos que foi o próprio geral Borja quem enviou o visitador Azevedo para a América, que passou meses em companhia de Nóbrega e, por fim, acabou emitindo pareceres favoráveis à música nas cerimônias católicas celebradas nas aldeias. Talvez o próprio Borja tivesse emitido uma opinião diferente, em caso de posicionamento sobre o contexto missional americano. De fato houve jesuítas mais ou menos engajados nos assuntos musicais e, é claro, diferenças significativas resultantes das respostas de cada população contactada. É um pouco deste debate musical pelo mundo, mais controverso que consensual, que tento reconstruir para melhor compreender o contexto missionário da América Portuguesa.

O sucessor de Francisco Borja, Everaldo Mercuriano, se mostrou um pouco mais flexível ao fazer deliberações sobre música nas missões jesuíticas. É importante observar, no entanto, que ele se referia a outra prática musical em outro contexto, o americano. Em 1573, o titular do cargo de padre geral da Companhia de Jesus enviou uma breve carta ao provincial do Brasil Inácio Tholosa. O superior solicita que não fossem recebidos na ordem inaciana negros da terra ou mestiços, ou seja, filhos de portugueses com índias; uma ordem que se repete em outros documentos jesuíticos.<sup>60</sup> O padre Mercuriano argumenta que a

---

<sup>58</sup> Id. *Ibidem*, p. 189.

<sup>59</sup> *Idem*.

<sup>60</sup> Inclusive em outra carta escrita por Mercuriano, cuja data é precisamente um ano após a de 1573. Cópia de una de n'ro P.e G'nral Eu.e Mercuriano de 12 de deziembre de 74 p.a el P.e Ign.o Tholosa, 43v-44. ARSI, Bras. 2, fólho 43v. Todavía, Manuel da Nóbrega informa numa carta de 1552 seu desejo de enviar dois

inconstância dos ameríndios não permite este ato de confiança dos jesuítas. Pelo que consta, os inacianos não mudaram de ideia sobre a ordenação de índios, mas muito se aproveitaram das suas atividades espirituais cristianizadas.

Everaldo Mercuriano discorre, em outro momento da correspondência, sobre os cantos dos jesuítas que soavam nas procissões católicas no Estado do Brasil. Segundo ele, ajudar os clérigos a cantar durante os cortejos não estava de acordo com os preceitos da Companhia de Jesus. Poderia ser costume aceito apenas em caso de necessidade comprovada, o que foi feito ao longo de inúmeras epístolas jesuíticas. E mesmo que fosse considerada atitude digna, deveria ter seus motivos explicitados e, assim que possível, ser costume interrompido. A história mostra, contudo, outros e diversos rumos percorridos pela música. Até a expulsão dos inacianos das terras americanas do Império Português, foi presença constante no cotidiano jesuítico e indígena, incluindo procissões e missas. Seguem as palavras de Mercuriano:

Quanto al repicar las campanas y que los n'ros vayan alas pcessiones y aiudar a cantar al cura supuesto que esto es necesario para ayudar a aquellas nuevas plantas, puedese dispensar por agora q' los n'ros lo agan adonde se vee necesidad. mas co'viene, que yu'tam.te con esto, entienda' los que fuere' capazes de razon, questo no es co'forme a n'ro Instituto, aunque en si la cosa sea sancta, y avisara V. r. a los n'ros del qn' y como se deven retirar de tales ministerios, qn' el clero se augme'tara, o que la comp.a recibiese algu' dano' en su disciplina. por tanto V.R. ordenarà que aya un libro, en el qual se escriba' las causas [cosas] q' moviero' ala comp.a a hazer semeiantes officios q' fue para introducir el culto eccliastico ec. y no por otro.<sup>61</sup>

---

meninos indígenas para estudos na Europa que, entre outras coisas, tinham conhecimento de música: “sabem bem ler e escrever e cantar, e são quá pregadores, e não há quá mais que aprender; e mandava-os pera aprenderem lá virtudes hum anno e algum pouquo de latim, pera se ordenarem como tiverem idade”. Nóbrega informa que não foi possível enviá-los naquele ano devido à presença dos franceses e por falta de embarcações de partida. Conforme Serafim Leite, esta é a primeira informação que se tem da intenção de se criar um clero indígena no Brasil, mas opiniões contrárias e circunstâncias locais se mostraram adversas. Carta do P. Manuel da Nóbrega ao P. Simão Rodrigues, Bahia, 10 de julho de 1552. LEITE, Serafim. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil (1538-1553)*, vol. I. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1954, p. 353.

<sup>61</sup> Cópia de una de n'ro P.e G'nral Euerardo Mercuriano de 12 de deziembre de 1573 para el P.e Prou.al Ignatio Tholosa, 42v.-43v. ARSI, Bras. 2, fôlio 43.



O geral Mercuriano retoma poucos anos depois algumas questões referentes à administração de estabelecimentos jesuíticos pelo mundo. O documento apresentado em forma de perguntas e respostas, em espanhol e latim respectivamente, dedica alguns fólios à Província do Brasil. A celebração de missas cantadas aparece novamente entre as atividades inicianas nos territórios de missão: “Dizen los nuestros entre ellos missas cantadas y Visperas, y la Salve. (...) Baptizan, casan, confessan. Esto se uso des de el comienço dela conuersion por falta de clerigos seculares q sepan la lengua para exercitar estos ministerios”.<sup>62</sup> Era bastante comum o argumento de que a falta de clérigos incumbia os jesuítas a realizar funções reservadas a outros religiosos. A realidade missional americana impulsionou práticas musicais adversas ao “nosso Instituto”, conforme se referiu Mercuriano, que naquele contexto serviam para facilitar um processo de tradução necessário na relação entre jesuítas e índios.

A possibilidade de ajustes locais das regras da ordem, contudo, não significou concordância entre as partes, e deveriam ser justificados aos superiores. Ao abrir mão de qualquer norma da Companhia, o provincial deveria informar seus motivos. Após ter aprovação de Roma, não se poderia alterar a decisão, sem que houvesse nova consulta à instituição jesuítica central. Os padres que tivessem cargos inferiores, por sua vez, poderiam comunicar ao provincial da necessidade de alterações em suas regiões, mas na teoria não tinham poder para mudar as regras por si só. No ano de 1558, o provincial da Índia Antônio de Quadros é informado pelo secretário da Companhia João de Polanco como deve proceder para dispensar normas, em caso de necessidade.

El dispensar que digo se entiende en lo que toca a su provincia y officio, y si ubiere algunas Constitutiones o reglas de las que se embían de acá, que no tengan allá lugar, dispense para que no se guarden y dése aviso de las tales Constitutiones o reglas assí in genere dispensadas. (...) El acomodar las reglas a la qualidad dessa Provincia y lugares della, remítelo nuestro Padre al parecer de V. R., pero de la diversidad que ubiere entre lo de acá y lo ordenado allá V.

---

<sup>62</sup> Memorial de las cosas que el P. Gregório Serrano ha prop.to a nuestro P.e General, con las respuestas de su p.d, año 1577. ARSI, Acta Congregationum Provincialium 93 (Responsae 1573-79), fôlio 214.

R. dé aviso assí de la diversidad, como de lo que movió para ussar della.<sup>63</sup>

A ordem de Loyola era para que os jesuítas não tivessem coro ou celebrassem missas cantadas, ficando desta forma mais livres para as atividades apostólicas. No entanto, foi justamente em missão que a importância da música, inclusive litúrgica, ficou mais evidente. No além-mar, houve uma mudança rápida e transgressora na perspectiva negativa da música que ainda tinha força nos ideais jesuíticos europeus, naquelas primeiras décadas da Companhia de Jesus. Esta brecha, porém, não se alargou da mesma maneira nos diferentes campos missionários. O que pretendo sugerir, através do cotejo de cartas índicas e americanas, é que houve uma prática musical mais contínua e expressiva nas aldeias da América Portuguesa. Isso ocorreu por causa das diferenças de colonização e respostas nativas diante da música – da sua e daquela expressa pelo outro –, como veremos na história do contato entre jesuítas e ameríndios, em diferentes regiões do Estado do Brasil e do Estado do Maranhão.

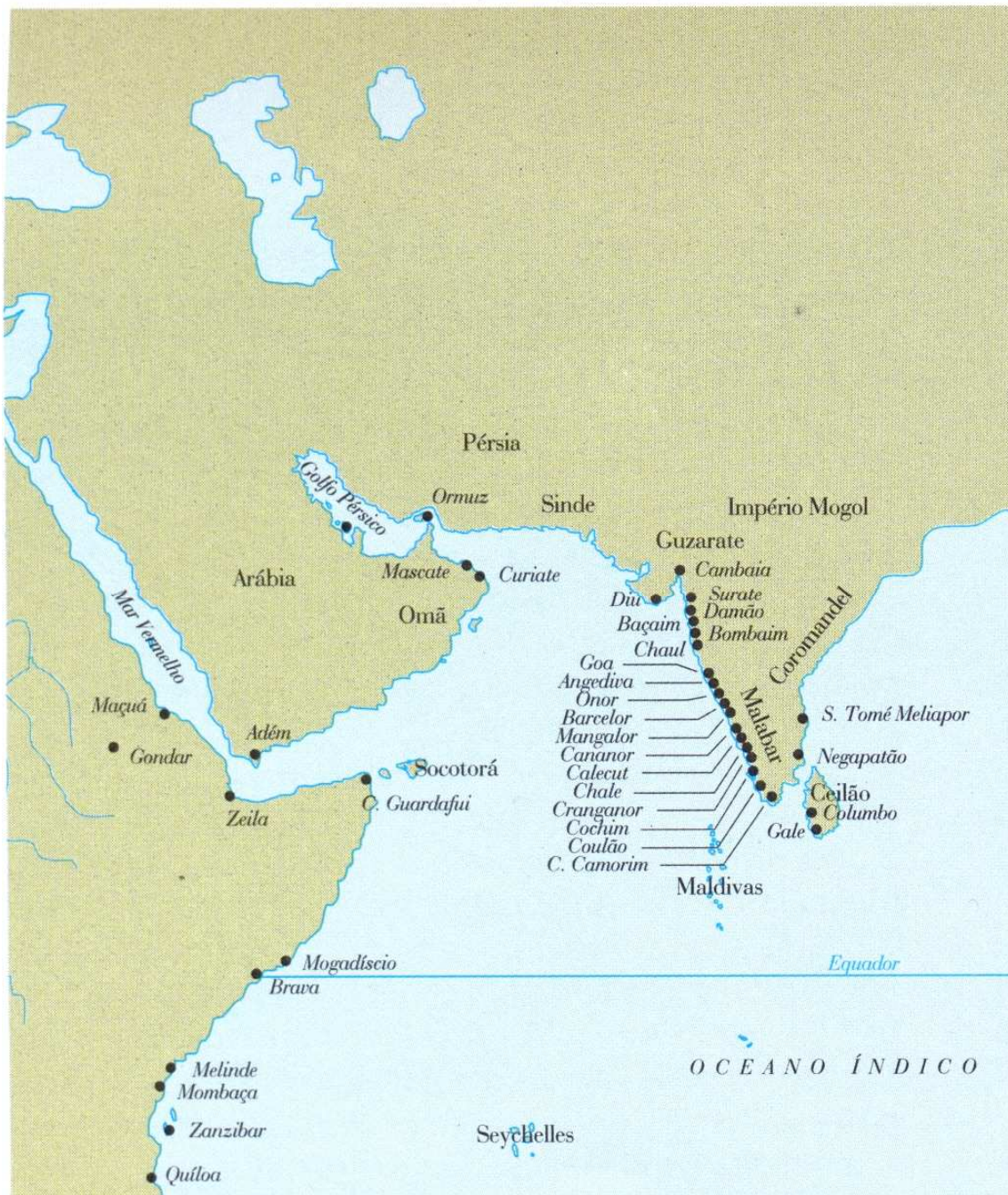
Ao ler e reler cartas jesuíticas sobre música, constata-se uma diversidade significativa de ideias na Europa, Ásia e América. Os escritos demonstram o quão complexo foram os usos da música entre os membros da Companhia de Jesus, ao contrário do que sugere uma valorização exacerbada da regra proibitiva nas *Constituições*, ou mesmo da ideia consagrada pela expressão *Jesuit non Cantat*. Esta máxima inclusive ganhou força após o período aqui estudado, e, portanto, tem sua própria história. De fato, a música foi tema polêmico entre os jesuítas. O mais importante, contudo, é que opiniões e práticas musicais diversas revelam diferenças significativas que possibilitam compreender melhor o caso da música nas aldeias da América Portuguesa. Os missionários se depararam com povos bastante distintos – entre si e em relação aos europeus –, o que acabou por moldar de maneira singular as ações jesuíticas em cada solo estrangeiro. Não se tratará a seguir de uma análise comparativa propriamente dita de experiências missionárias entre populações radicalmente diferentes como eram as que se encontravam no Brasil e na Índia, mas sim de

---

<sup>63</sup> WICKI. Op. Cit. Vol. IV, p. 136. Dois anos depois Polanco se corresponde novamente com Quadros, e consente em relação à música: “Lo que V.R. scrive del canto que allá se usa, está bien”. Carta do P. Polanco ao P. Antonio de Quadros, Roma, 31 de dezembro de 1560 (Id. Ibidem, p. 858).

enxergar a missão oriental para refletir acerca do contexto brasileiro, principalmente suas favoráveis e intensas políticas e execuções musicais. Ou seja, inverte-se o mecanismo do espelho, no qual baseava-se o olhar europeu. Ao invés de projetar-se sobre o outro, busca-se nele elementos que amenizem nossa auto-incompreensão. Como poderemos observar na controversa história das práticas e debates musicais na Índia Portuguesa, a possibilidade da adaptação não significou consenso em relação ao uso da música nas missões jesuíticas estabelecidas fora da América Portuguesa.





**Figura 3.** Mapa adaptado de BETHENCOURT, Francisco e CHAUDURI, Kirti (orgs.). *História da Expansão Portuguesa, Volume I: a formação do Império (1415-1570)*, Lisboa: Circulo de Leitores, 1998, p. 226.



#### 4. POLÊMICAS INACIANAS NO CONTEXTO INDIANO

**A**s cartas de autoria jesuítica escritas na Índia revelam que o debate sobre o uso da música entre povos não-cristãos teve seu início em Goa, onde os primeiros membros da Companhia de Jesus aportaram no ano de 1542. Em vários documentos se discute a utilidade ou não das práticas musicais em contextos missionários asiáticos, em quais circunstâncias e com quais características. Parecia bastante difícil para os jesuítas chegarem a um consenso sobre música, diante da multiplicidade religiosa e cultural dos povos que encontraram. A investigação sobre diferentes realidades locais, coloniais e missionárias deve revelar os motivos da polêmica da música nas missões no Oriente que, por sua vez, vai iluminar o distinto contexto americano também pela análise das atitudes nativas que diferenciaram o uso da arte em missão. Este cotejo entre experiências inacianas distintas auxiliará para um entendimento mais aprofundado das peculiares e intensas relações sonoras entre jesuítas e índios nas aldeias da América Portuguesa, a partir de histórias que fazem parte de uma política portuguesa e missionária contemporânea.

Uma correspondência destinada à Inácio de Loyola confirma a presença do canto em liturgias desde o início da missão em Goa, o que vai se repetir em outros documentos que antecedem a publicação das *Constituições* e a permissão de Polanco. Não obstante, a

vontade expressa pelo próprio autor da missiva é que os jesuítas não cantassem coisa alguma. Entretanto, o povo ficaria escandalizado se assim se comportassem, posto que aquela gente tinha este costume. O argumento é genérico porém claro, apesar de o padre Antônio Criminalis se posicionar de forma contrária naqueles idos de 1545. A correspondência informa que o reitor do colégio de Goa celebrava missas cantadas e que os colegas de Criminalis lhe disseram que aprenderiam a cantar, mas ele havia respondido que não poderia prometer o mesmo. Como acreditava que esta não era uma decisão a ser tomada no campo individual, preferia aguardar a deliberação de Francisco Xavier ou mesmo do Papa sobre o assunto, já que os religiosos ordenados pela ordem jesuítica não possuíam a incumbência do canto na liturgia. Enquanto espera – completa Criminalis –, deixa claro que fará questão de não cantar para se centrar em outras atividades, que dizem ser muitas e mais importantes, pois cantar lhe parece um pouco fora da sensibilidade jesuítica.<sup>64</sup>

Antônio Criminalis parecia estar de acordo com as posições do fundador Inácio de Loyola, que enfatiza a itinerância em busca da salvação das almas como escopo principal da Companhia de Jesus e, portanto, dispensa os jesuítas das atividades musicais características da vida monástica. Era por meio da salvação do próximo que o religioso salvaria sua própria alma. A ordem inaciana era produto da Contra Reforma, cujo objetivo de maior relevo era expandir a fé católica. Por isso, os jesuítas significavam uma ruptura da vida clausal, valorizavam o despreendimento do espírito missionário. A vida jesuítica seria *extra domus*, ou seja, fora dos muros das instituições religiosas. No entanto, doutrinas e missas cantadas pareciam importantes justamente na divulgação da fé cristã. Até mesmo

---

<sup>64</sup> “Misser Paulo ha particolare cargo di questi giovani, cioè dormire dove dormeno, andare con lori e stare, cantarei la missa alle feste, perchè canteno alle feste l’officio in la ecclesia, cioè terza, Sexta, nona, vespero e completa, non per rason de canto, lori chiamano intoado; similmente fanno alle benedictione della mesa. Lo voleva che non cantasseno cosa alcuna, ma dicono che si scandalizaria al populo, perchè hanno già questo costume, e apare anchora bene e per ringraziare molto al Signore Iddio. Li mei compagni dicono che imparerano de cantare overo de intoar, ma io li dico che non so se li prometta tal cosa, perchè va uno pocho fora del mio sentire, e me apare che non havemo da cantare, pur me voria confirmare con li altri e nonessere di quelli che dice: hè de sua testa. Se havemo da cantar havressimo a caro che fusse l’officio novo de tre lectione con dispensatione del Papa. Questa ecclesia non ha obligatione alcuna sia de cantare officio, nè altre cose. In questo mezo non havendo resposta da maestro Francisco, me andarò occupando in altre cose, perchè qua sono multe cose in le qualle si po occupare, e di questo modo non cantarò”. Carta do P. Antomius Criminalis ao P. Ignatio de Loyola, Goa, 7 de outubro de 1545. In: WICKI. Op. Cit. Vol. I (1540-1549), pp. 20-21.



celebrações litúrgicas com música foram por vezes discutidas pelos jesuítas que, entre os povos do Oriente, observavam tantos costumes que consideravam gentílicos.

Antes mesmo de 1549, quando os inacianos aportaram na costa do Brasil, cartas vindas do espaço índico já descreviam práticas musicais, tanto católicas quanto hindus. Sobre as últimas, apresentaram visões e descrições depreciativas, o que aconteceu também nos escritos sobre os ameríndios. A partir de 1547 surgiram os primeiros, porém breves, relatos feitos pelos jesuítas dos costumes indianos que tanto chocaram os europeus. Em caso de doença ou gravidez – registraram os missionários –, faziam promessas ao diabo em rituais comandados pelos brâmanes. Neles, ofertavam comida e tocavam instrumentos musicais em devoção às divindades representadas através de imagens em seus templos religiosos. A poligamia também foi criticada, ao mesmo tempo em que eram louvados os esforços dos missionários para o seu aniquilamento.<sup>65</sup>

Os jesuítas relatam com espanto que, em caso de morte de um homem importante, uma esposa considerada boa deveria abdicar da sua vida num grande “banquete e festa de tanger e cantar”.<sup>66</sup> A cerimônia do *sati*, na qual a viúva se jogava na fogueira que incinerava o corpo do marido, causou tamanho assombro nos portugueses que havia sido proibida pelo governador da Índia Portuguesa, Afonso de Albuquerque, logo após a conquista de Goa em 1510. O mesmo ocorreu nas cerimônias hindus com performances das

---

<sup>65</sup> “O modo de estes gentios fazerem os pagodes é este, scilicet, cãodo allgum está pera morrer ou doente, ou allgua molher está prenhe, prometem ao dyabro pera o pagode tãotos fanõis e mais que farão pagode, e emtão fazem-no desta maneira grãodes thãogeres e festas, e muitos panos pymtados”. Carta do Fr. Emmanuel de Moraes Iunior, E Promontorio Comorim, 15 de dezembro de 1547. WICKI. Op. Cit. Vol. I, p. 245. “Nesta terra casavão-se dantes com muitas molheres, e estas quais querião, scilicet irmãs, cunhadas e parentes, e jaguora, louvado Nosso Senhor, se vão tirando disso. (...) Quando stão doentes, chamão seus bramanes; antão offrecem aos pagodes o que os bramanes mandão pera lhes dem saude, e elles dão dinheiro, panos finos e tudo, e quozem muito arroz e vão-se comer diante do pagode, e degolão muitos bodes, cabras, galinhas, e antão levão os bramanes isto às igrejas he cozem-no; antão tangem trombetas, sinos, atabales pondo aquillo nos altares, dizendo que os idolos comem tãobem e nas casas dos doentes faz - se ho mesmo comer”. Carta do Fr. Emmanuel de Moraes Iunior, Goa, 3 de janeiro de 1549. Idem, p. 465.

<sup>66</sup> “Se ela quer ser erada ou casada todos os parentes pelejão com ela e não a vem mais dos olhos, e a deytão for a de sua conversação, e a tem en conta de muito má molher; e se escolhe que quer morrer com o marydo, fazem grande festa de comer e beber hum vinho que se chama orraca, que enbededa como vinho; de maneira que depois do banquete e festa de tanger e cantar”. Socius Quidam Socii (in Lusitaniam et Romam). Goa, 1548(?). WICKI. Op. Cit. Vol. I, p. 254.

mulheres bailadeiras, suspeitas sob o ponto de vista católico devido à sua sensualidade.<sup>67</sup> Estas práticas revelam paralelos com as demonizações dos costumes indígenas na América, onde jesuítas também condenaram a música dos rituais autóctones como os chamados festins canibais, regados à vinho e batidas ritmadas. É um modelo de representação do outro, no qual certos costumes são classificados como obra diabólica por estarem distantes do modelo religioso europeu, que imputa consequências proibitivas.<sup>68</sup> A partir de 1550, tanto na Ásia quanto na América, há um recrudescimento pela força da política colonial portuguesa e missionária jesuítica, servindo de exemplo a destruição de templos religiosos e a criação de aldeamentos.

A música para fins católicos, por sua vez, logo passou a ser estimulada na Índia. Os jesuítas relatam com frequência o ensino da doutrina através do canto – método jesuítico utilizado em lugares diversos. O agrupamento dos meninos para as atividades educacionais religiosas era feita pelos jesuítas, que os chamavam pelas ruas tocando uma campainha. Antes mesmo da chegada dos jesuítas à América, os missionários de Goa já tocavam instrumentos musicais nos recebimentos de pessoas ilustres, finalizados com procissões e

---

<sup>67</sup> Ver o Quinto Concílio Provincial, celebrado na Sé de Goa em 1606, que proíbe a atuação das bailadeiras, assim como a incitação e o ensino dos cantos e das danças hindus. As bailadeiras faziam parte de uma casta cuja função principal era dançar e cantar em rituais e festas religiosas. Elas não costumavam se casar e viviam perto dos templos, tendo filhos que se tornavam músicos e filhas que seguiam as atividades da mãe. Sua associação com a prostituição causou atração entre os portugueses, fazendo com que missionários combatessem suas práticas e o concubinato. SARDO, Susana Bela Soares. *Guerras de jasmim e mogarim: música, identidade e emoções no contexto dos territórios pós-coloniais integrados – o caso de Goa*. [Tese de Doutorado]. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, 2004, p. 114. Segue relato sobre música no *sati* e nas oferendas aos pagodes com as bailadeiras: “As que se queimão hé desta maneira: fazem huma grande fugeira da lenha que pera isso dá muita gente, e assi mesmo azeite; e depois da fogueira feita trazem a molher seus parentes com os homens do povo, e vem com grande festa de muitos tanjeres e fulias, e ella vem carregada de muitas joias d’ouro. (...) Quando dão de comer ao pagode hé desta maneira: tanjem hum buzio, então se juntão todas as bailadeiras, que serão alguas cento, e os tanjedores; e levão todo o comer em grandes bacias muito limpas, e vam tanjendo e as balhadeiras bailhando com o comer”. Carta do Fr. Balthasar Nunes, Goa, exeunte anno 1552. Sociis Lusitaniae. In: WICKI. Op. Cit. Vol. II (1550-1553), pp. 561-570.

<sup>68</sup> Pode-se encontrar nas cartas jesuíticas algumas proibições genéricas de cerimônias consideradas diabólicas, como as seguintes: “Os Padres com provisões do Governador empedirem não fazerem os gentios suas sectas publicas, sendo tão manifestas ofensas de Deus, pasando pelas igrejas com suas trombetinhas segundo seus costumes”. Carta do Fr. Ludovicus Fróis ao Pe. Francisco Rodrigues, Goa, 30 de novembro de 1557. WICKI. Op. Cit. Vol. III, p. 727. “Empedir os ritos gentilicos ajudarão muyto os que guovernão, fazendo comprir as penas e castiguos que a sua christianissima Alteza manda dar aos que o fizerem, e os Padres tomarão muyto isso a cargo e me derão especial cuidado de lhes impedir suas festas e cerimonias (...) gentilicas e invocassõis diabolicas”. Carta do Pe. Petrus de Almeida, Goa, 26 de dezembro de 1558. WICKI. Op. Cit. Vol. IV, p. 201.

*Te Deum Laudamus* na igreja principal<sup>69</sup>, além de gerir escolas de ler e escrever, com ensino religioso cantado às vezes na língua local. Nas navegações pelos mares orientais e ocidentais, cantava-se para espantar uma tormenta. Nos dias e noites da Índia e da América, para evangelizar.

O catolicismo cantado por populações convertidas é a faceta musical mais freqüente e empolgada das cartas jesuíticas, tanto nos escritos do Oriente quanto do Novo Mundo. Também são frequentes as demonizações dos costumes ameríndios e indianos. Mais do que simples afinidades entre populações nativas tão distintas – e suas ações diante do catolicismo –, as semelhanças apontadas pelos jesuítas são resultantes do seu próprio modo de enxergar o mundo e descrevê-lo. O gentilismo, inicialmente atribuído como ponto comum, se rompe com o reconhecimento de práticas religiosas mais evidentes entre os hindus, com seus templos e deuses. A narrativa jesuítica, porém, continua a enaltecer o aprendizado cristão e condenar costumes nativos, independente das peculiaridades do lugar e das pessoas com as quais estão convivendo. A realidade asiática, porém, era extremamente diversificada. O vice-provincial da Índia Gaspar Barzeo – que, como veremos foi um defensor do uso da música em missão –, relatou animado casos de pessoas que cantavam pelas ruas de Ormuz a doutrina cristã. Eram mouros.

Os ando chamando com huma campainha pelas ruas, onde gastarei duas horas sempre. Sabem yá quasi todos, pequenos e grandes, o Credo, Pater noster, Ave Maria, Salve Regina, os mandamentos em linguagem, mandamentos da Ygreja, a confissão geral e outras orações muitas, do qual está o povo todo espantado saberem mais os filhos que os pais, ecravos que o senhor. Andão em tanto fervor, que não deixão dormir os pais, com cantar a doutrina cristã. Louvado seja o Senhor que, em lugar de jurarem, fazerem mal, louvão a Deus pelas ruas andão cantando; e tam vulgar hé, que me chamou hum homem honrrado hum

---

<sup>69</sup> “Como esta carta li d’el-rey de Tannor falley com o Padre Antonio Guomez do collegio San Paulo. Elle quis yr e foy. e llevou charamellas e trombetas e sesenta portugueses. Chegou a esta cidade o rey de Tannor con fustalha. Vinha por capitão destas fustas, que erão sete ou oyto. don João Lobo que enviou o guovernador Jorge Cabral en busca d’elle; e o capitão desta cidade, don Francisco de Lima, e muytos fidalguos con muitos catures e fustas enbandeyradas e trombetas e atabales e charamellas o forão a receber. Os sinos da see e de todas as freguesias se repiquirão, e assi os estromentos d’El-Rey nosso senhor, que quá há, e trombetas que el-rey trazia à sua guisa. Demos volta pera a see e con tam solemne precisão e muy suntuoso e honrrado recibimento entramos pollas portas da see cantando *Te Deum laudamus*”. Carta de Ioannes de Albuquerque, Goa, entre 20 e 25 de outubro de 1549. Idem, p. 545.

dia, e me mostrou hum mourinho pequeno que andava pelas ruas cantando: Em nome do Padre, e do Filho, e do Espirito Santo. Os mouros andam cantando a doutrina pelas ruas, como se fossem christãos. Yá hum se converteo que assy andava cantando; Christo lho pague.<sup>70</sup>

A ilha de Ormuz situava-se na entrada do Golfo Pérsico. Apesar das dificuldades de sustento pela agricultura, era um rico entreposto comercial devido a sua localização geográfica. O comércio marítimo de muitos lugares no Índico, como Cochim e Ceilão, era controlado principalmente por mercadores islâmicos. Ataques aos muçulmanos e suas mesquitas foram organizados pelos europeus na tentativa de monopolizar o negócio de especiarias a partir do início do século XVI. Muitas das igrejas cristãs no Oriente – assim como em outras regiões que sofreram dominação europeia e católica –, foram construídas sobre as ruínas dos antigos templos nativos. Neste caso, sobretudo mesquitas muçulmanas e templos hindus conhecidos como pagodes. A cidade de Ormuz, diz o jesuíta, “hé povoada de totalas nações do mundo: mouros, gentios e judeos (...) e todos vivem como querem. Temos 4 festas cada somana: os gentios segunda-feira, os mouros sexta, os judeos sabado e os christãos domingo”.<sup>71</sup> A diversidade era evidente.

Na ilha de Ormuz, onde existia uma fortificação portuguesa, atuaram alguns jesuítas. O missionário citado escolheu registrar um episódio de sucesso, porém outros relataram a dificuldade de lidar sobretudo com os muçulmanos que encontraram. Após tentativas frustradas de evangelização do imperador mongol Akbar, por exemplo, um jesuíta chegou a afirmar que os muçulmanos eram tão duros de trabalhar quanto diamantes. O caso dos seguidores do hinduísmo era diferente, pois não almejavam a conversão dos outros. O pertencimento à religião se dava pelo nascimento em determinada casta. Converter-se ao cristianismo, portanto, significava deixar de ser hindu e de pertencer a uma dos segmentos existentes na sociedade.<sup>72</sup> Tratava-se de culturas que geraram visões

---

<sup>70</sup> Carta do Pe. Gaspar Barzaeus, Armuzia, 1 de dezembro de 1549. Idem, pp. 624-30.

<sup>71</sup> Carta do Pe. Gaspar Barzaeus, Armuzia, 1 de dezembro de 1549. WICKI. Op. Cit., p. 598.

<sup>72</sup> “O sistema de castas (*jatis*) é fundamental para entender a organização social hindu, e, por outro lado, é um dos aspectos que distinguem o hinduísmo de outras religiões. (...) Os *varnas* fundamentais na tradição védica eram quatro: os brâmanes (espécie de sacerdotes e letrados); os *kxátrias* (guerreiros), os *váixias* (comerciantes) e os *sudras* (trabalhadores braçais). Os homens das três primeiras castas são *dvijas*, “duas

distantes daquela que teria Vieira, quando evoca o símbolo da murta para explicar as atitudes dos ameríndios diante dos ensinamentos cristãos.

Além da ótica favorável que nos faz refletir sobre as constâncias da narrativa jesuítica em diferentes contextos missionários, o trecho que narra o ensino da doutrina aos mouros ilumina a multiplicidade existente no Estado da Índia, que tinha apenas alguns locais de rota comercial sob domínio lusitano e, conseqüentemente, sob ação evangelizadora da Companhia de Jesus. Ao desembarcar em diferentes portos onde havia presença portuguesa, os jesuítas se depararam com práticas religiosas hindus, islâmicas, cristãs, budistas e até mesmo judaicas. É este caldeirão que devemos ter em mente quando imaginamos o contexto vivido por missionários católicos no Oriente. Todavia, serão enfatizadas as experiências na Índia, sobretudo na capital do Estado Português, Goa, que na chegada dos portugueses pertencia politicamente ao sultanato de Bijapur, sendo a maioria da população praticante do hinduísmo.<sup>73</sup> Incursões a outros locais serão feitas quando significativas para elucidar o tema geral em questão, os papéis da música no contato entre jesuítas e nativos.

Partimos do que parece comum na narrativa jesuítica, elogios e demonizações, para mostrar as diferenças entre as atividades e as deliberações musicais na Índia e no Brasil. A presença da música nas áreas de missão na Índia não demonstra que este era um assunto consensual. Pretendemos revelar os percalços desta história, e mostrar que as incertezas do trabalho missionário geraram ações distintas, e oscilantes, diante da diversidade dos povos do Oriente. Não foram as normas proibitivas que definiram as ações – a adaptabilidade estava prevista na política da Companhia –, tampouco as práticas musicais

---

vezes nascido”, pois considera-se que receberam o upanayana (iniciação). Os párias ou intocáveis não pertencem a nenhum *varna* e não podem ter contato com nenhum deles. (...) Cada casta tem o seu grau de pureza, os membros das superiores são mais puros que os das inferiores, e arriscam-se a perder a sua pureza em caso de mistura. Existe uma série de interditos de ordem sexual, alimentar e ritual por conta disto. Assim, o casamento só pode ocorrer dentro da mesma casta (endogamia), geralmente a profissão está associada à ela. (...) Segundo Cybelle Shattuck ‘o hinduísmo é uma religião centrada mais no comportamento do que na crença. Há uma grande diversidade de crenças, há diferentes divindades, filosofias e caminhos, mas todos eles requerem o cumprimento de regras especiais de comportamento’. TAVARES, Célia Cristina da Silva. *A cristandade insular: jesuítas e inquisidores em Goa (1540-1682)*. [Tese de Doutorado]. Rio de Janeiro: Universidade Federal Fluminense, 2002, pp. 55-57.

<sup>73</sup> Goa também possuía grupos judaicos e, com a chegada dos portugueses, de cristãos-novos que, devido à aproximação com aqueles, sofreram processos inquisitoriais.

alcançaram consenso entre os jesuítas que missionavam pelo imenso território alcançado pelo Estado Português na Índia. Dos conflitos da história, muitas vezes conhecemos apenas os vencedores. Mas são as querelas entre ideias distintas que nos ajudam a entendê-la. No início da missão, o uso da música em Goa pode até ter incentivado os missionários que desembarcavam na Bahia alguns anos depois. Mas os rumos dessas histórias se distanciaram.

O debate na Índia havia apenas começado com *Criminalis* quando ganhou mais uma versão. Ainda anos antes da aprovação das *Constituições* inacianas, o vice-provincial Gaspar Barzeo discutiu em duas epístolas o assunto da música nas atividades jesuíticas. Durante a ausência de Francisco Xavier, o eminente jesuíta o havia encarregado do colégio de Goa. Em longa carta destinada a Loyola em Roma, o autor descreve cada local onde há presença portuguesa e inaciana no imenso espaço denominado Estado da Índia, entre eles Ormuz, Cochim, Ceilão e Malaca. De forma geral, descreve as dificuldades de uma missão daquele porte realizada por poucos jesuítas, aproveita a ocasião para solicitar mais obreiros e elogia os abnegados evangelizadores que lá estão a realizar obras pias para propagação da fé cristã entre gentios.

O autor se detém nas atividades desenvolvidas em Goa, e apresenta alguns aspectos do funcionamento daquele que era o principal colégio jesuítico do Oriente. A maioria dos alunos que soubessem ler e escrever passariam a aprender outros ofícios após os três anos de estudos básicos, sempre sob a vigilância do reitor Paulo. Os alunos que se destacassem, entre os cerca de cem, permaneceriam no caminho estudantil. Maior formação era reservada para quem, num futuro próximo, poderia colaborar com a Companhia, como irmãos ou mesmo sacerdotes. Os cursos principais eram gramática, teologia e canto. Com o poder designado por Xavier, o padre Barzeo ordena que seja retomado o ensino de coro aos meninos do colégio, e argumenta que houve reclamações da suspensão feita pelo padre Antônio Gomez do canto do ofício divino pelos moços indianos, ajudados na missa pelo próprio Reitor que muito lhes estimava.

E asi pareceo bem ao Padre Mestre Francisco, pois viemos à Índia a buscar todos os meos para frutificar no proximo. E escrever o bem que dahy resulta, nunca poderei acabar. (...) Bem poderá ser ho espirito

que me moveo a ordenar iso, de terem seu coro e oficiarem os afficios divinos, que poderaa ser mau, porem consolo-me muito no fruto ser muito bom, mui accepto a Deus. Ainda que nosa Companhia nam canta, nem tem coro, nem temos diso necessidade, polos muitos trabalhos que temos, abasta os mininos não serem da Companhia, ainda que se criem para ella.<sup>74</sup>

As narrativas jesuíticas indiciam que as atividades musicais em coro, quando houvessem, ficariam ao encargo de pessoas externas à Companhia ou dos próprios alunos do colégio. Como diz Barzeo, e aqui concordaria Loyola, os jesuítas têm muitos e outros trabalhos a desempenhar. Como dito, havia a preocupação do fundador com o tempo dos seus discípulos para o apostolado, pois a música litúrgica em conjunto poderia distrair e exigir ainda mais dos atarefados missionários. Não obstante, na mesma carta temos a informação de que é um irmão chamado Pedro de Almeida o responsável pelo ensino da música para os meninos do colégio, que eram portugueses, mestiços e indianos. Almeida ensinava não só o cantochão, conhecido como canto gregoriano, mas também o canto de órgão, ou seja, polifônico.<sup>75</sup> Apesar de Loyola dar preferência ao cantochão, este fato não deve ter causado controvérsia, pois se tratava do ensino da música litúrgica a ser executada nas igrejas pelos catecúmenos, e não pelos próprios padres jesuítas.

A correspondência nos revela ainda mais quando o próprio autor e vice-provincial admite que celebra missas cantadas. A justificativa repetida por Gaspar Barzeo é sempre a busca de “todos os meos para edeficar e ganhar o proximo. Com os que cantam, às vezes canto. Consolo-me alguas vezes de achar parte destas cousas no Padre Mestre Francisco, de quem não sou digno desatar a correa do seu çapato”.<sup>76</sup> Ainda no mesmo ano, o padre

---

<sup>74</sup> Carta do P. Gaspar Barzaeus ao P. Ignatio de Loyola, Goa, 12 de janeiro de 1553. In: WICKI. Op. Cit. Vol. II, pp. 594-595.

<sup>75</sup> Pedro de Almeida aparece em outros trechos de documentos, como o seguinte, que reforçam o bom exemplo dele e de seus alunos. “Serão noventa antre purtugueses et mestiços et meninos da terra. Estão separados dos Yrmãos da Companhia, quanto à comunicação, mas todos mui unidos em hum mesmo amor. O Pe. Miser Paulo tem careguo deles e o Yrmão Pedro d’Almeyda hé seu mestre de canto. Alguns delles sabem o qaunto d’orguam e o cantochão: todos os que cantam na capella o sabem. Pelas festas principais e dias de Nossa Senhora cantam senpre a misa por canto d’orguam, e às terças-feiras também”. Carta do Fr. Ludovicus Frois, Goa, 1 de dezembro de 1552. Socii Conimbricensibus. In: WICKI. Op. Cit. Vol. II, p. 467.

<sup>76</sup> Carta do P. Gaspar Barzaeus ao P. Ignatio de Loyola. In: Id. Ibidem, p. 596.

Barzeo informa em outra missiva a contratação de um professor de música, e defende de maneira ainda mais contundente o seu ensino e prática nos colégios da Índia:

Quexávase mucho el pueblo por no enseñarem a cantar los niños, para cantar la missa y los officios divinos a los domingos y fiestas y días santos. Por lo qual, con el parecer del P. Maestro Francisco, busqué un maestro que los enseñase a cantar, y ordenéles choro, y muchos dellos saben canto de órgano. Yo les dizia las missas cantadas y ellos respondían en el choro; y aora el P. Micer Paulo, que es rector dellos, les dize las missas cantadas. Y es tan grande la devoción qu'el pueblo tiene en esto, que avrá quase un año que despueblan las otras yglesias por venir aquí a oír missa de los niños. Y no faltó alguno en la Compañia a que esto no plugiesse de que tanto fruto se segía; y no me supo dar otra razón sino que la Compañia, que no cantava; la qual razón no me contentó; porque no veio ningún perjuizio a la Compañia desto venga, sino gran edificación, así para los hermanos como para el pueblo. Basta seren ellos de la Compañia para no dexar de cantar y edificar al pueblo. Si algún Padre les canta a missa, es por razón de su officio.<sup>77</sup>

Aos poucos, parece que necessidades locais vão sobrepondo a faceta não-musical do espírito jesuítico, e faz até surgirem argumentos a favor da celebração de missas cantadas por eles mesmos. Certa vez, um padre se emocionou ao ouvir um jesuíta cantar uma missa em Goa e enaltece aquela celebração musicada, posto que feita com perfeição por um membro da mesma ordem, que não tinha esse costume.<sup>78</sup> Por outro lado, a instituição do coro na Companhia, onde os jesuítas entoariam juntos as horas canônicas, não lhes parecia necessário. Afinal, os motivos para cantar estavam sempre direcionados ao seu ofício de edificação do povo, e não a uma satisfação interior. Mas o caminho não foi percorrido sem obstáculos, sobretudo no Estado da Índia. Ao iniciar e concluir esta missiva Barzeo admite que há posturas dissonantes, e se justifica ao afirmar que suas ações estão sempre pautadas em intentos missionários elevados. Ou seja, os fins justificariam os meios, uma ideia que

---

<sup>77</sup> Carta do P. Gaspar Barzaeus ao P. Ludovico Gonçalves da Camara, [in Lusitaniam, Goa ineunte a. 1553]. In: Id. *Ibidem*, pp. 615-616.

<sup>78</sup> “Et quello che mi fece maravigliari fu vendere li nostri Padri, quali nelle altre parti non si sanno acomodare a cantare una messa e fare un officio che vaglia, qui lo fanno con tanta perfectione e tanto exatamente che né frati né preti lo fanno migliori che noi”. In: WICKI. *Op. Cit.* Vol XI, p. 359.



não era estranha ao carisma prático dos jesuítas: “No sé qué espíritu me movió, porque a algunos no le parecía bien, pero no dexé de hazer lo que me parecía más servicio de N.S. y provecho del pueblo y aumento de la Compañia. (...) Sy io erre, no me parece que fué con mala intención, sino con zelo bueno de fructificar más”.<sup>79</sup>

Muitos jesuítas não estavam de acordo em celebrar missas cantadas ou ensinar música para os aprendizes. O padre Francisco de Pina manifestou seu incômodo: “Algumas vezes tivemos en festas principais missas cantadas con suas vesporas. Eu também às vezes esforçava-me asi a cantar como pregar, mas Deos sabe con que vontade porque não há remedio para me mortificar nisto ainda quá”.<sup>80</sup> Mais um jesuíta, designado ao ensinamento das crianças, estava descontente: “avia meninos que aprendião a ler e a escrever e a cantar, queria o Superior que os ensinasse e tivesse cuidado delles por um certo Padre que tamben ahy residia, cuja obrigação era fazer por assi lhe ser mandado, e por elle não levar nisso gosto já nunca o quis fazer”.<sup>81</sup> Outro jesuíta Francisco, o geral Borja, engrossou o coro, no sentido negativo para a música, ao aconselhar o visitador: “Entiéndase por qué se cantan completas en Goa, no siendo costumbre de la Companhia, y si buenamente se puede, se quiten; pero vispiras se podrian, si no se haze, dezir las fiestas y domingos, como se usa en los collegios destas partes”.<sup>82</sup> No mesmo ano, o padre geral aprova que as missas cantadas sejam feitas por externos e ordena que os jesuítas não ensinem a cantar.<sup>83</sup> Não obstante, conforme documentação, sabemos que havia jesuítas e irmãos que cumpriam estas atividades musicais.

---

<sup>79</sup> Em outro momento, Barzeo pondera: “Bem pode ser que eu estê errado. Até ho presente o Senhor me ajudou muito com estas semelhantes cousas, poderá ser que serão mais annexas à disulção, que a recolhimento do espírito”. Carta do P. Gaspar Barzaeus ao P. Ignatio de Loyola. In: WICKI. Op. Cit. Vol. II, p. 596.

<sup>80</sup> Carta do Pe. Franciscus de Pina, Goa, 4 de novembro de 1561. In: WICKI. Op. Cit. Vol. V, p. 219.

<sup>81</sup> Carta do Fr. João da Cunha ao Pe. Acquaviva, Goa, 15 de novembro de 1593. In: WICKI. Op. Cit. Vol. XVI, p. 275.

<sup>82</sup> Carta do Pe. Francisco Borja, Roma, 10 de janeiro de 1567. In: WICKI. Op. Cit. Vol. VII, p. 189.

<sup>83</sup> “Cantar las misas y oficiarlas a canto de órgano los externos, no ay por que se quite, dondde se ha usado, pero enseñar los nuestros a cantar, en Goa, o en otras partes, no conviene que se haga, antes se quite este abuso; y si, en alguna parte tiene la Compañia obligación de enseñar a cantar, la qual no sé donde ni por qué la aya de aver, llámese un externo que lo enseñe a los externos, por su salario, porque los nuestros no tienen para qué aprenderlo”. In: Id. Ibidem, p. 332.

O Francisco mais célebre, conhecido como “apóstolo do Oriente”, estava mais de acordo com Gaspar Barzeo. Além da aprovação e permissão da busca de um professor de canto para o colégio de Goa, Barzeo percebeu mais semelhanças entre suas ideias e as de Xavier, que por sua vez o escolheu como braço direito no período em que se encontrava ausente da capital portuguesa na Índia. Xavier é algumas vezes citado como apoiador do uso da música em missão, celebrando missas e ensinando a doutrina cristã, ambas cantadas.<sup>84</sup> A morte de Xavier na China em dezembro de 1552, entretanto, interrompeu o seu trabalho na Ásia, enquanto Manuel da Nóbrega permaneceu como jesuíta influente nas decisões da América por quase duas décadas. Apesar de não existirem cartas sobre música assinadas por Xavier – ou mesmo trocadas diretamente entre ele e Nóbrega –, é historicamente possível que ele e seus discípulos tenham lido e se convencido da defesa intensa da música expressa nos escritos do colega líder da missão no Estado do Brasil.

A música, ao contrário do que fez Antônio Criminalis em Goa, foi defendida nos primeiros dias de missão na América Portuguesa. O significativo debate com o bispo Sardinha ocorreu um ano antes das cartas em favor da música escritas pelo vice-provincial Barzeo em Goa. A influência inversa também pode ser cogitada, pois anos antes da chegada do grupo liderado por Nóbrega ao Brasil, a música já soava naquele início de projeto de evangelização no Índico, sendo incentivada pelo próprio provincial Xavier. O intuito dele seria o de despertar o interesse das pessoas mais simples. Em Goa, esta proposta foi facilitada pelos meninos cantores, que auxiliavam os jesuítas durante as missas com música realizadas em suas igrejas. Uma carta escrita no final de 1548 – a meses da chegada dos jesuítas ao Brasil, e uma década antes da permissão do canto na Índia registrada por Polanco –, revela um pouco mais das práticas autorizadas por Xavier, numa catequização que ocorre também por meio da música:

Y lo que se enseña los domingos y fiestas en la tarde a estas gentes es una declaración ya dicha que el Padre maestro Francisco ordenó, y házese desta manera: que a las onze e medea del día va Roque

---

<sup>84</sup> “Meninos orfãos e da terra (...) se exercitam em aprender a ler e escrever e contar, e estudar em aprender a doutrina; ordinariamente fazem seus choros antes da manhã e à noite, os quais cantão separados a doutrina que o Pe. Mestre Francisco, que Nosso Senhor tem em gloria, ensinava”. Carta do Pe. Antonius da Costa, Goa, 26 de dezembro de 1558. WICKI. Op. Cit. Vol. IV, p. 191.

d'Oliveira tañendo una campanilla por toda la ciudad, y en ciertos lugares apregonando deste modo: “Christianos, mandad vuestros hijos y hijas, esclavos y esclavas a la predicación de la fee”. Y los otros días, que no son domingos ny fiestas, van algunos muchachos con la mesma campanilla apregonando de la mesma manera. Y los jueves digo missa em nuestra Señora que se dize del Monte. Y esta doctrina enséñase cantando y começa: “Señor Dios, avey misericordia de nos; Jesú Christo, Hijo de Dios, avei misericordia de nos; Spíritu Santo, avei misericordia de nos”. Y luego el Credo, y luego una protestación deste modo. Los hijos de los portugueses y muchas hiyas, esclavos y esclavas saben ya toda esta doctrina, y teniendo por costumbre de noche en casa de dizerla cantando, que yendo de noche después del Ave Maria por la ciudad holgaran de oír en una casa y en otra dizer la doctrina y la declaración de los artículos de la fee, la qual costumbre dee dexó el nuestro Padre maestro Francisco, y andan tan encendidos en esto que por las calles y por onde van, van cantando y loando a Dios nuestro Señor con estas oraciones.<sup>85</sup>

A utilização da música no ensino da doutrina cristã aos jovens era uma prática comum na Companhia de Jesus. Os casos de neófitos que cantavam pelas ruas de Goa antigas em louvor a Deus, e as ensinavam aos seus familiares e conhecidos, são reiterados e valorizados na narrativa jesuítica.<sup>86</sup> Além de edificantes e, portanto, acionados para consolação de religiosos e como propaganda da Companhia de Jesus, os relatos destes episódios não iam contra as restrições de cantos na liturgia direcionadas aos padres.

---

<sup>85</sup> Carta do P. Franciscus Perez, Malaca, 4 de dezembro de 1548. In: WICKI. Op. Cit. Vol. I, p. 372-373.

<sup>86</sup> Outros episódios em que catecúmenos cantavam e tocavam instrumentos em louvor a Deus foram relatados com exaltação pelos jesuítas, sobretudo em Goa, reforçando um modelo discursivo, comportamental e performático sobre a capital do Estado da Índia, escolhida como palco das mais importantes demonstrações católicas. Entre eles, recebimentos dos missionários que chegavam de viagem, ofícios divinos, solenes procissões e batismos em massa nos quais os meninos se vestiam de branco e carregavam cruces. A mais frequente, todavia, é a narração sobre os neófitos que pelas ruas cantavam e ensinavam a doutrina cristã. A seguir citarei apenas algumas sobre o tema: “Os moços desta terra, asi de noite como de dia, nom sabem outras cantigas senom a doutrina, e trabalhão por quem a melhor saberá e cantará. Estes meninos, depois que se recolhem à noite pera suas casas, a fazem aos domesticos de casa, e aos mesmos pais e mães”. Carta do Fr. Aires Brandão, Goa, 23 de dezembro de 1554. In: WICKI. Op. Cit. Vol. III, p. 188. “Na scolla de ler e screver andão quatrocentos. Tem estes seu exercitio de cantarem a doutrina pelas ruas e ensinarem-na em suas casas. (...) E pela muita comunicação que tem com os portugueses e frequência de ouvirem aos meninos cantarem pelas ruas a doutrina alguns dos propios gentios sabem a oração e a dizem se lhe preguntão por ella”. Carta do Fr. Ludovicus Fróis ao Pe. Francisco Rodrigues, Goa, 30 de novembro de 1557. WICKI. Op. Cit. Vol. III, p. 707-728. “Mininos mais diligentes para os ajuntarem e fazerem vir à doutrina. Estes trazem suas varas vermelhas nas mãos e hum jesus pintado nellas, e da comunicação que os outros gentiosinhos tem com estes vem a saber a doutryna tão bem como elles e a andão cantando polas ruas”. WICKI. Op. Cit. Vol. IV, p. 796.

Contudo, com a aprovação do superior Xavier, Barzeo e Paulo passaram a celebrar missas cantadas em Goa. Segundo o relato do vice-provincial, foi desta forma que encheram sua igreja de pessoas que estimavam ouvir o coro. Para Gaspar Barzeo e Francisco Xavier, a questão parecia clara: se a edificação do povo do Oriente passava pela música, cantar a missa deveria fazer parte do ofício dos jesuítas que visavam este bem maior. A polêmica, porém, continuava. No mesmo ano de 1553, Barzeo recebeu uma resposta de Roma. Em nome de Loyola, Polanco delibera: “Lo del canto en las bísperas parece bien a nuestro padre, pero no en la missa, porque no se tomasse como exemplo para obligar la Compañia ha hazer outro tanto. Las Constituciones nuestras permiten lo de las bísperas, para entretener el pueblo”.<sup>87</sup>

Nota-se que a correspondência foi escrita pelo secretário de Inácio de Loyola cinco anos antes da aprovação das *Constituições* da Companhia de Jesus, o que demonstra que os jesuítas tinham conhecimento das restrições musicais, que eram: não recitar as horas canônicas em coro nem celebrar missas ou ofícios cantados, e apenas entoar vésperas com intuito de atrair o povo para outras atividades religiosas. Na Europa, afirma Polanco, isso acontecia somente em celebrações especiais. Porém, como vimos, houve uma transformação gradual e crescente nos colégios europeus da música em atividades estudantis e litúrgicas que não eram realizadas pelos jesuítas. A diversidade dos contextos missionais, em relação à Europa, acabou por alargar as experiências musicais dos jesuítas de maneira distinta e mais ligeira. No caso da Índia, o processo transcorreu em meio a muita dúvida e discórdia.

No ano de 1558 Polanco aprovou de maneira genérica o canto para as missões estabelecidas em lugares remotos como a Índia, sempre que fosse benéfico para a edificação do povo. Isso não significou, todavia, um apaziguamento das incertezas. Apenas alguns anos depois, uma nova consulta é feita ao padre geral. O missionário Nunes Barreto informa que há missas cantadas por pessoas de fora na casa dos jesuítas em Cochim, e indaga: “si es con consentimiento y voluntad de V.P. yremos adelante con esto, y si no tornarnos hemos al uzo que de antes teníamos de rezadas por assí parecer más conforme a

---

<sup>87</sup> Carta do P. Polanco ao P. Gaspar Barzaeus, Roma, 24 de dezembro de 1553. In: WICKI. Op. Cit. Vol. III, p. 44.

las Constituciones”.<sup>88</sup> No mesmo ano vem a resposta de Diego Lainez, o primeiro a assumir o cargo de padre geral após a morte de Inácio de Loyola: “Quanto al canto de la missa, que muchas vezes es de órgano, siendo sin ocupación de los nuestros, y edificándoselos de la ciudad: que halgo se ha de conceder a la India, aunque por ordinario las Constitutiones escluyan el canto de órgano”.<sup>89</sup> Lainez aprova o canto polifônico, desde que não fosse interpretado pelos jesuítas. Contudo, Barreto escreve outra carta a Lainez informando o quanto é complicado depender de externos para o canto dos ofícios divinos, o que levou aos da casa se envolverem nas atividades de música litúrgica.

Acerca do cantar das missas aos domingos e festas, posto que agora à dous anos escrevi à V.P. que vinhão aqui cantar pessoas devotas que sem gasto da casa nem ocupação dos Irmãos continuavão sempre o canto dos officios divinos, todavia como nenhuma cousa das que dependem dos seculares seja perpetua por huns morrerem e outros mudarem lugar, veio depois por tempo causar isto algum pequeno gasto e ocupação; e tendo asentado o Pe. Provincial, consideradas as circunstancias de pessoas e lugar, que aja neste collegio aos domingos e festas canto como em Goa, respeitando sempre ao maior serviço de Deus Nosso Senhor, proveo de maneira que possamos de cassa sustentar-nos sem ter necessidade dos de fora. Este canto ajuda muito pera os christãos da India virem a maior conhecimento e veneração dos divinos misterios de nossa fee e pera trazer mais gente às pregações e às confissões.<sup>90</sup>

---

<sup>88</sup> Carta do P. Melchiori Nunes Barreto ao P. Diego Lainez, Cochim, 15 de janeiro de 1562. In: WICKI. Op. Cit. Vol. V (1561-1563), p. 482.

<sup>89</sup> Carta do P. Diego Lainez ao P. Melchiori Nunes Barreto, Trento, 10 de dezembro de 1562. In: WICKI. Op. Cit. Vol. V, p. 653. Em outra ocasião, Lainez se posiciona a favor do ensino de canto ao escrever: “Quanto a Antonio Bello, que está con los niños y los enseña el canto, si en lo demás pareciere tener partes para nuestra Compañia según el juicio Provincial, se podrá aceptar no obstante aquel impedimento del hábito”. Carta do Pe. Lainez ao Pe. Francisco Rodrigues. Roma, 20 de janeiro de 1561. In: WICKI. Op. Cit. Vol. V, p. 99. Além de Pedro de Almeida, Antônio Bello e Pedro Vaz aparecem nas cartas jesuíticas da de Goa e Baçaim como professores de canto: “Ho anno pasado quisera escrever a V.P. sobre hum mancebo que está nesta casa há 6 ou 7 annos – chama-se Antonio Bello, está com os meninos he hé seu mestre do canto”. Carta do Pe. Franciscus Rodrigues ao Pe. Lainez, Goa, 17 de novembro de 1559. In: WICKI. Op. Cit. Vol. IV, p. 390. “O Irmão Pero Vaaz hé porteiro e são cristão e ymsina o canto aos mininos de casa, aomde tambem vem alguns de fora que ajudão a cantar e fazer officios”. Carta do Pe. Belchior Dias. Bazaino, 1 de dezembro de 1565. In: WICKI. Op. Cit. Vol. VI (1563-1565), p. 558.

<sup>90</sup> Carta do Pe. Melchior Nunes Barreto ao Pe. Lainez, Cocino, 20 de janeiro de 1564. WICKI. Op. Cit. Vol. VI, p. 160-1.

O colégio de Cochim se espelhava no de Goa, inclusive acerca das questões musicais. O ideal seria que os catecúmenos dos jesuítas fossem os responsáveis pelo canto, como ocorria no Colégio de São Paulo. Contudo, até mesmo no segundo maior colégio jesuítico da Índia havia dificuldades em manter o canto nas celebrações católicas, devido ao reduzido número de pessoas ligadas à instituição. Podemos imaginar como era a situação nos estabelecimento menores, ou mesmo onde os jesuítas nem tinham casas e colégios, improvisando em poucos uma evangelização em território alheio. Na metade da década de 70 do século XVI, algumas deliberações foram registradas para o Estado da Índia. O documento, uma síntese dos principais tópicos sobre a grande área oriental do Império Português, revela o quanto continuava truncado o debate sobre a música nas atividades jesuíticas.

Os jesuítas se dividiram em favor da permanência e da retirada dos meninos portugueses dos seus colégios. Muitos achavam que a remoção permitiria uma maior dedicação para com a instrução dos nativos. Afinal, era para isso que as instituições escolares haviam sido fundadas. Alguns, porém, foram contra. O argumento era que a saída dos estudantes europeus poderia enfraquecer o canto na Igreja. A resposta oposta, todavia, foi ainda mais interessante: “los de la tierra bastan para sustentar el canto”.<sup>91</sup> Outra parte do documento foi inteiramente reservada à questão musical, com o seguinte título: “si se ha de quitar el canto de nuestras iglesias o reducirlo a nuestro modo conforme al decreto”. Permanece a tentativa de ajustar as regras estipuladas pela Companhia, com as exigências da experiência missional. Segue a transcrição quase integral do trecho pela sua notória importância, que chega a dar a impressão de que os jesuítas nunca conseguirão esgotar as dúvidas que tinham em relação ao uso da música em suas atividades no Estado da Índia.

Todos fueran de parecer que los nuestros no cantassen excepto uno [Pedro Ramón], y quanto al quitar el canto fueron tres opiniones: la primera, de pocos, que se quitasse del todo, por nos conformar con el decreto. La 2.<sup>a</sup> opinión que retuviesse, como lo tuvieron los passados, por estas razones: la primera, que se causaria escándalo si lo quitassen y darían mucho que dezir: la 2.<sup>a</sup>, porque se quitaría gran parte de la

---

<sup>91</sup> Deliberationes de quaestionibus provinciae indiae, Chorão, inter 6 e 18 de dezembro de 1575. In: WICKI. Op. Cit. Vol. X, p. 241.

devoción de nuestras iglesias; la 3.<sup>a</sup>, porque con esto se movían mucho los gentiles y se aedifican los christianos; la 4.<sup>a</sup>, porque en la India ay pocas iglesias y religiones, que es la causa porque en Europa lo quita la Constitución. (...) La 3.<sup>a</sup> opinión fue que se cantasse en Goa, mas que se quitasse de Baçaim y de Cochim, porque no havia tanta commodidad para sustentarlo, y ya que se havia comenzado a dexar por el trabajo que dava en buscar quién cantasse, no se devía tornar a tomar, mas solamente se usasse em algunas fiestas más principales, assi como se haze en las residencias.<sup>92</sup>

As suspeitas e as ordens que recaíam sobre a música levaram mais uma vez a decisão dos jesuítas de não cantarem coisa alguma. Não obstante, suprimir o canto naquele contexto não lhes parecia mais algo possível, o que incumbe oficialmente a tarefa aos alunos e externos. Sabemos, porém, da existência de relatos de jesuítas sobre colegas que ensinavam música e celebravam missas cantadas. As prováveis reclamações em caso de supressão e a devoção que o canto causava foram motivos alegados para a sua permanência nas igrejas jesuíticas da Índia. A dificuldade de ouvir música promovida por outras congregações também foi causa argumentada, em comparação com a realidade da Europa, onde a profusa presença de ordens e igrejas possibilitou e facilitou o seguimento das regras musicais estabelecidas pela Companhia. Foi necessário, contudo, discutir também o tema na Índia conforme a realidade de cada local onde havia presença jesuítica.

Havia propostas distintas para a enorme região do Índico. Em Cochim e Baçaim, alguns jesuítas defendiam que as atividades musicais fossem suprimidas de vez, soando apenas em algumas festividades especiais. O argumento passava pelo fato de que nestas regiões da costa ocidental norte e sul não havia meninos suficientes para ajudar nos ofícios divinos, e que a contratação de pessoas de fora para ensino e canto gerava aborrecimentos. Um dos consultores do provincial Ruy Vicente, morador de Cochim, revela suas preocupações ao quarto superior geral Everaldo Mercuriano. O padre Gaspar Dias se mostra apreensivo com o espírito da Companhia, que segundo ele fica distraído por conta de atividades que não são de ajuda ao próximo. Dias fez questão de elencá-las, reservando o primeiro lugar para a música. Ele argumenta que para fazer uso dela nas celebrações

---

<sup>92</sup> Id. Ibidem, p. 258-259.

religiosas era necessária a busca e a contratação de seculares, que segundo Dias são custosos, mal preparados e geram inquietações nos coros das igrejas. Por esta razão, houve casos de jesuítas que se encarregaram das atividades musicais, sem que por isso a ordem inaciana corresse menos riscos.

Hao Padre ou Irmão que tem o tal asumto e em insinar em nossas escolas canto pera o mesmo efeito, lhe hé ocasião de se não ajudarem e aproveitarem, segundo nosso Instituto, haos proximos. Digo pela perda de hum arzeado subjeto que por aqui se perdeo e deu nestas partes mui grande escandalo, como V.P. averá tido noticia e poderá acontecer a outros.<sup>93</sup>

Infelizmente, Gaspar Dias não nos informa mais sobre o padre desgarrado. Ficamos sem a preciosa informação tida pelos contemporâneos e por aquele superior da Companhia de Jesus. Entretanto, ficamos sabendo que houve jesuítas professores de canto, inclusive em Cochim, e que a preocupação com a dedicação às atividades apostólicas continuava a sondar. A missiva de Dias segue com ênfase na informação de que os visitantes Alvares e Valignano tentaram suprimir a música, mas as importunações de alguns padres jesuítas e seculares geraram condescendências – palavras utilizadas por ele mesmo. O padre informa que os favoráveis ao canto nas celebrações católicas tinham como argumento principal o fato dele tornar as igrejas jesuíticas mais frequentadas. Gaspar Dias discorda: “a mim parece que se nelas ouver bons pregadores e confessores não averá menos, ao menos dos que buscão a Deus e sua salvação, que pera os outros não falta musica em as matrizes e conventos”.<sup>94</sup> Neste comentário ácido, o padre parece colocar em dúvida as intenções dos frequentadores e apoiadores da música, além de discordar da informação corrente de que havia poucos lugares para satisfazer o desejo musical de fiéis e infieis.

No final da epístola, Gaspar Dias prossegue sua crítica direta aos jesuítas que cantam os ofícios na missa. Afirma que por isso são cometidos perceptíveis erros naquela que é a mais importante celebração católica, e conclui: “donde se pode ver preponderar

---

<sup>93</sup> Carta do P. Gaspar Dias ao P. Mercuriano, Cochim, 17 de janeiro de 1577. In: WICKI. Op. Cit. Vol. X, p. 822.

<sup>94</sup> Id. Ibidem, p. 823.



mais o bem que se impede, que ho fructo que com ella se colige”.<sup>95</sup> Nas igrejas encravadas na Índia, é provável que falhas pontuais em uma missa cantada tivessem pouca importância ao ouvintes, mas o padre Dias opta por defender de várias maneiras sua postura anti-musical. E como a argumentação jesuítica se dá através da escrita, que é parte de sua identidade, Dias desenvolve estratégias de convencimento nas cartas que envia ao padre geral em Roma. Com intento de legitimar suas ideias, escolhe dois jesuítas de cargos elevados, Alvares e Valignano – já citados numa tentativa de banimento do canto –, como cúmplices das suas opiniões. Porém, o estudo de documentos escritos pelos próprios visitantes reservou surpresas. A postura de Valignano era, na realidade, bastante distinta da de Dias. Para ele, o tema da música também foi digno de ocupar o primeiro lugar do debate, mas o argumento era mais favorável.

Alessandro Valignano discutiu com afinco a polêmica, além de apenas confirmar a presença de cantos e de instrumentos musicais no cotidiano missionário, como acontece em inúmeras narrativas jesuíticas. O jesuíta constatou que muitas coisas que transcorriam na Índia não eram costume na Europa. Com admirável lucidez, afirmava que não se deve esperar que de lugares com povos, línguas e costumes diferentes ocorressem práticas iguais. Dito isso, Valignano expôs as que poderiam levantar mais dúvidas na Europa. A primeira questão a que se refere é a da música em celebrações festivas, e elenca alguns dos motivos que incentivaram o seu uso pelos jesuítas em missão. Nos festejos abertos ao público os infiéis se misturam aos cristãos, e por isso deveria haver mais empenho para que transcorressem na maior solenidade possível. Assim, de uma vez só fica estabelecida a diferença entre festas religiosas e pagãs, os recém-convertidos são instigados a confirmar sua fé católica e os gentios podem até ser surpreendidos pelo desejo de pertencimento àquele mundo cristão. Por fim, e não menos importante, evita que os cristãos sintam inveja das festas gentílicas, ou mesmo saudades – intervenção minha no discurso do jesuíta.<sup>96</sup>

---

<sup>95</sup> Idem.

<sup>96</sup> De Alcune cose che corrono in questa Provincia che non si costumano facilmente in Europa: Da quello che sta detto in tutto questo lungo discorso si può facilmente intendere che molte cose qui la Compagnia che non usa di farle in Europa, perché la diversità delli paesi, delle persone, delle lingue et delle usanze della terra non possono compartir altre cosa, ma in questi doi capitoli porremo alcune cose particolare che possono fare in Europa magior dubio. La prima, circa del uso del canto, delle processioni et delle confrarie che si usano in nostre chiese, le quale non usiamo in Europa et perché contrariano alle nostre Constitutioni et Instituto. (...) Et

Em mais uma postura que contraria Dias, Valignano afirma que também é fato a ser considerado que existem poucas igrejas na Índia, e que nelas faltavam, além de padres, músicos e instrumentos musicais. Diz o padre que, com exceção de Goa e Cochim, havia somente alguns pequenos estabelecimentos de outras ordens religiosas, nos quais não se cantava nem se tocava. Na Índia quinhentista eram raras as pessoas que tinham um bom conhecimento musical adquirido em Portugal. Na época, algumas estavam recebendo formação nas instituições jesuíticas. Para Valignano, isso significava que por ter mais condições e estrutura, a Companhia de Jesus deveria se responsabilizar pelas mais importantes celebrações católicas, que por sua solenidade exigiam interpretação musical. Eram momentos religiosos significativos no processo de conversão de povos do Oriente.

No contexto indiano, argumenta Valignano, deveriam ser admitidas práticas musicais que divergiam das europeias, como o canto polifônico coibido por Loyola<sup>97</sup>: “Muchas cosas es necessario que haga la Compañia en esta Provincia que huye de hazerlas en Europa. Acerca del canto de órgano y de las processiones y parecen contra los decretos de las Congregaciones, parece que es bien que se hagan como se hizieron hasta agora”.<sup>98</sup> Ao realizar a revisão das ordens para o Estado da Índia aprovadas pelo padre geral da Companhia, Valignano informa que, sem obter autorização do superior em Roma, nenhum

---

si usano di questo modo per due ragioni principali. La prima è perché in tutti gli luochi, come si è detto, con gli christiani ci è grande commistione de infideli; li quali, perché né usano né penetrano se non queste feste che si veggono exteriori, alli quali sono tutti in extremo dati, si usano canti et processioni con la magior solennità che si può, accioché con questo intendono la differentia delle nostre dalle loro feste, et li christiani, che sono novelli, si confermino nella fede et non tengano invidia alle feste delli gentili, et li gentili et altri infedeli si movessero, come si movono, vedendo la solennità di queste nostre feste exteriori. P. Alexandri Valignani, Summarium Indicum, Malaca, 22 de novembro a 8 de dezembro de 1577. In: WICKI. Op. Cit. Vol. XIII, p. 119.

<sup>97</sup> In tutta la India, come si è detto, vi sono pochissime chiese catedrali, et quelle poche sono ben mal servite per il mancamento che tengono di preti, et non tengono musiche né gli organi et altri apparati di Europa. Et le chiese et monasteri de religiosi sono anchor pochi perché, excettuando Goa et alcuna cosa in Cochino, tutte l'altre cità o non tengono case di religiosi e non tengono se non molto picciole case, nelle quali non si canta né si tiene coro et come anchor questi pochi monasterii tengono malissima comodità di musica, perché, come si è altrive detto, nella India non vi sono né maestri né cantori, se non alcuni pochi che inpararono in Portugallo o inparano hora nelle scuole et case di fanciulli della Compagnia, indi è che non possono sostentare nelle loro chiese questa solennità del canto figurat. Et perciò noi che et per la commodità delle scuole et delle case delli fanciulli teniamo alcuna commodità, usiamo con maggiore solennità di quaeeste cose o tutte le feste o in alcune principali, conforme alli lochi et a quello che possiamo; et per queste ragioni si possono et devono nella India consentire, anchorché non si consentano nelle nostre chiese di Europa. Idem.

<sup>98</sup> P. Alexandri Valignani, Summarium Indicum Alterum, Japão, agosto de 1580. In: WICKI. Op. Cit. Vol. XIII, p. 296.

provincial poderia suspender o canto e a música nos colégios de Goa, Cochim e Baçaim. Por outro lado, não poderia introduzir nas casas professoras dos jesuítas o que era permitido “nas festas que se fazem em nossas igrejas, posto que por respeito dos christãos e infieis se permitem aqui diversas cousas que se não permitirião em Europa, todavia se há-de ter grande resguardo que se não fação excessos”.<sup>99</sup> Deve-se respeitar as ordens do geral Acquaviva de “guardar sobria e religiosa modestia, guardando-se de superfluidades. (...) Canto em nossas igrejas somente nos dias que em que se celebrão as tais festas e nas compretas da Quaresma e dias de Trevas”.<sup>100</sup>

Neste sumário de regras para o Estado da Índia do ano de 1588, Valignano reproduziu algumas ordenações do geral numa atividade usual do cargo de provincial, que assumiu em 1583. O que é interessante, todavia, é que há nuances no discurso. Parece que em escritos de caráter menos burocrático, ele pôde desenvolver suas opiniões com ainda mais liberdade. No seu primeiro ano como provincial, após ter sido visitador, Valignano dedicou uma epístola inteira às celebrações festivas realizadas no Oriente. O jesuíta as defendeu de maneira longa e enfática, e mais uma vez ratificou a importância da música e das características locais expressas nos eventos que deveriam ficar sob a responsabilidade dos jesuítas. Em carta escrita justamente ao padre geral Cláudio Acquaviva, o agora provincial descreveu as singularidades das celebrações ao modo indiano:

En esta parte las cosas destos reynos de Portugal no se pueden juzgar conforme al uso de Roma y de toda Italia. (...) En las processiones quanto más son solemnes más son acompañadas de danças y bailos de muchachos y niños y de folias, y de gigantes y otras representaciones monstruosas, y aun de villanos y diabletes que hazen reyr las gentes. Se hazen grandes castillos y naves que pelean unas con otras, y grandes juegos de foguetes. (...) Y porque vivimos aqui entre gentiles y moros, pareció bien a los padres que uvviessen missas com canto de órgano, y se celebrassen con solemnidad entre el año algunas fiestas. Y como los Padres nuestros tienen mayor commodidad para esso que todas las demás religiones assí por respecto de los seminarios de los niños que sustentan, como también por causa de las escuelas, son

---

<sup>99</sup> P. Valignano, Summary of the rules for the province of India, Goa, abril de 1588. In: WICKI. Op. Cit. Vol. XIV, p. 870.

<sup>100</sup> Idem.

nuestras processiones y fiestas muy mayores y más célebres que las otras, y assí son más frequentadas y más alabadas del pueblo, y a ellas concurren gran número de gentiles y moros, y quedan muchos dellos movidos y los christianos confirmados y contentos, gustando de las cosas de Dios por vía de los sentidos como gente nueva. Y realmente no ay duda sino que esto conviene a la India, y por esso lo introduzieron los superiores antiguos y lo confirmaron los Padres Generales. Y aunque yo he hecho muchas consultas sobre esto, siempre en la fin se concluye que no se pueden y no deven dexar. (...) Por demás es dezir que se moderen, porque, aunque assí lo dezimos todos en la especulación, no se haze ni se puede hazer en la praxim, porque los Hermanos a quien se encomienda esto lo quieren hazer lo mejor que pudieren. (...) Y no sé si podrán nunca quitar, porque han de clamar todos los de casa y los de fuera, ni se pueden más moderar a mi juizio de lo que están moderadas. (...) El número y concurso de la gente crece mucho y los nuevos christianos se afficionan a nuestras cosas y los gentiles se mueven, y todos tomarían a mal si no se hiziessen.<sup>101</sup>

As festas eram como chamarizes para os povos que os jesuítas desejavam converter, e por isso haviam se tornado indispensáveis no trabalho missionário. Não seria possível suspendê-las sem que houvesse protestos da população, o que certamente iria atrapalhar o objetivo catequético dos jesuítas na Índia. Valignano afirma que muitas consultas foram feitas sobre o assunto, mas a decisão é sempre pela continuação dos festejos, missas e procissões com singularidades locais, posto que agradavam os nativos. Eram celebradas inclusive missas com canto de órgão e procissões com alegorias locais. Este é mais um exemplo de que os jesuítas sentiam a necessidade de fazer e faziam concessões diversas em áreas de missão. O Valignano do sumário das regras atenta para que não haja excessos nas festas orientais, o da carta ao padre geral acredita que não é possível moderá-las ainda mais. Ao promover celebrações desta forma os jesuítas atraíam, convertiam e mantinham as pessoas ligadas ao cristianismo, motivo suficiente para conservar o costume de agregar elementos indianos e europeus.

---

<sup>101</sup> Carta do P. Valignano ao P. Acquaviva, Cochim, 18 de dezembro de 1584. In: WICKI. Op. Cit. Vol. XIII, pp. 735-738.

Alessandro Valignano não esquece dos prejuízos que estes períodos festivos traziam aos jesuítas, mas para ele o bônus compensava o ônus. Os jesuítas deveriam ensinar canto e acompanhar ensaios dançantes, além de prover aos participantes objetos e vestimentas. Em Goa, as dificuldades de preparação das festas eram atenuadas pelos meninos cantores, que tinham condições de manter a musicalidade do espetáculo. Porém, não se encontravam no restante da Índia os mesmos aparatos nem a mesma quantidade de músicos e de clérigos que havia nas procissões europeias. Os motivos explanados tomam sentido apenas em conexão com a intenção jesuítica de conversão e a reação dos nativos ao que lhes era apresentado nas festas. Destarte, foram incluídas representações que fizessem sentido para aquelas populações. Na busca por transmitir uma mensagem, se utiliza o que é familiar ao outro.

O padre Valignano é por vezes reconhecido como o pioneiro da adaptabilidade jesuítica, pois considerava que os missionários deveriam se ajustar à cultura de quem pretendiam catequizar. Ele acreditava que os missionários não obteriam sucesso ao impor suas ideias e hábitos, até então estranhas àquelas populações. Podemos perceber elementos deste pensamento em seus escritos sobre a Índia, mas foi sobretudo o encontro com a sociedade japonesa que o provocou a alterar suas estratégias de evangelização. O método de missionação conhecido como *accommodatio* buscava o conhecimento da espiritualidade das culturas orientais, respeitadas pela sua complexidade, que possibilitaria a elaboração de catecismos e outras ações que levassem à cristianização daqueles povos antigos e considerados elevados<sup>102</sup>, como nos explica Ines Županov:

Este método assentava no conhecimento da estrutura espiritual das culturas encontradas na Ásia, tidas como “pagãs” mas encaradas como

---

<sup>102</sup> “No século XVI, a Europa não descobriu somente um novo continente, mas se deu conta da existência de uma civilização mais antiga do que a sua própria que, se por um lado era diferente, não era, por outro, menos rica, e podia até mesmo – sobretudo do ponto de vista dos costumes e da organização política – ser elevada a modelo exemplar. Eis que começa a se delinear, nessa perspectiva, a colocação do Oriente entre os *modelos da Humanidade*, ao lado, se não mesmo acima, dos modelos do mundo clássico grego e romano exaltados pela tradição humanista-renascentista. E será, justamente, a grande novidade desse modelo redescoberto que cria, inicialmente, um *impasse* que imporá uma longa e, às vezes, convulsa discussão e reorganização, tanto em relação aos modelos da prática missionária, quanto, por conseqüência, nos processos transculturativos desse inédito encontro”. AGNOLIN, Adone. “Religião e política nos ritos do Malabar (séc. XII): interpretações diferenciais da missionação jesuítica na Índia e no Oriente”. *Clio: Revista de Pesquisa Histórica*, n.27, Recife: Ed. da UFPE, 2009, p. 223.

sociedades complexas e “civilizadas”, a fim de enxertar o cristianismo por via de uma substituição ou redefinição dos costumes “sociais” existentes. Estando o poder temporal e eclesiástico português a uma distância segura, as experiências de adaptação cultural progrediram com o conhecimento linguístico e a escrita de catecismos em línguas vernáculas, bem como de textos e tratados descrevendo e explicando a religião indígena e os costumes sociais; desempenharam também um papel importante os esforços de educação de um clero local e a procura de uma relação privilegiada com a elite política local. Contudo, cada nova geração de missionários “corrigiu” a tradução à luz do que pensavam ser o seu melhor conhecimento da língua e da cultura.<sup>103</sup>

O método de Valignano foi exportado a outros lugares por colegas de ordem, entre eles o italiano Matteo Ricci, que se tornou célebre pelas práticas de adaptação aos costumes locais durante atividades missionárias na China da dinastia Ming. Por lá, o cristianismo foi apresentado pelos inicianos por vezes como uma versão do budismo ou do confucionismo. No espaço índico, a experiência adaptativa mais significativa se realizou em Madurai, fora da jurisdição do Império português. O jesuíta que liderou esta experiência no interior das missões indianas foi o também italiano Roberto Nobili, que ficou conhecido por se portar como um brâmane entre os brâmanes.<sup>104</sup> Não obstante, uma grande controvérsia, dentro da Companhia e com outras ordens, foi incitada devido às diferenças entre as interpretações política e religiosa das cerimônias chinesas e malabares, conhecida como a polêmica dos ritos.<sup>105</sup>

---

<sup>103</sup> ŽUPANOV, Ines. *O império oriental (1458-1665): a religião e as religiões*, p. 52. Texto não publicado, disponível no site da autora: <http://www.ineszupanov.com>. Sobre a expansão portuguesa e as experiências jesuíticas na Índia, ver outros trabalhos da autora como *Missionary Tropics, the Catholic Frontier in India (16th-17th centuries)*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 2005.

<sup>104</sup> Nobili direcionou as estratégias de conversão aos hindus de classe alta, apresentando-se como um representante ocidental deles. Para isso transformou seu modo de expressar, vestir, alimentar, rejeitando confortos e se isolando. Além dos cuidados com a sua representação, “Nobili estabeleceu uma igreja que mais se assemelhava a um templo hindu, onde sequer havia uma cruz e onde se respeitavam as prescrições rituais e sociais dos hindus, com a separação rigorosa das castas e um procedimento ritual que, realmente, aproximava o jesuíta italiano aos sacerdotes indianos”. AGNOLIN. Op. Cit., p 230.

<sup>105</sup> O projeto de Madurai não foi bem visto por membros do Santo Ofício da Inquisição, da Propaganda Fide, de outras ordens religiosas como dominicanos e franciscanos e entre autoridades de Goa. Nobili divergiu até mesmo com os colegas de missão portugueses Henrique Henriques e Gonçalo Trancoso, tendo a polêmica origem interna à Companhia de Jesus. Para mais informações, ver também ŽUPANOV, Ines. *Disputed Mission: Jesuit Experiments and Brahmanical Knowledge in 17th -century South India*. Oxford University Press, 1999.

A polêmica pautava-se na concepção de que os atos cerimoniais orientais seriam essencialmente sociais, portanto não religiosos, o que possibilitaria que os neófitos continuassem a praticar alguns de seus ritos tradicionais e, mais do que isso, que os próprios jesuítas adotassem hábitos locais no Japão, na China e na Índia. A ideia era, conforme o modelo do apóstolo Paulo, se adaptar para conduzir a Cristo, ou como disse Loyola, entrar pela porta deles para sair pela nossa. Adone Agnolin, outro estudioso de contextos missionários jesuíticos, explica que “isto significava que o método da ‘acomodação’ se propunha em encontrar elementos autóctones, no seio da própria cultura local, a fim de transformá-los e usá-los enquanto significantes para veicular os significados cristãos”.<sup>106</sup> Os hábitos tolerados deveriam ter significado civil, ou seja, não representarem superstição. A interpretação da categorização, entretanto, se alterava conforme o missionário em campo.

Além de Valignano, outros jesuítas discorreram sobre a importância de uma atuação pensada conforme a cultura dos que se almeja converter. O reitor do colégio de Cochim, Jerônimo Xavier, informa em carta direcionada mais uma vez ao geral Acquaviva notícias das áreas mais ao sul de Goa, ainda na costa ocidental da Índia. Xavier informa que alguns jesuítas no seminário de Vaipicota são contra o uso da língua local, e preferem realizar cerimônias em latim, atitude que consideravam mais ajustada à Igreja Apostólica Romana. Após a declaração de que estas ideias não o convencem, o sobrinho-neto de Francisco Xavier faz uma defesa do ensino da doutrina cristã em siríaco, e inclusive pondera sobre a supressão de rezas e cantos manifestos na língua nativa: “es dificultosíssima cosa arrancar de quajo cosa tan introduzida en tantos centenares de años como el rezar y cantar en su lengua. Éste es su latin, con éste se crían”.<sup>107</sup>

O jesuíta desafia algum professor que consiga eliminar além dos costumes a língua de seus neófitos, e assegura que eles mesmos sofreriam se alguém lhes proibisse o uso do latim em suas orações. Sobre os excessos que muitos dizem haver nas celebrações católicas lideradas pelos jesuítas – e que inclusive pedem intervenção do padre geral, em mais uma

---

<sup>106</sup> AGNOLIN. Op. Cit., p. 228.

<sup>107</sup> Carta do P. Jeronimo Xavier ao P. Acquaviva, Cochim, 1º de janeiro de 1589. In: WICKI. Op. Cit. Vol. XV, p. 206.

disputa entre jesuítas – Jerônimo se pronuncia do mesmo modo, ou seja, em defesa de manifestações que sejam familiares aos gentios. Xavier confessa que as procissões não correspondiam ao “nuestro Instituto”, mas eram feitas conforme costume local para a edificação dos cristianizados.

En la Congregación me parece que se pide a V.P. se moderen los excessos en las processiones de la Resurrección y otras fiestas, y está ya mandado que se moderen, mas no se haze. Agora se trata tanto de los moderar, que del todo los quieren quitar. (...) Con tanta solenidad se hazen en la Compañia acá los afficios de la passión y encerramento, no es justo que dexemos de desencerrar al Señor el día santo de Pascoa con solenidad conforme al uso de acá. Y se ha de aver processión, es necessario que se haga con algunas danças y fuegos y músicas, porque, como nosotros no cantamos como otros clérigos y frades, si esto le falta será tan insípida nuestra processión que nadie verná a ella. (...) Los gentiles hazen sus fiestas gentílicas con mucha más solenidad. Y pues por la edificación destos y confussion de los gentiles tomamos el canto de órgano y otras cosas que en Europa no se hazen. Y es cierto que S. Paulo de Goa con semejantes cosas admiró a los gentiles y se hizo en toda la genilidad tan famoso, y no con sermones y confessions solamente. (...) Estas processiones no las hazemos por ser de nuestro Instituto, sino por el bien y edificación de los christianos o no se deven hazer, o ha de ser de manera que ellos acudan y la estimen.<sup>108</sup>

Os jesuítas não cantavam como outros religiosos, mas deveriam incentivar a música nas celebrações católicas que promoviam. Só assim poderiam concorrer com as atrativas festas dos gentios. Mais uma defesa das festas performáticas como estratégia da conversão, sempre pensada conforme à reação e a cultura do outro. Por isso, as festas se tornam espaços mais híbridos que, por exemplo, a música religiosa católica modelar apresentada pelos catecúmenos na igreja jesuítica de Goa. Além das vantagens que listam Valignano e Xavier, este também não deixa de citar os inconvenientes das concessões jesuíticas, sobretudo em relação ao tempo a ser investido pelos alunos e inicianos na preparação das festas. O ritmo dos estudos diminuem, e os jesuítas se distraem em época de tamanha devoção como a quaresma, inclusive com o canto d’órgão. Porém, “todo esto digo para

---

<sup>108</sup> Id. Ibidem, p. 208-209.



mostrar que no pueden dexar de hazerse cosas con sus inconvenientes aun de menos importancia que estas processiones. No se quiten tan fácilmente las fiestas por los antiguos tan introduzidas”.<sup>109</sup>

Ao final da correspondência, Jerônimo Xavier se desculpa pelo atrevimento, mas decide opinar sobre seu superior, o provincial Pedro Martins. Informa que seu governo não é bem recebido, pois este quer sempre levar as coisas com muita acuidade, e o chama de “reynol”. Este termo era usado para se referir aos europeus que haviam chegado recentemente e, portanto, eram ignorantes dos usos e costumes locais. O que esse comentário confirma, mais uma vez, é que o conhecimento dos povos e das regiões a serem colonizadas e catequizadas era essencial para o sucesso dos empreendimentos do Império Português e, por conseguinte, da Companhia de Jesus. Assim sendo, finaliza Jerônimo sobre Martins, valorizando a experiência em terras distantes: “Muéstrase nuevo en el gobernar, a lo menos las cosas de acá, y la experiencia le mostrará quán diferente es esta Provincia de la de Portugal en su gobierno”.<sup>110</sup>

No início da carta de Xavier para Acquaviva, ele informa que o provincial Pedro Martins não era favorável ao uso da língua local na catequização, e é provável que se posicionasse da mesma forma em relação à música. Neste caso, teria a discordância de alguns como o reitor de Cochim, mas a adesão de outros como o provincial Francisco Cabral. Este, porém, também fez críticas a seu antecessor Martins, ao acusá-lo de não agir em busca da basilar união dos membros da Companhia. Nesta epístola ao mesmo destinatário, Cabral dá curtos informes sobre diversas áreas da Ásia, e se refere inclusive a uma nova tentativa de conversão do rei mongol Abkar. O padre Xavier – não o Francisco –, havia sido designado como superior para esta missão. Todavia, Cabral confessa pouca esperança na empreitada que ficara ao cargo de Jerônimo.

O documento registra mais uma vez a valorização da experiência no campo missionário, em detrimento até mesmo da leitura das epístolas inicianas, característica marcante da Companhia de Jesus, que pelo seu caráter laudatório e religioso muitas vezes se distancia da realidade cotidiana. De maneira surpreendente, afirma o provincial Cabral:

---

<sup>109</sup> Id. Ibidem, p. 210.

<sup>110</sup> Id. Ibidem, p. 213.

“se me ouvera de reger por cartas e informações, tivera feyto mil erros. E por isso, posto que com muito trabalho e perigo, visito tudo pessoalmente e muitas cousas acho muito ao contrario do que me escrevem”.<sup>111</sup> A escrita jesuítica, aquela que era apologética da catequização, tinha a clara função de trazer consolação aos padres e estima à ordem inaciana. Nas áreas de missão, a vivência dos jesuítas lhes parecia bastante diferente da eternizada pelas tintas para leitura generalizada.

No que diz respeito às atividades musicais nos colégios jesuíticos da Índia, sobretudo em Goa, Baçaim e Cochim, Cabral faz questão de registrar o seu descontentamento ao geral Acquaviva. São “inconvenientes em querermos sustentar nelles o canto, cantando-se as missas e mais officios, dos quais proporey a V.P. alguns pera que nisso ordene o que lhe parecer melhor”.<sup>112</sup> Para seu sustento, diz o provincial, seria necessário que houvesse ao menos um padre ou irmão, que fosse mestre de capela e professor de canto, e obtesse ajuda de pessoas de fora, o que acaba causando distrações aos religiosos e catecúmenos. Para ele, não seria prudente que para a realização de tarefas musicais fossem deslocados jesuítas com conhecimento das línguas locais e que se encontram em peregrinação evangélica. Afinal, era este o objetivo maior da presença jesuítica naquelas terras inóspitas do Oriente. Nas palavras do provincial Cabral, seria “scupulo tirá-llos de tão fruttuosa e necessaria accupação e pô-llos no canto, sendo alheo de nosso Instituto”.<sup>113</sup>

O provincial Francisco Cabral desenvolve seu argumento anti-musical de maneira similar à Gaspar Dias. Ambos discordam de outros jesuítas ao considerarem falha a ideia de que as missas cantadas auxiliam na conversão dos gentios e na devoção dos cristianizados. Ponderam que se fossem participar instigados pela música, estariam dentro de outras igrejas onde há ofícios cantados, embora muitos afirmem que são insuficientes na Índia. Sobre a música como atratora de fiéis em geral, Cabral acha que é falácia. Segundo ele, as missas mais concorridas são aquelas rezadas, sem canto, nas casas dos jesuítas: “creo que huma

---

<sup>111</sup> Carta do P. Francisco Cabral ao P. Cláudio Acquaviva, Goa, 20 de novembro de 1594. In: WICKI. Op. Cit. Vol. XVI, p. 851.

<sup>112</sup> Id. Ibidem, p. 852.

<sup>113</sup> Id. Ibidem, p. 853.

das causas porque vem tanta gente a ella, hé por não aver canto e acabarem-se os officios muito cedo”.<sup>114</sup> Arrisco dizer que o horário pode ter sido mais atraente do que a ausência de música.

Ao final do escrito, Cabral informa que no colégio de Goa a situação se agravava, pois muitos moços estavam envolvidos com atividades musicais e até mesmo alguns irmãos costumavam ir até lá para aprender canto: “O Pe. Everardo, de santa memoria, tinha mandado que nenhum dos nossos aprendesse a cantar, mas parece que depois se dispensou nisso, inda que eu não tenho achado tal dispensação inscriptis”.<sup>115</sup> Ficamos assim informados da postura de mais um padre geral, Everaldo Mercuriano, que preferia evitar que jesuítas se dedicassem ao canto. Ao descrever os argumentos de Cabral, percebe-se o quanto eles divergem dos explicitados por Valignano. Nota-se que as discordâncias entre estas duas autoridades jesuíticas iam além do tema da música, pois pautavam-se de maneira geral no método a ser utilizado na evangelização, mais ou menos flexível diante das cerimônias do outro. Cabe aqui notar que muitos dos jesuítas não portugueses, sobretudo italianos, se opunham às aspirações coloniais e missionárias lusitanas, argumentando que o processo de cristianização não deveria equivaler a uma portugalização.

O padre geral destinatário das cartas de Valignano, Xavier e Cabral trata de diversos assuntos numa instrução que elabora ao visitador da Índia. No ano de 1595, Cláudio Acquaviva adverte que os jesuítas reforcem sua união e manifestem sua preferência pelo trabalho de conversão. Entre as breves informações que dá sobre algumas áreas do imenso Oriente, pede ao visitador que observe com atenção os usos que se faz da música em instituições jesuíticas. Num trecho que parece ser uma resposta às inquietações expressas meses antes pelo provincial Francisco Cabral, pede que seja suprimido o canto onde não fique comprovado que ele traz edificação. É importante notar que anos antes, Acquaviva validou ordenações favoráveis à música, elaboradas pelo visitador do Brasil Cristóvão de Gouveia. Talvez tenha se convencido da sua importância, no contexto americano. À cada local, as suas necessidades. Ou melhor, adaptações às necessidades dos locais.

---

<sup>114</sup> Idem.

<sup>115</sup> Id. Ibidem, p. 854.

También me informan de la fatiga y inconvenientes y poco fruto que del canto que ai en algunos collegios se saca. Y como la Compañia no lo use sino para edificación y provecho de los fieles y infieles, donde no ai este fruto claro es que ny ay razón de lo conservar, como se ve de los cánones. Por lo qual V.R. verá bien dónde cessan las razones que huvo para dispensarnos, y allí lo podrá sacar; y dónde aun no se pudiere ni deviere de tirar examinará bien los excessos y ocasiones dellos, reduziendo todo a la mejor forma que in Domino jugare que conviene, conforme a nuestras Constituciones y a lo que otras vezes se tiene escrito en esta materia.<sup>116</sup>

A observação é novamente valorizada para a tomada de decisões em áreas de missão. Infelizmente, não temos dados sobre as conclusões do visitador em sua viagem feita no desfecho do século XVI. Sabemos, contudo, que ao se referir à Índia os jesuítas tiveram opiniões bastante distintas quando trataram de questões musicais. Alguns se manifestaram com segurança ao defender festas cristãs musicadas com elementos locais, outros apoiaram até mesmo o ensino de música e a celebração de missas cantadas por eles mesmos, atividade contrária às *Constituições*. Outros preferiam que os jesuítas nada cantassem. No que dizia respeito às atividades não relacionadas com a evangelização, mantiveram cautela. Seguiram, portanto, sem recitar as horas canônicas em coro. As opiniões manifestas pelos inacianos variaram conforme a região da Ásia, os recursos disponíveis e as respostas nativas. Quanto mais longe de Goa, do centro administrativo do Império Português no Oriente, mais liberdade para as experiências dos jesuítas. Somado a isto, alerta Célia Tavares, não havia uma efetiva dominação territorial das conquistas lusitanas na Ásia.

O processo de cristianização ocorrido em Goa caracterizou-se por um confinamento, uma limitação territorial, que correspondia ao próprio modelo de construção do domínio português no Oriente, e que nunca conseguiu transpor as enormes dificuldades de ocupação que as civilizações orientais impunham, seja em termos de população, seja por outros recursos de defesa. (...) A existência de métodos diferenciados de trabalhos de cristianização desenvolveram-se em função do maior ou menor apoio da Coroa Portuguesa, ou onde havia

---

<sup>116</sup> Instruction do P. Cláudio Acquaviva para o visitador, Roma, depois de 21 de novembro de 1595. In: WICKI. Op. Cit. Vol. XVII (1595-1597), p. 254.

um aparato administrativo lusitano, que trabalhava em associação com os objetivos missionários e fazia prescindir de estratégias engenhosas de mediação cultural. (...) Não só as densidades demográficas eram infinitamente maiores na Índia, como se tratavam de civilizações muito antigas e profundamente enraizadas.<sup>117</sup>

No Estado da Índia, havia espaços mais controlados como a capital Goa, tanto pela Coroa como por diferentes ordens religiosas, e outros tão distantes onde jesuítas missionavam praticamente sozinhos, tendo mais liberdade para inovar. A multiplicidade religiosa e cultural do Oriente, a escassez de missionários e a falta de coesão nas conquistas do Império Português acabou por gerar variações de método missionário e dificuldades de decisões em relação à música. As narrativas jesuíticas revelam mais divergências do que concordâncias acerca da música na Índia. Registramos nos documentos analisados posturas a favor e contra diferentes práticas musicais, entre jesuítas com diferentes cargos: missionários, provinciais, visitantes e gerais. De um lado, Jerônimo, Barzeo, Xavier, Valignano e Lainez. De outro, Criminalis, Dias, Cabral, Borja, Mercuriano e Acquaviva. A função que exerciam, portanto, não definiu de antemão o seu posicionamento, apesar de haver uma tendência de maior rigidez entre os padres gerais.

Nas primeiras décadas da missão jesuítica na Ásia, opiniões pessoais de jesuítas foram registradas por escrito e colocadas em debate intenso e interno na Companhia de Jesus. Algumas decisões chegaram a ser confirmadas através de Roma, ou mesmo alteradas na prática nas áreas missionais. Jerônimo Xavier chega a expressar sua angústia diante da oscilante situação inclusive na capital da Índia Portuguesa, dizendo: “Avemos probado tantas mudanças en Goa en tan pocos años, y con tantos gastos de edificar y desedificar materialmente y aun spiritualmente, y resolviéndonos tan de priesa y executando tan aceleradamente”.<sup>118</sup> Com a música não foi diferente, sendo assunto delicado e controverso ao longo de todo o século XVI, desde a chegada dos primeiros membros da Companhia de Jesus em Goa no ano de 1542.

---

<sup>117</sup> TAVARES. Op. Cit., pp. 15-148-275.

<sup>118</sup> Carta do P. Jeronimo Xavier ao P. Acquaviva, Cochim, 1º de janeiro de 1589. Op. Cit, p. 210.

Na Ásia, havia se tornado bastante difícil e subjetivo avaliar quando a música soava ou não em proveito da obra de evangelização. Na América, a questão parecia mais clara para os jesuítas que conheciam a realidade local, incluindo missionários e visitantes, e até mesmo alguns superiores gerais que residiam na Europa. Fica claro, portanto, que a possibilidade de adaptação não garantiu de forma automática um consenso em relação às atividades musicais dos jesuítas, que na Índia continuavam preocupados em contravenir as *Constituições*, inquietação não expressa pelos missionários que estavam no Brasil. Atingimos o momento de buscar mais respostas sobre os motivos destas diferenças marcantes entre os missionários que atuavam na Índia e no Brasil, agora do ponto de vista nativo, ou seja, a partir da cultura do outro que moldou a atuação jesuítica.

O que demonstra a leitura dos documentos sobre a Índia é que o debate musical teve por lá um caráter bastante controverso. A polêmica oriental não apresenta um sentido linear, mas entrelaça posturas diversas numa disputa constante em torno de um assunto ainda indefinido. Não é possível seguir uma cronologia, que culminaria numa proibição ou liberação definitiva da música. Isso é reflexo de uma indefinição do tema no campo jesuítico missionário, onde há padres que cantam, mas também aqueles que reprimem as atividades musicais. A controvérsia sobre a música esteve relacionada com a política imperial portuguesa e evangelizadora jesuítica, mais instável e dispersa na Ásia do que na América. Não teria sido também resultado das respostas locais acerca da música, talvez menos intensa do que as das populações indígenas da América?

## 5. ARTE MISSIONÁRIA NO IMPÉRIO PORTUGUÊS

A Companhia de Jesus, ao se tornar um braço fundamental da política colonizadora portuguesa e da Contra-Reforma, teve que criar estratégias para converter nativos tão distintos como indianos e Tupi. Os missionários necessitavam de meios capazes de ultrapassar barreiras linguísticas e culturais, despertando um envolvimento emocional dos povos locais. “O sucesso ou fracasso da conversão dependia da capacidade dos missionários de encontrar uma expressão simbólica nativa e enraizada para as novas sensibilidades e sociabilidades religiosas”.<sup>119</sup> Deste modo, a arte se tornou essencial no contato entre missionários e nativos. Inúmeros objetos, relacionados às missões jesuíticas, foram produzidos em diversas regiões da Ásia, África e América. Atualmente, fazem parte dos acervos públicos de museus ou permanecem abrigados em coleções particulares.<sup>120</sup>

---

<sup>119</sup> ŽUPANOV. Op. Cit., p. 43.

<sup>120</sup> Centenas de objetos foram reunidos na exposição intitulada “Portugal e o Mundo”, em sua passagem pelo Museu de Arte Antiga, na cidade de Lisboa. A exposição foi apresentada em outras cidades, intitulada “Encompassing the Globe”. A exposição em Lisboa se deu entre os meses de setembro e novembro de 2009, tendo sido visitada por mim em três ocasiões. Há um catálogo completo que apresenta imagens e informações das peças expostas, além de textos acadêmicos sobre a expansão ultramarina portuguesa. *Encompassing the Globe: Portugal e o mundo nos séculos XVI e XVII*. Lisboa: Ministério da Cultura, 2009.

A arte de missão é aquela que resulta da relação entre jesuítas e indígenas, e é indispensável a ela.<sup>121</sup> O interesse recai aqui sobre as atividades que se desenvolveram em locais de evangelização, e não tanto, por exemplo, sobre a arquitetura das igrejas jesuíticas europeias, as pinturas que representam missionários abnegados em locais inhóspitos, cercados de perigos e exotismo, ou aqueles objetos considerados milagrosos, como as famosas relíquias transportadas pelo mundo afora pelos religiosos. Referimo-nos, por exemplo, às porcelanas chinesas com a insígnia da Companhia de Jesus, aos marfins indianos retratando temas bíblicos e às músicas católicas cantadas em tupi. São manifestações que desempenharam papéis significativos no contato entre jesuítas e índios ou indianos. Inúmeras práticas nativas se mantiveram nas missões, muitas vezes com adaptações católicas incentivadas pelos jesuítas, o que nos instiga a refletir sobre a importância de realizações conjuntas, com significados diversos.

Os europeus transportaram pelos mares inúmeros objetos destinados às moradias dos portugueses em suas colônias, mas também os ofertaram aos governantes asiáticos, que muitas vezes retribuíram com preciosidades, demonstrando o seu poder e riqueza. As peças religiosas trazidas pelos jesuítas adornaram suas casas e igrejas, mas tinham como principal função colaborar nas atividades de evangelização. O uso de imagens havia sido inclusive incentivado pelo Concílio de Trento, numa clara tentativa de conquistar mais fiéis através de uma política persuasiva e de propaganda, em meio a uma guerra ideológica contra os protestantes, que atacavam diretamente a utilização de figuras sagradas. As imagens possuíam um magnetismo que estimulava a sensorialidade dos fiéis e, o que era mais importante, dos não-cristãos.

A representação visual se tornou assim elemento essencial na conjuntura de expansão ultramarina portuguesa e evangelização das sociedades orientais. Nas áreas de missão da Companhia de Jesus, diante da limitação do número de europeus para suprir a demanda de imagens, artesãos locais foram comumente requeridos, poupando desta forma os gastos com importação de obras e contratação de artistas. O intento era instaurar as bases do cristianismo na memória visual dos heterogêneos povos da Ásia. Alguns historiadores

---

<sup>121</sup> O termo arte, por vezes aqui utilizado, estará inserido no contexto histórico específico das missões jesuíticas da Ásia e da América nos séculos XVI e XVII. Não se trata, portanto, de arte de deleite, com autoria reconhecida e valorizada.



da arte se interessam por esta faceta do império luso católico, como Teresa Freitas Morna, que reflete sobre as motivações jesuíticas no uso de imagens na catequização.

Os jesuítas, como excelentes psicólogos das massas, ter-se-ão apercebido que a imagem, fosse ela transmitida através de pintura, escultura e talha, relicários, ourivesaria, azulejaria e paramentaria, exercia sobre o espectador um poder de tal forma magnético que, crescentemente se tornava imprescindível. A imagem e o ornato, direccionados para a motivação dos sentidos, revelavam-se a mais adequada arma de propagação dos novos esquemas ditados pelo catolicismo. A importação de novas tendências artísticas tanto de raiz europeia como do exotismo oriental, era fruto de contactos estabelecidos com as colónias do Oriente. É claramente visível a predilecção dos padres da Companhia por requintados acessórios cultuais de proveniência oriental.<sup>122</sup>

Ao seguir o desígnio principal de atração e conversão, os jesuítas passaram a representar ideias cristãs de um modo que fosse familiar aos povos contactados. Para isso, tiveram que dar certa abertura ao outro, manifestada no campo da arte. A religiosidade cristã foi sendo adaptada ao e pelo gosto local, singular em cada porto que desembarcavam. Desde a chegada de Francisco Xavier na Índia, foi estimulado o uso do marfim na construção de objetos com temática cristã, seguindo técnicas milenares de laboração ebúrnea oriental. Manuel da Nóbrega e seus companheiros, ao aportarem na América em 1549, observaram e registraram outra aptidão autóctone: a musicalidade ameríndia. Em pouco tempo, passaram a incentivar o canto de orações católicas na língua tupi. Para cada público, a sua maneira de se expressar, material ou musical, que se transforma no contato e o favorece. Segundo Gauvin Bailey, estudioso da arte colonial e missionária, foi produzida no Oriente uma expressão que é híbrida.

Houve “empréstimo” e permuta de estilos, técnicas e até símbolos da arte indígena, criando ocasionalmente formas híbridas de extraordinária subtileza e sofisticação. O que torna estes contactos artísticos tão fascinantes é, na maioria dos casos, as culturas anfitriãs responderem ao mesmo nível, adaptando elementos de estilos europeus

---

<sup>122</sup> MORNA, Teresa Freitas. “Os jesuítas e a arte”. In: VASSALO E SILVA, Nuno. *O púlpito e a imagem*. Lisboa: Museu de São Roque, 1996, pp. 37-39.

e até símbolos cristãos às suas próprias tradições, independentemente de terem qualquer interesse nos objectivos religiosos dos missionários.<sup>123</sup>

Ao tratar da história de Goa, capital do Império Português no Estado da Índia, outros autores preferem dar destaque não a arte que se constrói numa relação, mas à resistência dos povos autóctones como fator decisivo para a criação de uma arte luso-oriental, cujos espécimes principais são as peças em marfim que representam personagens sagrados com feições orientais. Leva-se em conta também, como ponto comum, que a população goesa possuía um rico estilo ebúrneo séculos antes da chegada dos portugueses, além de grandes templos adornados que ameaçavam até mesmo pela opulência visual o projeto catequizador jesuítico. Uma das ideias a ser debatida é que, como contraponto, os índios da América seriam de alguma maneira menos evoluídos artisticamente e foram menos resistentes politicamente à colonização. A historiografia atual demonstra cada vez mais que foram diversas as maneiras com que lidaram com os avanços da colonização, não devendo ser classificadas como não resistente ou aculturada. Na ânsia de valorizar os povos da Índia, em detrimento do comum etnocentrismo europeu, se deprecia algumas vezes os ameríndios, como acontece nesta afirmação: “O estágio cultural em que se encontravam os índios do Brasil não permite pensar no nascimento duma arte religiosa luso-ameríndia, como ocorreu com a chegada dos portugueses à Índia”.<sup>124</sup>

Ao ler estudos sobre a arte indo-portuguesa, me pergunto: não seria uma diferença cultural – e não o seu nível –, que complexifica a análise do contato na América Portuguesa? No espaço meridional banhado pelo Atlântico, existiam índios tupis que apresentavam manifestações culturais bastante distantes das europeias, em comparação com

---

<sup>123</sup> BAILEY, Gauvin Alexander. “Imagens com vida: o programa artístico dos jesuítas na Ásia Portuguesa e mais além”. In: *Encompassing the Globe: Portugal e o mundo nos séculos XVI e XVII*. Lisboa: Ministério da Cultura, 2009, pp. 217.

<sup>124</sup> RODRIGUES, Adriano Vasco. “Constantes da arte missionária no diálogo de culturas”. *Actas do Congresso Internacional de História: missão portuguesa e encontro de culturas*. Braga, 1993, p. 224. “Foi precisamente por causa dessa forte resistência cultural (e econômica) da Índia que resultou uma síntese artística a que podemos chamar um patrimônio artístico indo-português. Da arte nas antigas colônias americanas, não se pode dizer o mesmo. A arte indo-portuguesa distingue-se sobretudo pela sua forte componente local, o que demonstra a capacidade asiática de resistir melhor do que os povos da América às forças da expansão colonial”. SOUZA, Teotónio R. de. “A arte cristã de Goa: uma introdução histórica para a dialética da sua evolução”. *Oceanos: indo-portuguesmente*. Vols. 19/20, set/dez de 1994, p. 10.

as chamadas preciosidades orientais que fascinaram de imediato o Velho Mundo, inclusive comercialmente. Aqui não eram jóias e marfins, mas sons: efêmeros, imateriais e espirituais. No caso das plumas e cestos, eram frágeis e não interessavam tanto ao mercado europeu como as obras orientais que aqueceram o comércio intercontinental.<sup>125</sup>

Os artefatos de diálogo religioso podem ter sido aqui mais sutis, menos perenes, quando tratamos da música. Isso não significa de forma alguma que tenham tido aqui uma função menos importante na aproximação, comunicação e tradução entre povos culturalmente distantes. O pretendo enfatizar é justamente o papel significativo das artes nas missões jesuíticas, tanto na Ásia quanto na América, lançando luz para diferentes culturas nativas e ações dos missionários, conforme o público que almejavam converter. O interesse se centra nas relações estabelecidas através da manifestação artística, e não na sua durabilidade. O que importa é o processo, e não o produto.

As habilidades manuais dos indianos geraram belas peças escultóricas, sobretudo em marfim, o material favorito no feitiço de artefatos na Índia. É somente a partir do contato com culturas africanas e asiáticas, e conseqüentemente do acesso direto às presas dos elefantes, que o marfim vai ser introduzido no gosto e nas casas lusas. Houve um intercâmbio intenso entre Ásia e Europa, estimulado pela riqueza dos objetos que fascinaram de imediato os habitantes do Velho Mundo. Foi assim que Portugal se tornou no seiscentos um dos países mais abonados do mundo, no que se refere a peças de marfim, mesmo sem possuir tradição ebúrnea. De início, eram levados ao Reino objetos de estilo indiano, mas com o tempo os artistas locais passaram a produzir também de acordo com a demanda do mercado europeu. Os portugueses fomentaram o envio de obras orientais para o Ocidente, mas também estimularam um intercâmbio entre diversas regiões banhadas pelo Índico, sobretudo através de Goa.

A apreciação na Europa pelo trabalho escultórico em marfim se deve, pelo menos, a três fatores: sua importância econômica, sua qualidade estética e o caráter religioso impresso nas peças orientais. O comércio de jóias e de objetos foi freqüente desde a

---

<sup>125</sup> Isso se não analisarmos a arte sacra produzida nas missões, que inclui estatuária ou mesmo a arquitetura das igrejas coloniais espalhadas pelo Brasil. Para uma análise sobre o norte colonial, ver MARTINS, Renata Maria de Almeida. *Tintas da terra, tintas do reino: arquitetura e arte nas missões jesuíticas do Grão-Pará (1653-1759)*. [Tese de Doutorado]. São Paulo: FAU-USP, 2009.

chegada de Vasco da Gama a Calecute em 1498, tendo os indianos produzido incontáveis encomendas cujo destino eram as maiores cidades da Europa. Portanto, além de facilitar o diálogo religioso, a arte impulsionou – junto com pedras preciosas – trocas estéticas e transações comerciais entre europeus e orientais, especialmente entre Goa e Lisboa, como observou Pedro Dias, autor de dois volumes sobre a história da arte na expansão portuguesa:

Portugal levou para lá do cabo da Boa Esperança a estética européia, espalhando-a, propagando-a, mas, na torna-viagem, importou a oriental, que em muitas disciplinas assimilou e transmitiu ao resto da Europa culta. Foi a abertura da rota para o Oriente que alterou o comércio e o conhecimento efectivo de obras de arte e dos produtos preciosos, permitindo a sua aquisição nos locais de origem ou noutros mais próximos deles, além de embaratecer o seu transporte. Foi este intercâmbio de obras de arte do Ocidente para o Oriente e do Oriente para o Ocidente um dos primeiros e mais palpáveis resultados da abertura da rota do cabo por Vasco da Gama. (...) O comércio de pedraria e joalheria tornou-se assim um dos principais segmentos da economia luso-indiana e o seu trato atingiu cifras elevadíssimas, que deviam andar próximas das da pimenta.<sup>126</sup>

Enquanto na América, apesar da procura, não se encontravam metais preciosos, os mercados asiáticos ofereciam rubis, diamantes, pérolas, prata e ouro. Apenas no início do século XVIII os estimados metais foram descobertos no Brasil, e a extração indiana decaiu. Durante muito tempo, todavia, foi a Índia que recheou os cofres lusitanos com preciosidades e artefatos sofisticadamente decorados – religiosos e utilitários. Apenas a partir das extrações de ouro e prata em Minas Gerais, região com pouca força missionária, que a História da Arte destaca o nascimento de um “barroco brasileiro”. Estilo este que passa a ser considerado arte colonial por excelência, verdadeiramente “luso-brasileira”. A arquitetura ganha também algum destaque, especialmente as antigas igrejas jesuíticas do nordeste. Quando se trata de música neste período, cita-se o “mulatismo”, sendo José Joaquim Emerico Lobo de Mesquita seu expoente maior. Há, no entanto, manifestação

---

<sup>126</sup> DIAS, Pedro. *História da arte portuguesa no mundo (1415-1622)*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1998, p. 28-33.

musical em época anterior. As canções interpretadas nas aldeias foi parte significativa do cotidiano colonial, pois fundamental na relação entre ameríndios e missionários.

No caso das missões na Índia, parece que foram as peças em marfim as protagonistas do contato entre jesuítas e indianos. A escultura como basilar do diálogo religioso gerou um belo conjunto de obras conhecidas como imaginária indo-portuguesa, um fenômeno resultante da expansão imperial lusa e, sobretudo, da ação catequética jesuítica na Ásia. São peças que representam temas cristãos com elementos orientais, resultantes daquele contexto missionário e de uma técnica ebúrnea milenar, sendo a maioria da produção não dirigida para exportação.

A Companhia de Jesus chegou a tentar impedir desde Roma que não-cristãos produzissem imagens devocionais, porém, a necessidade acabou ditando algumas regras também na Índia. O jesuíta Valignano demonstrou a impossibilidade de suprir a demanda de objetos sem o trabalho de artesãos hindus, e a importância das trocas de imagens religiosas naquele contexto missional. Por fim, “conseguiu convencer os seus superiores da necessidade de levar pequenas obras de cariz devocional, para oferecer aos convertidos, e que o interesse pelas novidades das terras do Oriente não era um impedimento à missionação”.<sup>127</sup> Pelo contrário, a aproximação e mesmo a utilização de elementos autóctones era, para Valignano, fundamental para que houvesse qualquer avanço no projeto de conversão. Diante de povos que representavam seu panteão de deuses através de imagens, e com aptidão no trabalho com marfim, portugueses e jesuítas incentivaram o feito de artefatos tanto para o comércio quanto para a evangelização. Bernardo Tavares e Távora, especialista na arte luso-oriental, esclarece que esta foi esculpida sobretudo por artesãos locais,

sob a égide das missões portuguesas, copiando protótipos ocidentais, e inspirando-se neles ou recriando-os em variantes próprias, mas utilizando materiais e técnicas locais e atuando sob o influxo da etnia e dos cânones das artes e religiões ancestrais dos países respectivos. Dentro de um critério simplista, as quatro grandes escolas regionais de tal imaginária abrangeriam as produções do Indostão continental (indo-

---

<sup>127</sup> Id. *Ibidem*, p. 32.

portuguesa) e da ilha de Ceilão (cingalo-portuguesa), e sino-portuguesa e a nipo-portuguesa.<sup>128</sup>

O resultado da adaptabilidade jesuítica, do interesse comercial português e da habilidade oriental é um rico conjunto de peças de temática cristã, com características fortemente marcadas por símbolos culturais asiáticos. As esculturas em marfim revelam um esforço de aproximação, concessões e adaptações ocorridas durante as atividades de evangelização, estabelecidas na esteira da expansão portuguesa. Ao tratar dos contatos culturais que resultaram deste processo, José Ortiga reafirma que “este impressionante conjunto de obras deve-se, precisamente, ao facto da expansão da missão ter coincido com um território onde se praticava, de um modo extraordinário, esta arte”.<sup>129</sup>

Em lugares mais distantes de Goa, onde também houve presença jesuítica, vale destacar outras representações visuais, como na corte regida por Akbar. O imperador demonstrou demasiado interesse na pintura católica, tendo artistas mongóis adotado temas e técnicas ocidentais em seus próprios templos. Todavia, a esperança dos jesuítas diante da receptividade de sua pintura não resultou, por fim, em conversões concretas.<sup>130</sup> Não se deve esquecer também do fato de que, ao chegar na Ásia, os jesuítas passaram a incentivar a construção e a decoração das suas igrejas. Após a destruição dos imponentes e decorados pagodes eram erguidas, muitas vezes no mesmo lugar, igrejas católicas. Recorro a historiadora Célia Tavares para uma descrição dos espaços sagrados na Índia, e dos conflitos acerca deles com a chegada dos portugueses:

---

<sup>128</sup> TÁVORA, Bernardo Ferrão de Tavares e. *Imaginária indo-portuguesa setecentista*. Braga: Livraria Cruz, 1974, p. 13.

<sup>129</sup> ORTIGA, José Ferreira da Costa. *5 séculos de evangelização e encontro de culturas*. Braga: Diocese de Braga, 2000, p. 183.

<sup>130</sup> Para entender as intenções por detrás do interesse da corte mongol, ver BAILEY, Gauvin Alexander. “The Indian Conquest of Catholic Art: The Mughals, the Jesuits, and Imperial Mural Painting”. *Art Journal*, Vol. 57, n.1, The Reception of Christian Devotional Art, 1998, pp. 24-30. “The Mughals promoted a policy of religious tolerance and political alliance in the hopes of maintaining harmony between themselves and their subjects. (...) The emperors forged a syncretic ideology of kingship that would reflect the multicultural makeup of their growing empire, while promoting their own unifying image as divinely chosen rulers of a new millennium. What they lacked, however, was a visual manifestation of this ideology. (...) Catholic devotional art provided the perfect visual manifestation of this fealty since it was perceived as culturally neutral; its realism and immediacy were believed to be universal and allowed it to transcend cultural and ethnic boundaries and embrace the whole of humanity”, Id. *Ibidem.*, pp. 24-29.

Nos pagodes eram feitos os cultos a uma divindade principal, dentre os mais comuns *Brahma, Vishnu, Shiva, Ganesh*. Suas imagens, que também eram designadas pela palavra pagode, eram o objeto de veneração e podiam ser feitas de pedra, madeira, cobre, prata ou ouro. Outra importante característica dos pagodes era o cuidado artístico e arquitetônico na sua construção. (...) Deve-se entender que a capital do Estado da Índia e da cristandade no Oriente possuía significativas referências arquitetônicas que correspondiam à necessidade de demonstração visual de sua grandeza. É importante lembrar que muitos templos hindus e mesquitas muçulmanas eram ricos e grandiosos no Oriente, induzindo a uma manifestação equivalente por parte dos cristãos portugueses, numa espécie de “rivalidade visual”.<sup>131</sup>

Na Goa Dourada, assim chamada por muitos dos autores quinhentistas, era necessário demonstrar o poder da nova religião através de poderosas imagens. Um povo que convivia com religiões diversas, tinha belos templos e participava de um amplo comércio de riquezas como ouro e especiarias, necessitava ser impressionado visualmente. Nem sempre, todavia, foi através da arquitetura. No feitio de imagens cristãs de tamanho pequeno, que possibilitava seu deslocamento, ressurgiu a figura do Bom Pastor em marfim. O menino, representado em meio a ovelhas numa interpretação evidente da parábola bíblica, tornou-se importante figura de apoio à catequização devido à simpatia que por ela manifestaram os indianos. Foi intensamente reproduzida na Índia em uma versão de cristo juvenil, inspirada em gravuras europeias como as criadas por Diana Ghisi e pelos irmãos Wierix, no final do século XVI. A maioria das imagens católicas realizadas no Oriente eram reproduções de gravuras trazidas pelos jesuítas da Europa, algumas feitas com bastante precisão e outras adaptadas com certa liberdade, ou seja, com alterações ao gosto local.

A figura do Bom Pastor, que estava sendo recriada em Goa, já havia sido apropriada da arte greco-romana pelo cristianismo. A imagem se perpetuou entre os fiéis da nova religião, em mais um exemplo de que transformações históricas não se dão através de rupturas bruscas, mas de recriações de símbolos que faziam sentido para determinadas populações. Os cristãos primitivos perceberam desde cedo as potencialidades da arte

---

<sup>131</sup> TAVARES. Op. Cit., pp. 57-238.

figurativa, na comunicação e na propagação do evangelho entre pessoas que pretendiam catequizar. Destarte, se utilizaram de imagens pagãs, atribuindo-as uma leitura cristã.<sup>132</sup> Cristo Bom Pastor, que guia e protege suas ovelhas, se torna assim figura recorrente. No caso das esculturas indo-portuguesas, Jesus passa a ser “representado como criança, opção iconográfica que se relaciona com o contexto coevo de crescente interesse pela infância divina e profana e de desenvolvimento do culto a Cristo Menino. A análise destas figuras indo-portuguesas evidencia a existência de uma miscigenação iconográfica, entre a imagem de Cristo Bom Pastor e as divindades locais”.<sup>133</sup>

A figura principal, na maioria das peças indo-portuguesas, segura a ovelha perdida, e resguarda o seu rebanho que pasta numa montanha com vegetação, água e animais. A base sobre a qual o vulto em grande escala está sentado geralmente traz cenas da vida de Cristo, com personagens em menores proporções e ricas em detalhes. Conforme os cânones do hinduísmo e do budismo, era lógico que o Deus cristão se sentasse num altar em forma de montanha rochosa, semelhante à morada dos deuses da Índia. A árvore da vida, pertencente à cosmogonia religiosa do Oriente, geralmente envolve o trono do Bom Pastor, que é representado com feições asiáticas, expressão calma e pernas cruzadas. A presença de elementos imagéticos familiares é realmente significativa, sendo inclusive impactante a semelhança com a representação búdica em sua atitude meditativa, olhos semicerrados e caracóis definidos. Há autores que afirmam que estas características remetem às imagens da primeira meditação de Buda ou mesmo de *Maitreya*, o messias búdico das idades futuras.

Na Goa setecentista, a escultura em marfim do Bom Pastor com feições orientais foi bastante divulgada. Uma delas, porém, nos cativou maior atenção. Trata-se de uma belíssima e singular peça, inclusa na exposição “Portugal e o Mundo”, que reuniu objetos artísticos relacionados à expansão ultramarina. A obra representa esta figura comum à imagética cristã indiana, estando o menino sentado sob uma rocha, em frente a uma árvore

---

<sup>132</sup> Podemos citar figuras como a do peixe, da videira e da âncora, que podem ser vistas, por exemplo, nas catacumbas romanas do cristianismo antigo. No caso da iconografia greco-romana de Hermes Crióforo (mensageiro dos deuses) e de Moscóforo (homem que tem um vitelo sobre os ombros, a ser sacrificado em agradecimento), se mantém a forma inculcando-lhes um novo conteúdo simbólico. Ver EUSÉBIO, Maria de Fátima. “A apropriação cristã da iconografia greco-latina: o tema do Bom Pastor”. *Máthesis*, Vol. 14, 2005, pp. 9-28.

<sup>133</sup> EUSÉBIO. Op. Cit., p 26.



que sustenta Deus Pai e a pomba do Espírito Santo, completando a Trindade. A imagem, todavia, apresenta uma particularidade: a criança sagrada, em pose contemplativa, segura um instrumento musical semelhante a uma cítara. Existem aqui duas especificidades: a imagem de um Jesus-menino músico – não presente na iconografia ocidental, que reserva aos anjos o dom musical –, e que toca um instrumento oriental.

Em sua base, esta peça traz também representações detalhadas do batismo de Cristo, da adoração dos Magos e do presépio natalino. Por fim, há algumas ovelhas e pastores que trabalham e tocam flautas. Em volta das cenas bíblicas principais estão presentes o fundador da ordem Inácio de Loyola e Francisco Xavier, conhecido como apóstolo das Índias e modelo de missionário, o mais representado dentre todos na arte jesuítica. Loyola e Xavier aparecem de batina, com destaque para o fundador que segura nas mãos as *Constituições* da Companhia de Jesus. Devido ao alto valor das peças em marfim, acredita-se que muitas delas tenham sido feitas sob encomenda para a nobreza portuguesa. A presença dos notáveis inacianos, única nas imagens dos Bons Pastores, indica que esta obra em especial deve ter sido solicitada por membros da ordem inaciana.

Objetos devocionais que agregam elementos diversos instigam a reflexão sobre a importância da sua presença em contextos missionários. Qual seriam seus significados em lugares distantes, atingidos pela colonização portuguesa e pela evangelização jesuítica? Qual o sentido de uma peça que representa um menino bom pastor com feições orientais, tocando um instrumento musical indiano? E de uma música católica cantada em tupi e ritmada com maracás nas aldeias da América? De forma geral, podemos dizer que estas manifestações tiveram um papel fundamental no diálogo do contato, e que o projeto jesuítico não se mostrou estanque, mas adaptável à singularidade local, inclusive no âmbito das criações escultóricas e musicais. Devemos, portanto, atentar para o fato de que cada missão religiosa teve sua singularidade, e que a documentação histórica aponta para uma interessante hipótese: de que a música tenha tido um papel mais significativo nas missões americanas.

A leitura de narrativas jesuíticas e a imaginária indo-portuguesa indicam que formas artísticas visuais foram mais expressivas na Ásia, como as famosas obras em marfim. Isso se deve às diferenças entre as culturas autóctones – ou seja, à receptividade que

manifestavam ao que lhes era apresentado pelos jesuítas. Na história do contato, parece ter sido a América que apresentou significativas confluências musicais. Conforme o etnomusicólogo Béhague, “não há dúvida que o contato cultural de Portugal com o Brasil, representa, na sua aproximação e continuidade durante quase cinco séculos, o exemplo mais completo de verdadeira transculturação musical”.<sup>134</sup> Há, no entanto, um descompasso entre esta afirmação e o volume de trabalhos sobre as relações musicais no Brasil, sobretudo no que se refere ao primeiro período colonial. O intento, de forma alguma, é reconstruir uma sonoridade já perdida, mas demonstrar a importância e os papéis da música nas aldeias jesuíticas e indígenas. Apesar dos missionários se utilizarem dos sons como forma de atrair fiéis para o cristianismo na Ásia, afirma o historiador Sanjay Subrahmanyam: “não parece haver grande evidência que possa sugerir que esta música tenha atraído Indianos para o seio da Cristandade”.<sup>135</sup>

De maneira ainda mais específica em relação à música, Subrahmanyam afirma que “era extremamente difícil – se não impossível –, nos séculos XVI e XVII, conciliar instrumentos musicais ocidentais e indianos”. A música, portanto, não surtiu o efeito atrativo e dialógico que teve na América. Todavia, não me parece que a incompatibilidade entre instrumentos musicais – se é que exista –, tenha definido um uso mais acanhado desta arte nas missões da Índia. O que acredito ter sido determinante foi a cultura ebúrnea indiana, assim como foi a cultura musical ameríndia que impeliu adaptações nas práticas catequéticas dos jesuítas na América. O que não quer dizer, é claro, que não houve o uso de imagens nas aldeias na América, ou de música nas missões na Ásia Portuguesa.

Teriam sido, portanto, os artefatos materiais mais sintomáticos da aproximação religiosa nas missões orientais? Por outro lado, teria sido a música que propiciou os diálogos religiosos mais intensos da América Portuguesa?<sup>136</sup> Porque, então, o menino Bom

---

<sup>134</sup> BÉHAGUE, Gerard. “O impacto mundial da música e instituições musicais portuguesas: um esboço preliminar”. In: *Portugal e o mundo: o encontro de culturas na música*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, VI Colóquio do conselho internacional de música tradicional, 1997, p. 61.

<sup>135</sup> SUBRAHMANYAM, Sanjay. “A circulação de instrumentos musicais no mundo indiano (1500-1800)”. The circulation of musical instruments in the Indian world (1500-1800). *Oriente*, n. 2. Lisboa: Carla Alferes Pinto, abril de 2002, p. 81.

<sup>136</sup> A música é considerada patrimônio imaterial. No entanto, devemos frisar que dela fazem parte instrumentos musicais. Além disso, o corpo também é produtor de sons e gerador de gestos. A música,

Pastor indiano toca um instrumento musical naquela peça de marfim encomendada pela Companhia de Jesus? Justamente a ordem que, desde a sua fundação, relegava os seus próprios padres de cantarem em suas cerimônias religiosas. Assim como as imagens, a música foi presença constante nas missões jesuíticas pelo mundo. Na Ásia, soou em celebrações católicas interpretadas, sobretudo, pelos alunos do colégio de Goa. O cotidiano missionário, poranto, demonstrou com mais ou menos peso a força da música nas atividades de evangelização, até mesmo em celebrações litúrgicas.

Há registros de música católica sendo interpretada em diversos locais onde se estabeleceram os jesuítas, inclusive na Ásia. Todavia, a leitura da documentação inaciana demonstra que o debate acerca do canto foi bastante controverso no contexto indiano. Os jesuítas expressaram por lá posturas ambíguas, diversas e por vezes opostas sobre o assunto, ao longo de todo o século XVI. A narrativa jesuítica, e os objetos produzidos nas suas missões, demonstram que foram principalmente as imagens que serviram para manifestar pensamentos religiosos na Índia Portuguesa. Na América, por outro lado, a música foi essencial no diálogo entre religiosidades distintas, sendo defendidas por missionários e visitantes jesuítas. As exigências do cotidiano, portanto, acabaram por definir a prática sonora como fundamental entre os ameríndios. De maneira geral, os jesuítas agiram conforme seu intuito final de conversão do gentio, construindo os meios para isso de forma maleável, e sempre conforme as respostas das populações com as quais se relacionavam. As manifestações comuns às religiosidades autóctones acabaram por moldar o cotidiano missionário, tanto na América quanto na Ásia. O contato entre jesuítas, índios e indianos, gerou manifestações religiosas diversas, imagéticas e musicais.

---

portanto, traz consigo um grau de materialidade que é fundamental, especialmente no caso da música indígena ou daquela gerada no contato entre jesuítas e índios.



**Figura 4.** *Menino Jesus Bom Pastor*, Goa, século XVII. Escultura em marfim. Fundação da Casa de Bragança. Paço Ducal de Vila Viçosa.

INTERLÚDIO  
*ou o ritual*



**A** História gera ecos dos mortos. O estudo dos ameríndios, mais do que isso, exige uma reflexão sobre os mortos dos mortos. Não é apenas um conhecimento sobre o passado dos índios, mas das crenças que eles tinham relacionadas aos espíritos de seus ancestrais. O sobrenatural, que povoa a religiosidade dos vivos, organizava o cotidiano Tupi-Guarani. O mundo indígena, cosmológico e ritual, pautava-se na vida coletiva pregressa do grupo. E era repleto de sonoridades. Os pajés tinham o poder de ouvir espíritos dos antepassados através do maracá, instrumento musical sagrado que servia de receptáculo das mensagens do além. As guerras entre as populações ameríndias, por sua vez, rememoravam ancestrais míticos e antepassados guerreiros. Sua motivação central era a vingança pelos que tinham sido devorados nos terreiros dos inimigos em rituais antropofágicos, os quais voltariam a ocorrer com a indispensável presença de cânticos.

A tentativa de conhecer o mundo dos ameríndios mortos, mas também dos mortos dos ameríndios, nos leva à leitura do que escreveram alguns europeus que atravessaram o Atlântico em direção ao Novo Mundo nos idos do XVI. Alguns dos autores não foram propriamente missionários, mas viajantes desta época em que a Terra nunca fora tão vasta, e as distâncias tão grandes. São textos que nos fazem adentrar numa cosmovisão radicalmente diferente e, portanto, fundamental para a compreensão do que virá. O estudo do contato exige um entendimento sobretudo das cerimônias lideradas pelos pajés e das

festas antropofágicas, momentos ritualísticos indígenas onde a sonoridade se revela central. Eis que chega o interlúdio deste trabalho, ou o ritual.

A reflexão sobre o outro-indígena se dará através de escritos do outro-europeu, de pessoas com propósitos tão diferentes quanto poderiam ter um missionário jesuíta como Fernão Cardim, um artilheiro alemão como Hans Staden e um viajante huguenote como Jean de Léry. Há inúmeras diferenças entre a narrativa jesuítica e os livros do aventureiro de Hessen e do calvinista francês. De início, podemos dizer que todos são relatos de viagem, ou seja, das travessias marítimas e das estadias no Brasil. As semelhanças não se estendem, pois o jesuíta escreve como acompanhante do visitador Cristóvão de Gouveia, designado pelo geral da Companhia em Roma, ou seja, o faz por obrigação e encomenda institucional. Já Léry e Staden publicaram sucessos editoriais por contar e ilustrar algumas das extraordinárias histórias que viveram ao lado dos Tupinambá.

Hans Staden viveu ao longo de nove meses os limites da condição de prisioneiro, em Ubatuba. Com a preocupação vital de sobreviver na condição de cativo, teve uma perspicácia que impressiona no uso da lógica indígena para escapar do destino trágico. Diante de adversidades como mau tempo e doenças, chegou a convencer os índios de que eles tinham provocado a ira do Deus dos católicos, pois planejavam comer quem não era propriamente um inimigo. Staden contou também com a sorte quando alguns índios tupinambás recuperaram a saúde, o que foi interpretado como resultado do poder da sua divindade cristã. Ele mesmo consagrou à vontade divina aquilo que de fato ocorreu devido às suas artimanhas.

Os missionários jesuítas, por sua vez, não estavam aqui de passagem. Agiam conforme seu objetivo maior de conversão dos nativos. Assim sendo, por diversas vezes relataram os costumes indígenas pensando em estratégias de catequização, ou seja, em como civilizá-los para, por fim, torná-los cristãos. Nesse sentido, é bastante comum que condenem as atitudes dos índios como manifestações do diabo que precisam ser extirpadas. A certeza da ação do demônio sobre os índios durante seus rituais com música – antropofágicos ou não –, acompanha a correspondência jesuítica. Porém, em cada escrito, há finalidades específicas, nuances de perspectiva e mais revelações sobre elementos culturais indígenas.



Os escritos de Cardim datam da época em que foi companheiro do visitador Gouveia, entre 1583 e 1585. Posteriormente, ele chegou a ocupar os cargos de reitor dos colégios do Rio de Janeiro e da Bahia, e de Provincial do Brasil no início do século XVII.<sup>137</sup> Ao todo, permaneceu quase cinco décadas na América Portuguesa. Na célebre obra intitulada séculos depois *Tratados da Terra e da Gente do Brasil*, na parte em que descreve as populações locais, mais especificamente suas cerimônias festivas, Cardim tece alguns comentários mais elogiosos do que depreciativos sobre a musicalidade dos habitantes do Novo Mundo.<sup>138</sup> Mais do que isso, descreve as manifestações tupis como se a catequização, iniciada pelos jesuítas há mais de três décadas, não tivesse ainda ocasionado transformações.

De pequeninos os ensinam os pais a bailar e cantar e os seus bailos não são diferenças de mudança, mas é um contínuo bater de pés estando quedos, ou andando ao redor e meneando o corpo e a cabeça, e tudo fazem por tal compasso, com tanta serenidade, ao som de um cascavel feito ao modo dos que usam meninos em Espanha, com muitas pedrinhas dentro ou umas certas sementes de que também fazem muito boas contas, e assim bailam cantando juntamente, porque não fazem uma cousa sem a outra, e têm tal compasso e ordem, que às vezes cem homens bailando e cantando em carreira, enfiando uns detrás dos outros, acabam todos juntamente uma pancada, como se estivessem todos em um lugar; são muito estimados entre eles os cantores, assim

---

<sup>137</sup> Fernão Cardim nasceu em 1549, numa família nobre da região portuguesa do Alentejo. Ingressou na Companhia de Jesus aos dezessete anos e fez seus estudos na Universidade de Évora. Neste importante centro educacional jesuítico, adquiriu as qualidades requeridas para o cargo de secretário do visitador. Antes de vir ao Brasil, ocupou os cargos de ministro (responsável pela ordem da casa dos jesuítas) e assistente do mestre de noviços.

<sup>138</sup> Trata-se da parte intitulada “Dos seus bailos e cantos”, inserida no texto “Do princípio e origem dos índios do Brasil e de seus costumes, adoração e cerimonias”. A obra de Cardim publicada no século XX reúne mais dois escritos, um sobre a fauna e a flora, e o “Relato epistolar de uma viagem e de uma missão jesuítica”. Este último, que relata efetivamente a visita de Gouveia, foi encontrado na Biblioteca Pública de Évora e publicado por Francisco Adolfo de Varnhagen em 1847. Os outros dois manuscritos anônimos – que também pertencem ao códice CXVI/1-33 do acervo de Évora – foram atribuídos à Cardim na década de 1880 por Capistrano de Abreu. Há, no entanto, autores que argumentam não haver indícios suficientes para confirmar a autoria de Cardim. São escritos que descrevem a natureza e os indígenas de forma bastante técnica e detalhada, que não poderiam partir da observação pessoal de um jesuíta recém-chegado, portanto, deve ter contado com informações ou mesmo com a escrita de companheiros de ordem. Porém, foi Cardim que fez estes escritos coletivos circularem junto com o seu sobre a visita, dando-lhes uma autoria legítima. Entre os aspectos da vida sociocultural dos ameríndios, descreve-se a religião, alimentação, (não) vestimenta, moradia, cerimônias de recebimento, funerárias e, é claro, antropofágicas.

homens como mulheres, em tanto que se tomam um contrário bom cantor e inventor de trovas, por isso lhe dão a vida e não no comem nem aos filhos. As mulheres bailam juntamente com os homens, e fazem com os braços e corpo grandes gatimanhas e momos, principalmente quando bailam sós. Guardam entre si diferenças das vozes em sua consonância, e de ordinário as mulheres levam os tipes, contraltos e tenores.<sup>139</sup>

A importância da cultura musical ameríndia fica explícita em inúmeros escritos de missionários, viajantes e agentes coloniais. O jesuíta Fernão Cardim se destaca por acrescentar um pouco mais à informação corrente de que os Tupi tinham o costume de dançar, cantar e tocar instrumentos musicais em festas distintas, de maneira incansável. Ainda quando crianças aprendiam cantos com os pais, atitude que foi repetida pelos missionários ao ensinarem cantigas europeias. Manifestações sonoras indígenas, contudo, permaneceram nas aldeias missionárias, mesmo que alteradas. Músicas católicas também foram adaptadas, pois muitas vezes foram expressas na língua indígena e com instrumentos nativos, como veremos nos capítulos que versam sobre as práticas musicais nas aldeias jesuíticas.

Os índios costumavam bater com os pés no chão, permanecendo no lugar ou se movimentando, com tamanha ordem e precisão rítmica que impressionaram Cardim. O jesuíta percebeu que movimentos e cantos ocorriam sempre ao mesmo tempo, e que a performance feita em conjunto era encerrada com a mesma exatidão. Cardim notou ainda diferenças vocais, e revelou o prestígio que detinham os bons cantores entre os nativos. Eles poderiam inclusive se livrar da morte ritual, caso houvessem sido capturados em guerra. O respeito que detinha o índio-músico já tinha sido percebido por Nóbrega, que por isso estimulou o canto nas entradas em aldeias desconhecidas e nas aulas direcionadas às crianças indígenas. No trecho em que Cardim enalteceu a amabilidade dos índios para com seus filhos, registrou também o apreço que tinham pelos padres que ensinavam música: “estimam mais fazerem bem aos filhos que a si próprios, e agora estimam muito e amam os

---

<sup>139</sup> CARDIM, Fernão. *Tratados da terra e gente do Brasil*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1997, p. 178-9.

padres, porque lhos criam e ensinam a ler, escrever e contar, cantar e tanger, cousas que eles muito estimam”.<sup>140</sup>

A musicalidade dos índios foi motivo de elogio por parte de alguns europeus, inclusive de missionários, fato que não inclui as sonoridades das práticas mágico-religiosas presididas pelos xamãs, que tanto desafiaram os jesuítas. Alguns meses após a chegada dos inacianos à América, Manuel da Nóbrega registrou diferenças entre as diversas populações nativas que habitavam a costa brasileira, e relatou algumas das características, sobretudo dos Guaianá, Carijó (Guarani), Tupinambá e Tupiniquim. Em relação às duas últimas etnias, com as quais os missionários passaram a ter mais contato, registrou que andavam sempre nus, dormiam em redes de algodão e moravam em casas altas de palmas com cerca de cinquenta famílias cada. De noite, descansavam sobre a proteção de fogueiras, úteis porque espantavam o frio ao mesmo tempo em que mantinham à distância os maus espíritos.

Na *Informação das Terras do Brasil* Nóbrega imprime suas conhecidas interpretações, imbuídas de uma visão fortemente marcada pelo catolicismo, e faz uma tentativa de inclusão das populações originárias americanas na história cristã. Para ele, os índios não adoravam coisa nenhuma – portanto, acabaram traduzindo Deus por Tupã, que designava trovão –, mas tinham memória do dilúvio e de São Tomé. O apóstolo teria deixado as marcas de suas pisadas, que Nóbrega afirma ter visto em pedras à beira do mar, que se abriu para a passagem do santo à Índia enquanto era alvejado por flechas. Estas, porém, não o atingiram, pois como num milagre faziam uma curva e retornavam aos agressores. É ainda mais impressionante a descrição que Nóbrega faz das cerimônias festivas de recebimento e de permanência dos pajés nas aldeias indígenas.

De ciertos en ciertos años vienen unos hechizeros de luengas tierras, fingiendo traer sanctidad; y al tiempo de su venida les mandan alimpiar los caminos, y van los a recibir con danças y fiestas según su custumbre. (...) En llegando el hechizero con mucha fiesta al lugar, éntrase en una casa oscura, y pone una calabaça que trae en figura humana en parte más conveniente para sus engaños, y mudando su própria boz como de niño, y junto de la calabaça les dize, que no curen

---

<sup>140</sup> CARDIM. Op. Cit., p. 173.

de trabajar, ni vayan a la roça, que el mantenimiento por sí crecerá, y que nunca les faltará que comer, y que por sí vendrá a casa; y que las agujadas se yrán a cavar, y las flechas se yrán al mato por caça para su señor, y que han de matar muchos de sus contrarios, y captivarán muchos para sus comeres. Y promételes larga vida, y que las viejas se han de tornar moças, y las hijas que las den a quien quisieren, y otras cosas semejantes les dize y promete, con que los engaña; de manera que creen aver dentro en la calabaza alguna cosa santa y divina, que les dize aquellas cosas, las quales creen. Y acabando de hablar el hechizero, comiençan a temblar principalmente las mugeres con grandes temblores en su cuerpo, que parecen demoniadas, como de cierto lo son, echándose en tierra, espumando por las bocas, y en aquesto les suade el hechizero, que entonces les entra la santidad, y a quien esto no haze, tiénelo a mal. Y después le offrecen muchas cosas. Y en las enfermedades de los gentiles usan también estos hechizeros de muchos engaños y hechizerías. Estos son los mayores contrários que acá tenemos.<sup>141</sup>

Os caraíbas errantes, que viviam apartados da comunidade, inspiravam autoridade e temor. Eram recebidos nos caminhos da mata e nas aldeias por meio de grandes festas. O poder dos líderes espirituais provinha da relação que tinham com os mortos, ou melhor, o seu prestígio dependia da comunicação com os espíritos. E esta se dava em cerimônias, quando recebiam mensagens dos antepassados através das cabaças com feições humanas e dos maracás. As vozes das almas dos avôs eram emitidas pelos objetos sagrados, que viabilizavam a ligação do mundo dos vivos com o mundo dos mortos. Dizia-se que os pajés podiam inclusive ir até a morada dos falecidos, que por sua vez lhes retribuía a visita quando desejassem ou fossem invocados ritualisticamente. Estes eram os respeitados xamãs, as santidades descritas pelos missionários como seus maiores inimigos.

---

<sup>141</sup> Informação das terras do Brasil do P. Manuel da Nóbrega aos padres e irmãos de Coimbra. Bahia, agosto de 1549. LEITE. Op. Cit., 1954, p. 150-2. Jean de Léry escreveu posteriormente que “os selvagens admitem certos falsos profetas chamados caraíbas que andam de aldeia em aldeia como os tiradores de ladainhas e fazem crer não somente que se comunicam com os espíritos e assim dão força a quem lhes apraz, para vencer e suplantar os inimigos na guerra, mas ainda persuadem terem a virtude de fazer com que cresçam e engrossem as raízes e frutos da terra do Brasil. (...) Os caraíbas não se mantinham sempre no mesmo lugar como os outros assistentes; avançavam saltando ou recuavam do mesmo modo e pude observar que, de quando em quando, tomavam uma vara de madeira de quatro a cinco pés de comprimento em cuja extremidade ardia um chumaço de petun e voltavam-na acesa para todos os lados soprando a fumaça contra os selvagens e dizendo ‘para que vençais os vossos inimigos recebei o espírito da força’”. LÉRY, Jean de. *Viagem à terra do Brasil*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1980, p. 210-4.

Nóbrega relatou que profecias eram reveladas numa cabana sagrada e escura, sobretudo àquelas de que os meios de subsistência da comunidade prosperariam sem esforços, e afirmou que os indígenas creiam erroneamente que se tratava de uma intervenção sagrada. O missionário também se espantou com as atitudes das mulheres diante do pajé, que lhe pareciam tomadas pelo demônio. As descrições das cerimônias indígenas em que pessoas se reuniam para cantar diante de uma cabaça sagrada são frequentes na narrativa jesuítica. Assim como a identificação destes rituais e de suas músicas com o inferno ou mesmo com Lúcifer, o grande rival dos bons costumes e líder máximo das trevas.

A visão corrente nas descrições feitas pelos jesuítas sobre os que chamavam de feiticeiros, que guiavam cantos em volta de cabaças sagradas, era de que eram falsos profetas.<sup>142</sup> Para os pajés, por sua vez, os missionários provocavam a morte através das doenças causadas pelo batismo, pelo canto religioso ou apenas pela sua presença. A concorrência pelo mundo sobrenatural tornou-se intensa, pois os xamãs tinham a faculdade de falar com os espíritos, fazendo assim presságios de guerra, além de alterarem fenômenos naturais e serem responsáveis por curas e mortes. O respeito pelos pajés era tamanho que os jesuítas acabaram por utilizar formas xamânicas gestuais e discursivas para se aproximarem dos índios. É comum ler relatos de padres que pregavam pelas aldeias durante a madrugada, mexendo as mãos e batendo os pés para difundir a mensagem cristã.<sup>143</sup> Trataremos desta disputa religiosa com mais afinco na parte seguinte, ao analisar as especificidades das missões jesuíticas. Por ora, nos interessam as descrições dos rituais indígenas.

---

<sup>142</sup> Esta visão foi comum entre os europeus que estiveram no Brasil, como o calvinista francês Jean de Léry que escreve que “embusteiros fazem crer aos pobres idiotas dos selvagens que essas espécies de cabaças assim consagradas comem e bebem realmente à noite. E como os habitantes acreditam nisso não deixam de pôr farinha, carne e peixe ao lado dos maracás e nem esquecem o *cauin*. Em geral deixam assim os maracás no chão durante quinze dias a três semanas, após o que lhes atribuem santidade e os trazem sempre nas mãos dizendo que ao soarem os espíritos lhes vem falar.”. LÉRY. Op. Cit., p. 216.

<sup>143</sup> Cardim escreve sobre o principal que deitado na rede diz aos índios durante a madrugada que devem trabalhar como seus antepassados, depois se levanta e continua a pregação percorrendo toda a aldeia: “Tomaram este modo de um pássaro que se parece com os falcões o qual canta de madrugada e lhe chamam rei, senhor dos outros pássaros, e dizem eles que assim como aquele pássaro canta de madrugada para ser ouvido dos outros, assim convém que os principais façam aquelas flas e pregações de madrugada para serem ouvidos dos seus”. CARDIM. Op. Cit., p. 170.

Juan de Azpilcueta Navarro também registrou “las fiestas de los hechizeros” com direito a plumas, tintas, cantos e maracás. Este missionário pôde presenciar várias ocasiões ritualísticas, pois foi um dos grandes responsáveis pela catequização desde a chegada dos inacianos em 1549, como integrante do primeiro grupo liderado por Nóbrega. Assim como o provincial, acusou os pajés – e muitos outros o fizeram –, de mentir ao afirmar que os jesuítas queriam escravizar ou mesmo tirar a vida dos índios. Eis a visão lamentosa do que assistiu.

En mitad de una plaça tenían hecha una casa grande, y en ella otra muy pequeña, en la qual tenían una calabaza figurada como cabeça humana, muy ataviada a su modo, y dezían que aquel era su sancto, y llamávanle *Amabozaray*, que quiere dezir persona que dança y huelga, que tenía virtud de hazer que los viejos se tornassen moços. Los índios andavan pintados con tintas, aun los rostros, y emplumados de plumas de diversos colores, baylando y haziendo muchos gestos, torciendo las bocas y dando aullidos como perros; cada uno traía en la mano una calabaza pintada, diciendo que aquellos eran sus sanctos, los quales mandavan a los Indios que no trabajassen, porque los mantenimientos nacerían por sí, y que las flechas yrían al campo a matar la caça. Estas y otras muchas cosas, que eran para llorar muchas lágrimas, vi.<sup>144</sup>

Três décadas depois, o tema continuava em pauta. Na mesma época em que Fernão Cardim produziu seus escritos, a *Informação do Brasil e de suas capitánias* foi atribuída a José de Anchieta, então provincial da Companhia de Jesus no Brasil. Estes documentos jesuíticos, relacionados à visitação de Gouveia, estão arquivados num códice intitulado “Cousas do Brasil” na Biblioteca Pública da cidade de Évora, em Portugal. Cardim escreveu posteriormente o relato da visita, enquanto Anchieta reuniu dados para colocar o visitador a par da realidade americana. Neste sentido, era fundamental que houvessem informações sobre os índios, alvos das atividades evangelizadoras dos jesuítas. Afinal, para convertê-los, era necessário conhecê-los.

Dois dos capítulos do texto de José de Anchieta contém descrições dos ameríndios: “Dos costumes dos Brasis” e “Dos impedimentos para a conversão dos Brasis”. Neste

---

<sup>144</sup> Do P. Juan de Azpilcueta Navarro aos padres e irmãos de Coimbra. Porto Seguro, 24 de junho de 1555. LEITE. Op. Cit., 1954, p. 246.

último, como explicita o título, ele expõe as dificuldades enfrentadas na evangelização dos índios. Anchieta não lança a responsabilidade pelos obstáculos aos jesuítas ou somente aos índios, mas aos portugueses que não têm zelo pela salvação dos gentios. Além disso, lhes dão maus exemplos e se interessam apenas em escravizá-los. Por fim, Anchieta desenvolve o argumento de que é necessário o temor e a sujeição para que os costumes nativos considerados selvagens sejam abandonados e os índios permaneçam cristãos em definitivo, seguindo as ideias de Nóbrega em *Diálogo sobre a conversão dos gentios*. Para isso, seria fundamental a constante presença, supervisão e acompanhamento dos missionários da Companhia de Jesus.

No capítulo em que descreve costumes indígenas, Anchieta faz uma rápida exposição dizendo que andam nus, fazem guerras e tomam vinhos em excesso, sobretudo quando comem carne humana. Contudo, falam a mesma língua, têm alguma memória da religião cristã e participam de algumas cerimônias católicas. Este é o argumento de um jesuíta que crê no sucesso do trabalho de catequização encabeçado pelos inacianos, que recebia na época algumas críticas. Afinal, comenta Anchieta, eles se lembram até mesmo de uma suposta passagem do apóstolo São Tomé pelas suas terras. A missão, portanto, é possível e colhe alguns frutos, mesmo que ainda modestos. Anchieta abordou com mais atenção os temas relacionados aos sujeitos chamados santidades, ou seja, às atividades dos xamãs. Entre elas cantos religiosos, tratamentos aos doentes e invocações do poder que tinham de rejuvenescer as mulheres e de fazer crescer os alimentos, sem que houvesse necessidade de plantio.

O que mais crêm e de que lhes nasce muito mal é que em alguns tempos alguns de seus feiticeiros, que chamam Pagés, inventam uns bailes e cantares novos, de que êstes Indios são mui amigos, e entram com eles por toda a terra, e fazem ocupar os Indios em beber e bailar todo o dia e noite. (...) De modo que bem se pode crer que ali particularmente obra o demonio. (...) Êstes também costumam pintar uns cabaços com olhos e bôca e os têm com muita veneração

escondidos em uma casa escura para que aí vão os Índios a levar suas ofertas.<sup>145</sup>

O maracá era a configuração material dos espíritos, que se comunicavam diretamente com o xamã através de performances rituais. A cabaça que não possuía cabo, mas apresentava fisionomia, recebia oferendas para comer e beber. Cada pessoa acompanhava a cerimônia empunhando o seu maracá, com pedrinhas dentro, que eram também dotados de poderes mágicos pelo pajé para veicularem as vozes dos espíritos dos antepassados. Com o corpo pintado e repleto de plumas, os ameríndios dançavam, cantavam e ouviam os espíritos moradores das cabaças, que eram consultados até mesmo antes dos combates.<sup>146</sup> Só entravam na floresta com arcos e flechas se houvesse um presságio positivo. Aos chocalhos, pediam auxílio para a captura de inimigos e agradeciam as vitórias de guerra com cânticos. O maracá, portanto, era presença indispensável no mundo sobrenatural ameríndio, como já nos explicou Alfred Métraux em seu livro *A Religião dos Tupinambás*.

O maracá é instrumento muito espalhado em toda a América, onde se reveste, sobretudo, do caráter de um objeto sagrado. (...) O maracá servia de receptáculo ao espírito. Esse instrumento musical era formado por uma cabaça na qual se introduziam sementes ou pedras. (...) A veneração pela qual era tido o maracá, assim como o seu caráter eminentemente sagrado, repousava na crença de que o seu ruído

---

<sup>145</sup> ANCHIETA, José de. *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1988, p. 339-340.

<sup>146</sup> A seguir a descrição de Hans Staden do maracá e das cerimônias lideradas pelos xamãs. “Os selvagens acreditam numa coisa que cresce de forma parecida a uma abóbora. Eles enfiam um bastão através dela, recortam um buraco com a forma de uma boca e colocam pequenas pedras em seu interior, de modo a fazer um chocalho. Com isso fazem barulho quando cantam e dançam. Dão-lhe o nome de maracá. Cada homem tem o seu próprio maracá. (...) [Os pajés] anunciam que um espírito vindo de muito longe esteve com eles e lhes delegou poder, que todos os chocalhos – os maracás – poderiam falar e receber poder. Preparam uma grande festa, bebem, cantam e fazem adivinhações, e se entregam a diversos usos estranhos. (...) Quando estão todos reunidos, o adivinho pega os maracás um a um e lhes aplica uma erva a que chamam de *pitim*. Então ele segura o chocalho bem próximo à boca, agita-o e lhe diz: “Né cora”, agora fale e faça-se ouvir quando estiver aqui dentro. A seguir fala em voz alta e rapidamente uma palavra de modo que não se pode reconhecer direito se é ele ou o chocalho que emite o som. As pessoas acreditam que é o chocalho, mas é o feiticeiro mesmo quem fala. Assim ele faz com todos os chocalhos, um depois do outro, e todos os selvagens pensam que seu chocalho tem grande poder. Então os feiticeiros ordenam que vão à guerra e capturem prisioneiros, pois os espíritos que habitam os maracás se deleitam comendo carne dos escravos. Depois disso partem para a guerra”. PARIS, Mary Lou; OHTAKE, Ricardo (orgs). *Portinari devora Hans Staden*. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 1998, p. 72-3.



reproduzia a voz dos espíritos. (...) O maracá não era uma coisa sagrada por si mesmo. Os espíritos não se manifestavam por seu intermédio senão quando o instrumento era antecipadamente impregando por essa força que só os feiticeiros lhe podiam dar.<sup>147</sup>

A visão quinhentista dos europeus cristãos era muito diferente da do antropólogo contemporâneo. A imagem horrorizada que espalharam foi construída através de uma analogia com o inferno: homens que torcem a boca para uivar como cães, mulheres que tremem e espumam pela boca e feiticeiros que entram em transe ao aspirar fumo que sai dos orifícios de cabaças com formas humanas. O viajante Jean de Léry, todavia, nos oferece um olhar singular.<sup>148</sup> É no capítulo XVI de sua *Histoire*<sup>149</sup>, cujo tema é a religiosidade tupinambá, que Léry mais discorre sobre cânticos indígenas. Após afirmar que não tinham conhecimento do “verdadeiro” Deus, mas que acreditavam em espíritos malignos e na imortalidade da alma – dizendo inclusive que após a morte alcançariam o além das montanhas para dançar com os seus antepassados –, Léry elegeu uma cerimônia

---

<sup>147</sup> MÉTRAUX, Alfred. *A religião dos Tupinambás e suas relações com a das demais tribos tupi-guaranis*. São Paulo: Ed. Nacional; EDUSP, 1979, p. 60-62.

<sup>148</sup> Em 1555, foi fundada a França Antártica por Nicolas Durand de Villegaignon, numa ilha na baía de Guanabara, no atual Estado do Rio de Janeiro. A necessidade de homens no forte de Coligny e as sangrentas guerras religiosas europeias fizeram com que um grupo de calvinistas embarcasse rumo ao empreendimento francês na costa do Brasil, entre eles o sapateiro e estudante de teologia Jean de Léry, que é comumente elogiado pela sua capacidade de abertura à diferença, imparcialidade, observação e estilo de escrita. Ele teria sido o mais fascinado pelos trópicos, tendo criando uma boa imagem do Brasil, dos índios e da sua viagem como “um intervalo feliz que ele recordaria mais tarde com nostalgia”. PERRONE-MOISÉS, Leyla. “Alegres trópicos: Gonneville, Thevet e Léry”. *Revista USP* (30), jun/ago, 1996, p. 90. Todavia, como nos alerta Andréa Daher, “a tese corrente de uma divisão no interior da ‘literatura’ sobre o Brasil – de um lado, a visão do colonizador português que deprecia a imagem do índio e, de outro, a do viajante francês que o exalta – é, no entanto, de extrema simplicidade”. DAHER, Andréa. “A viagem de Jean de Léry e a missão de Claude D’Abbeville no Brasil (séculos XVI e XVII)”. In: COSTIGAN, Lúcia Helena. *Diálogos da conversão: missionários, índios, negros e judeus no contexto ibero-americano do período barroco*. Campinas: Editora da Unicamp, 2005, p. 187. Pretendemos escapar do enquadramento das fontes na dicotomia portuguesas críticas versus francesas deslumbradas, ao mostrar que experiências, interpretações e narrativas acerca dos rituais indígenas foram singulares. É importante atentar que católicos e protestantes como Léry e Cardim eram representantes da Companhia de Jesus e da França Antártica, portanto, participantes de projetos coloniais e missionários distintos.

<sup>149</sup> *Histoire d’un voyage fait en la terre du Brésil* é um relato de viagem onde o huguenote descreve a travessia oceânica, a natureza e os habitantes locais, os costumes indígenas e as disputas religiosas com Villegaignon, que finalmente resultaram no seu abandono do projeto francês e na sua estadia de alguns meses em terra firme junto aos Tupinambá. O título do referido capítulo é “Religião dos selvagens da América; erros em que são mantidos por certos trapaceiros chamados caraíbas; ignorância de Deus”. A edição da obra consultada é a brasileira da editora Itatiaia, de 1980, com tradução e notas de Sérgio Milliet, bibliografia de Paul Garrafel e colóquio na língua brasílica e notas tupinológicas de Plínio Ayrosa.

específica para demonstrar “como essas semente de religião (se é que as práticas dos selvagens possam merecer tal nome) brota e não se extingue neles, não obstante as trevas em que vivem”.<sup>150</sup>

A partir daí se desenrola um episódio interessante, uma experiência singular para o calvinista francês. Léry estava entre os Tupinambá quando centenas deles se reuniram para um ritual conduzido pelos xamãs, episódio que costumava acontecer respeitando um intervalo de alguns anos, pelo menos. Grupos de homens, mulheres e crianças foram separados em diferentes moradas, e proibidos de sair. Logo, Léry ouviu um murmúrio dos homens, que pouco a pouco ergueram a voz repetindo uma interjeição de encorajamento (*He, he, he, he*). As mulheres responderam com a mesma expressão, se agitando de tal maneira que o viajante concluiu estarem possuídas pelo diabo. Jean de Léry confessa que teve medo, no entanto “ao cessarem o ruído e os urros confusos dos homens, calaram-se também as mulheres e os meninos; mas voltaram todos a cantar, mas desta feita de um modo tão harmonioso que o medo passou e tive o desejo de tudo ver de perto”.<sup>151</sup>

O desejo se transformou em ação, não obstante as recomendações em contrário de um intérprete que, apesar de anos morando na aldeia indígena, nunca teve coragem de se aproximar durante determinados rituais nativos. Léry se aproximou da casa de onde se ouvia o canto, abrindo nela um buraco para espiar mais à vontade. Após um tempo de observação proibida, entrou no local levando dois companheiros. Todos puderam ver e ouvir a cena, sem que os índios se incomodassem. Segue o trecho inspirado sobre o momento da transgressão:

Essas cerimônias duraram cerca de duas horas e durante esse tempo os quinhentos ou seiscientos selvagens não cessaram de dançar e cantar de um modo tão harmonioso que ninguém diria não conhecerem música. Se, como disse, no início dessa algazarra, me assustei, já agora me mantinha absorto em coro ouvindo os acordes dessa imensa multidão e sobretudo a cadência e o estribilho a cada copla: *Hé, he ayre, heyrá,*

---

<sup>150</sup> LÉRY, Jean de. *Viagem à terra do Brasil*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1980, p. 209.

<sup>151</sup> Id. *Ibidem*, p. 212.

*heyrayre, heyra, heyre, uêh*. E ainda hoje quando me recordo essa cena sinto palpitar o coração e parece-me estar ouvindo.<sup>152</sup>

Léry observa, mas não compreende. Contempla a música indígena, mas não decifra as palavras em tupi. Pede ao intérprete alguns esclarecimentos, e este lhe narra os lamentos indígenas pela morte de seus antepassados e, ao mesmo tempo, a celebração da sua valentia e a esperança de encontrá-los no futuro, onde todos dançariam em festa. Nas canções, celebravam ainda o fato de que em determinada época as águas transbordaram cobrindo toda a terra e matando todos os homens, com exceção dos seus antepassados que se salvaram ao subirem em árvores muito altas. Este relato se desdobrou posteriormente nas reflexões do calvinista, que inferiu que havia uma semelhança do mito indígena com o dilúvio bíblico e, por fim, concluiu que na América a veracidade cristã tinha sido desvirtuada ao longo dos séculos pela oralidade dos povos ágrafos.

Léry, contudo, é incapaz de incluir o que ouve e o que vê numa narrativa nos moldes que geralmente a constrói, ou seja, de interpretar a ritualística nativa segundo a cosmologia cristã, inserindo os ameríndios na história do cristianismo. Os sentidos não o permitem estabelecer conclusões plausíveis, dentro da sua visão religiosa. Para o historiador Michel de Certeau, “não têm conteúdo inteligível. São chamados fora da órbita do sentido. Esquecimentos das precauções, perdas de entendimento, arrebatamentos”.<sup>153</sup> Dá-se uma pausa, provocada “pelos sobressaltos do coração que reconduz por aí ao instante que, ‘inteiramente encantado’, tomado pela voz do outro o observador se esqueceu de si mesmo”.<sup>154</sup> A escuta deixa Léry completamente absorto, vivendo um momento de entrega, de deslumbramento. Diante da cena, analisa De Certeau:

Alguma coisa do próprio Léry não retorna de *là-bas*. Estes instantes rompem o tempo do viajante, da mesma maneira que a organização festiva dos tupi escapa da economia da história. O gasto e a perda designam um *presente*; formam uma série de “quedas” e, quase, de lapsos no discurso ocidental. (...) Na *Histoire*, o maravilhoso, marca visível da alteridade, não serve para propor outras verdades ou um

---

<sup>152</sup> Id. *Ibidem*, p. 215.

<sup>153</sup> CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982, p. 229.

<sup>154</sup> Id. *Ibidem*, p. 215.

outro discurso, mas pelo contrário, serve para fundar uma linguagem sobre a capacidade *operatória* de dirigir a exterioridade para o “mesmo”. O “resto” de que falo é antes uma recaída, um efeito segundo desta operação, um dejetivo que ela produz ao triunfar, mas que não visava a produzir. Este dejetivo do pensamento construtor, sua recaída e seu recalçamento, isto será, finalmente, o outro.<sup>155</sup>

O dejetivo é o outro, e o outro é a música. O lugar da sonoridade gestual entre os ameríndios é central. É através dela que se expressam, que vivem seus rituais mais significativos. E é justamente a manifestação que simboliza o outro sobre o qual narra, que Léry experiencia, mas não consegue esclarecer, já que distante do universo que compartilha. A compreensão daquele que escreve é escassa diante das manifestações musicais do outro, cuja cultura é essencialmente oral. O significado da música indígena quase se perde quando transformada em palavras.

Jean de Léry, todavia, divulgou em 1585, na terceira edição da sua obra, outros elementos da cultura sonora Tupinambá. São cinco breves e célebres notações de melodias, três delas relativas ao ritual observado pelo francês. Léry compilou informações de outros autores que versaram sobre o Brasil, inclusive do seu rival em assuntos religiosos, o católico André Thevet. As notações musicais, no entanto, são singulares à obra do protestante. Ao longo de um século e meio de história da América Portuguesa, estes excertos permaneceram como os únicos espécimes musicais registrados.<sup>156</sup>

---

<sup>155</sup> Id. *Ibidem*, p. 227.

<sup>156</sup> No ano de 1984, na cidade paulista de Mogi das Cruzes, encontraram-se partituras que haviam sido copiadas na primeira metade do século XVIII. Muitos as consideram as mais antigas obras musicais brasileiras coloniais, já que o livro de Léry registrou apenas pequenos trechos de melodias tupis, numa obra publicada na Europa. São 29 folhas de papel de música, tendo sido identificadas 11 obras, todas anteriores a 1730. Numa descoberta extraordinária, durante pesquisa para montagem de um Museu de Arte Sacra em Mogi das Cruzes, percebeu-se que partituras serviam de recheio da capa e contracapa de um livro que descolava com a passagem do tempo. Foram identificados alguns nomes, entre eles o do clérigo e músico paulista Faustino do Prado Xavier e de seu irmão Ângelo, comerciante de muare. Para mais informações ver CASTAGNA, Paulo. TRINDADE, Jaelson. “Música pré-barroca luso-americana: o grupo de Mogi das Cruzes”. *Revista Eletrônica de Musicologia*. Vol. 1.2/Dezembro de 1996. Em relação à música indígena, teremos outros exemplos apenas a partir das expedições realizadas no início do século XIX, como a dos alemães Spix e Martius, que registraram melodias semelhantes às dos Tupinambá entre os Mura, passados quase três séculos após a chegada de Léry à baía de Guanabara, dando certa legitimidade aos trechos musicais publicados no século XVI.

O primeiro dos três trechos que revelam melodias vocalizadas no ritual diz respeito ao momento em que os homens se reúnem e cantam em voz alta, sendo em seguida respondidos pelas mulheres.<sup>157</sup> Como vimos, o protestante francês sentiu medo e imaginou que ali transcorria uma autêntica possessão demoníaca. Após algum tempo, mais calmo, passou a observar melhor os homens dançando em círculo com pajés ao meio empunhando maracás e fumando tabaco. Logo, centenas de índios cantaram o refrão, momento no qual Léry permaneceu absorto, e depois relembrou com emoção. A preparação para a finalização do ritual, que já durava muitas horas, se deu através de fortes batidas de pés no chão, quando cantaram a melodia transcrita por último no livro de Léry.<sup>158</sup>

Jean de Léry descreve a música indígena e inclusive a registra em pauta, mas diante de sons tão díspares praticamente rompe sua narrativa de inclusão daqueles habitantes numa história cristã. Léry observa, ouve, fica fascinado, mas não consegue esclarecer

---

<sup>157</sup> As duas primeiras melodias que surgem no livro têm como tema a fauna local, especificamente um belo pássaro (*Canindé*) e um grande peixe (*Kamouroupouy*). A plumagem da ave, amarela no peito e azul no dorso, era utilizada pelos índios para adornar cocares, braceletes e outros enfeites para o corpo. A letra da música refere-se, repetidamente, à cor predominante da ave, o amarelo. Léry conta que levou algumas plumagens para a França, mas devido à insistência de uma pessoa da Corte, teve que se desfazer delas. O saboroso peixe, por sua vez, era parte importante da alimentação indígena. Sobre a música e a letra, Léry deixa novamente apenas algumas breves e limitadas informações. Escreveu que os índios faziam menção ao peixe em suas danças e cantos, repetindo o quanto ele é bom para comer. A letra, porém, diz apenas “peixe grande, estou com fome”.

<sup>158</sup> As notações musicais do livro de Jean de Léry levantam inúmeros questionamentos, além de serem de difícil análise musicológica. De início, não é possível averiguar se as notações musicais foram feitas durante a permanência do huguenote no Brasil, nem mesmo se são de autoria do próprio Léry. Há a possibilidade de terem sido grafadas por ele, já que entre membros de corporações de artesãos europeus era comum possuir certo conhecimento musical, ainda mais entre os que almejavam carreira religiosa. Porém, por esta mesma razão, questiona-se a simplicidade e a escassez dos fragmentos publicados na obra de Léry. É plausível também que as referências musicais tenham sido retiradas dos espetáculos protagonizados por índios tupinambás na França, ou mesmo feitas pelos intérpretes normandos que Léry conheceu no Brasil e menciona no livro. É importante lembrar também que ele não cogitou, na volta à Europa em 1558, publicar seu livro sobre a viagem ao Brasil. A primeira edição do livro, do ano de 1578, contém apenas as letras das músicas. As razões pelas quais as pautas foram incluídas anos depois permanecem também um mistério. A estas dúvidas básicas se unem surpreendentes alterações na música em reedições posteriores da obra. Houve modificações na posição das claves, na duração das figuras e até mesmo acréscimos de notas. Entre as três edições brasileiras, é apenas a última de 1941, traduzida por Sérgio Milliet, que contém os trechos de pautas, retirados da edição de Theodore de Bry publicada em 1592, que, por sua vez, não é fidedigna ao original de 1585. É interessante observar que algumas alterações feitas convergem para a música religiosa em voga na Europa, de estilo gregoriano, mais simétrica e menos flexível. Isto que revela a necessidade de uma análise musicológica que contemple além da música em si, o contexto em que ela foi cantada, registrada e, neste caso, alterada. Trata-se de música tupinambá quinhentista, transcrita para partitura e transformada conforme o gosto europeu. É um documento que nos dá elementos para entender melhor a cultura tupi, mas também a de quem a divulga.

aquela manifestação sonora do outro. Ao mesmo tempo, descreve costumes indígenas revelando-se um atento observador, alimentando uma ideia do bom selvagem e tendo, por fim, sua obra considerada como o início de um olhar etnológico. Sabemos, no entanto, que a disciplina antropológica surgirá apenas no século XIX, e que seus estudiosos “conhecem as limitações de sua representação do outro, enquanto aqueles homens do século XVI estavam convencidos do valor universal de sua visão”.<sup>159</sup> Jean de Léry vê o mundo e, portanto, as cerimônias conduzidas pelos pajés, através de seus olhos cristãos.

Foi, entretanto, o ritual antropofágico que incutiu a mais forte representação do Novo Mundo na mentalidade europeia. Com a circulação de relatos de viajantes, geralmente acompanhados de imagens da América, criou-se uma ideia bastante intensa do que era, por um lado, a exuberante paisagem natural e, por outro, a gentildade de seus habitantes que matavam, assavam e comiam os corpos despedaçados dos inimigos. O imaginário era ao mesmo tempo edênico e infernal, uma terra onde tudo florescia, porém os nativos comiam carne humana.

A preparação do sacrifício do cativo era intensa. Muitos convidados vinham pela floresta e adentravam bailando na aldeia, homens trançavam a corda para prender o cativo e mulheres preparavam litros de bebida fermentada. Nos festins todos dançavam e cantavam por dias e noites, enfeitados com plumas e jenipapo, enquanto o prisioneiro aguardava o momento do golpe fatal na nuca pelo tacape. O jesuíta Azpilcueta Navarro, além de descrever cerimônias guiadas pelos xamãs, escreveu sobre o costume nativo de comer carne humana. A seguir, as palavras soturnas do missionário acerca do que testemunhou:

Quando están en el traspasamiento deste mundo, piden luego carne humana, diciendo que no lleva otra consolación sino esta, y si no les aciertan allar, dicen que van más desconsolados hombres del mundo; la consolación es su vengança. (...) Un día destes fueron a la guerra muchos de las Aldeas que yo enseño, y fueron muchos muertos por los contrarios. De manera que, quando fui a visitar a una Aldea de las que enseño, y antrando en la casa allé una panela a manera de tinaja, en la qual tenían carne humana cociendo, y al tiempo que yo llegué achaban braços, pies y cabeças de honbres, que era cosa spantosa de ver. Vi seis

---

<sup>159</sup> PERRONE-MOISÉS, Leyla. *Vinte Luas: viagem de Paulmier de Gonneville ao Brasil (1503-1505)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 104.

o siete viejas que apenas se podían tener en pie dançando por el rededor da panella y atizando la oguera, que parecían demonios en el infierno.<sup>160</sup>

A consolação do jesuíta se dava com a conversão dos gentios. A dos índios, pela vingança, afirma espantado o missionário. No mais significativo ritual da cultura tupi, o antropofágico, a música era presença constante. A entrada dos familiares e do cativo na aldeia levava as mulheres a demonstrar a alegria da vitória com gritos e saltos. Algumas vezes, entoavam canções que seriam repetidas na hora do sacrifício do prisioneiro e tocavam flautas construídas com os ossos de inimigos capturados, mortos e devorados. Depois de o cativo ser apresentado ao chefe da aldeia, as mulheres colocavam guizos em seus tornozelos e o obrigavam a dançar, mostrando-lhe os maracás que acertadamente previram sua captura. Depois da cerimônia de chegada, o novo prisioneiro recebia uma esposa – geralmente filha de um grande guerreiro, até mesmo daquele que o aprisionou –, e passava a viver como membro daquele grupo até o dia de seu destino final.

Hans Staden nos conta parte desta história a partir de sua experiência pessoal. Após uma viagem fracassada cujo destino era o Rio da Prata, alcançou a ilha de São Vicente sendo bem recebido e abrigado pelos portugueses, amigos dos Tupiniquim e inimigos dos Tupinambá. Em Bertioga, houve combate com vitória dos índios hostis, que haviam estabelecido alianças com os franceses. Staden, que havia se tornado o artilheiro responsável por uma fortificação portuguesa na ilha de Santo Amaro, acabou caindo em mãos inimigas quando buscava alimentos na floresta. O alemão esforçou-se de forma astuta e incansável para convencer aqueles índios de que não era português, mas parente dos franceses, o que o tornaria um aliado. Depois de muitos percalços e negociações, voltou para a Europa resgatado por um navio francês. Staden escapou do golpe fatal, mas vivenciou na pele, descreveu em palavras e representou em imagens sua chegada e estadia como cativo dos Tupinambá.

Desembarcamos. Nesse momento, todos, jovens e velhos, saíram de suas cabanas, que ficavam num morro, e queriam me ver. Os homens

---

<sup>160</sup> Carta do P. João de Azpilcueta aos padres e irmãos de Coimbra, Bahia, 28 de março de 1550. LEITE. Op. cit., vol I, p. 182-3.

foram com seus arcos e flechas para suas cabanas e entregaram-me às mulheres, que ficaram comigo. Algumas andavam à minha frente, outras atrás de mim, e enquanto isso dançavam e cantavam uma canção, o que, segundo seus hábitos, fazem perante o prisioneiro que querem comer. (...) Neste entretanto, os homens se juntaram numa outra cabana. Lá beberam *cauim* e cantaram em honra aos seus ídolos, chamados maracás, que são matracas de cabaças e que tão corretamente lhes anunciaram a minha captura. Eu podia ouvir o canto. (...) Os irmãos que me aprisionaram ainda disseram: “Agora as mulheres vão levá-lo para o poracé”. Naquela ocasião, eu ainda não conhecia o significado daquela palavra. Significa “dança”. (...) As mulheres me levaram do descampado onde tinham cortado minhas sobancelhas para a frente da cabana onde estavam os ídolos, os maracás, e formaram um círculo à minha volta. Fiquei no centro. Com uma corda, duas mulheres ao meu lado amarraram alguns chocalhos numa perna e atrás do meu pescoço. Depois, todas as mulheres começaram a cantar. Para acompanhar o ritmo delas, eu devia bater no chão com o pé da perna à qual estavam amarrados os chocalhos, para que fizessem ruído e se adequassem ao canto delas.<sup>161</sup>

Staden foi obrigado a dançar com chocalhos, a acompanhar as mulheres que cantavam. Outras narrativas de viajantes, de missionários e de agentes coloniais revelam que cantos e danças ocorriam em momentos diversos da preparação e do ritual antropofágico. Conforme André Thevet, principal fonte de Alfred Métraux, ao ficar pronta a corda ritual chamada *musarana*, o prisioneiro tinha o corpo pintado e algumas índias idosas se deitavam em redes ao redor do prisioneiro para entoar-lhe canções. As letras das músicas exortavam o desprezo que sentiam pelo grupo inimigo e anunciavam a proximidade da vingança. Neste momento, os guerreiros que participariam do ritual se ornavam com plumas vermelhas, pó de cascas de ovos verdes e também pintavam seus corpos com tinta de jenipapo.

As cantigas entoadas e as danças realizadas pelas mulheres eram frequentes: no recebimento do prisioneiro, na preparação do *cauim*, na entrega das cordas, ao pintar o tacape e nos instantes que antecediam a morte do inimigo. Antes de colocar a *musarana* em volta do pescoço do prisioneiro, escreveu Cardim, ele “sai com coro de ninfas que trazem

---

<sup>161</sup> STADEN. Op. Cit., p. 37-9.



um grande alguidar novo pintado, e nele as cordas enroladas e bem alvas, e posto este presente aos pés do cativo, começa uma velha como versada e mestra do coro a entoar uma cantiga que as outras ajudam”.<sup>162</sup> Uma parte da letra do canto, referente àquele momento da cerimônia, dizia o seguinte: “Nós somos aquelas que fazemos estirar o pescoço do pássaro. Si tu foras papagaio, voando nos fugiras”.<sup>163</sup>

Na preparação da arma a ser utilizada por um guerreiro, “um grupo de mulheres montava guarda, durante a noite inteira, cantando e dançando em redor do tacape. As canções ouvidas nesse momento eram de um sentido profundamente triste, ainda mais acentuado pelos sons surdos do tambor”.<sup>164</sup> Na véspera da morte ritual, o cativo era trazido algumas vezes ao centro do terreiro para dançar ao som dos maracás. Era chegada a hora da festa regada a *cauim*, quando cantos soavam pela madrugada, lembrando os feitos vitoriosos de guerras. O jesuíta Fernão Cardim nos relegou suas impressões, engrossando desta vez o coro da condenação e da visão diabólica, por parte dos missionários, acerca dos momentos ritualístico-musicais dos ameríndios:

Têm alguns dias particulares em que fazem grandes festas, todas se resolvem em beber, e duram dous, três dias, em os quais não comem, mas somente bebem, e para estes beberes serem mais festejados andam alguns cantando de casa em casa chamando e convidando quantos acham para beberem, e revesando-se continuam estes bailos e música todo o tempo dos vinhos, em o qual tempo não dormem, mas tudo se vai em beber. (...) Fazem uma dança de homens e mulheres, todos com gaitas de canas e batem todos à uma no chão ora com um pé, ora com outro, sem discreparem, juntamente e ao mesmo compasso assopram os canudos, e não há outro cantar nem falar, e como são muitos e as canas umas mais grossas, outras menos, além de atroarem os matos, fazem uma harmonia que parece música do inferno, mas eles aturam

---

<sup>162</sup> CARDIM. Op. Cit., p. 185.

<sup>163</sup> Id. Ibidem.

<sup>164</sup> METRÁUX. Op. Cit., p 129. Hans Staden, uma das fontes de Métraux, relatou este momento: “Uma mulher se senta e desenha algo no pó de casca de ovo que lhe foi aplicado. Enquanto ela pinta, muitas mulheres ficam em volta e cantam. Quando finalmente a *ibira-pema* está decorada com ramos de penas e outras coisas, então ela é pendurada num travessão dentro de uma cabana desocupada. Os selvagens, então, passam a noite inteira cantando em torno da maça. Da mesma forma pintam o rosto do prisioneiro. Os demais continuam a cantar mesmo quando a mulher está o pintando. Quando começam a beber, fazem vir o prisioneiro. Este tem de beber com os selvagens”. STADEN. Op. Cit., p. 76.

nelas como se fossem as mais suaves do mundo. (...) Tanto que começam a beber é um lavarinto ou inferno vê-los e ouvi-los, porque os que bailam e cantam aturam com grandíssimo fervor quantos dias e noites os vinhos duram: porque, como esta é a própria festa das matanças, há no beber dos vinhos muitas particularidades que duram muito, e a cada passo urinam, e assim aturam sempre, e de noite e dia cantam e bailam, bebem e falam cantando em magotes por toda a casa, de guerras e sortes que fizeram.<sup>165</sup>

José de Anchieta também relatou para a posteridade, na mesma década de oitenta do século XVI, os costumes que os indígenas tinham de guerrear e de matar os inimigos. É significativa a semelhança entre a narrativa de Cardim e a de Anchieta, no que se refere aos rituais antropofágicos.<sup>166</sup> Sobre a bebida da festa, o provincial confirma que ela era feita com raízes de mandioca, milho ou frutas cozidas. As responsáveis pelo preparo eram as mulheres, que utilizavam o processo de mastigação para fermentar o *cauim*. Anchieta escreveu que os índios costumavam beber em grandes quantidades, chegando a passar “dois dias com suas noites bebendo, e às vezes mais, principalmente nas matanças de contrários e todo êste tempo cantando e bailando sem cansar nem dormir. (...) Quando bebem nenhuma outra cousa comem”.<sup>167</sup>

Acabada a bebida fermentada, aproximava-se o momento do sacrifício. Mulheres cantavam em volta do tacape, e acompanhavam o prisioneiro para o centro do terreiro. Frutas e pedras eram entregues ao cativo, que as atirava com força contra todos enquanto bradava ameaças de que sua morte seria em breve vingada. O executor, que até então permanecia isolado, estava devidamente paramentado e era escoltado ao som de cantos e de instrumentos musicais como flautas e tambores. O prisioneiro encarava a hora da morte com a altivez de um guerreiro, afinal, era honroso receber em ritual um golpe na nuca, na

---

<sup>165</sup> CARDIM. Op. Cit., p. 169-185.

<sup>166</sup> “A maior honra que têm é tomar algum contrário na guerra e disto fazem mais caso que de matar, porque muitos dos que o tomam os dão a matar a outros, para que fiquem com algum nome, o qual tomam de novo quando os matam, e tantos nomes têm quantos inimigos mataram, posto que os mais honrados e estimados e tidos por mais valentes são os que os tomam”. ANCHIETA. Op. Cit., p. 337. “De todas as honras e gostos da vida, nenhum é tamanho para este gentio como matar e tomar nomes nas cabeças de seus contrários, nem entre eles há festas que cheguem às que fazem na morte dos que matam com grandes cerimônias”. CARDIM. Op. Cit., p. 182.

<sup>167</sup> ANCHIETA. Op. Cit., p. 338.

certeza de que seria comido pelos seus inimigos e vingado pelos seus familiares. Ter o corpo enterrado, putrefato e comido por bichos é que provocava repulsa.

A música soava antes, durante e depois do ritual antropofágico, quando o executor seguia algumas regras para se proteger da possível vingança do espírito do morto. O matador abandonava seu maracá e se isolava numa oca, respeitando um rígido jejum. Depois de um tempo, na festa de renominação do guerreiro, “o executor pintava-se de negro e, após o pôr-do-sol, punha-se a entoar canções, que se prolongavam por toda a noite. Nesse ínterim, morte ao inimigo e louvores ao vencedor eram o tema das canções”, afirma Métraux.<sup>168</sup> Como visto, a música tocada ou cantada era presença constante no ritual tupi mais importante, desde a chegada do cativo até troca de nome do guerreiro.

Para finalizar este intervalo, voltaremos ao interessante relato de Hans Staden sobre os momentos musicais que vivenciou entre os Tupinambá. Sobre as *cauinagens*, registrou: “levantam e cantam e dançam em torno dos vasos. A bebedeira dura a noite toda. Dançam também entre as fogueiras, soltam berros e sopram em seus instrumentos e fazem uma gritaria medonha”.<sup>169</sup> Ao fazer uma visita à aldeia de Ariró, chefiada pelo famoso *morubixaba* Cunhambebe, Staden ouviu novamente os índios cantarem e tocarem instrumentos, e se espantou ao ver quinze crânios de inimigos espetados em paus. Em determinado momento, revela, “fizeram-me cantar para eles e cantei cânticos religiosos. Tive de explicá-los na língua deles. Eu disse: “cantei sobre o meu Deus”. Eles responderam que o meu Deus era uma imundice”.<sup>170</sup> Pode-se encontrar, em algumas fontes, visões indígenas acerca das divindades e das sonoridades europeias.<sup>171</sup>

---

<sup>168</sup> METRÁUX. Op. Cit., p 144.

<sup>169</sup> STADEN. Op. Cit., p. 69.

<sup>170</sup> STADEN. Op. Cit., p. 41.

<sup>171</sup> Jean de Léry, por exemplo, ouviu a opinião dos índios sobre seus cantos protestantes. Certa vez, buscava alimentos na mata quando escutou pássaros, viu árvores, experimentou o aroma de flores e sentiu um impulso de louvar a Deus cantando. O calvinista tinha um estilo de música preferido. Como não poderia deixar de ser, tratava-se dos salmos arrolados pelo próprio Calvino. Na ocasião, cantou o salmo 104. Os índios, disse ele, “tiveram tamanho prazer na música de minhas palavras, pois o sentido não entendiam”. Novamente, a música do outro comove, contudo o sentido dela escapa. Desta vez, na ausência do intérprete, explicações foram solicitadas ao próprio cantor. Léry, num raro momento em que a fala dos índios tem lugar direto no texto, revelou o que lhes disseram após escutarem o salmo. Vamos às palavras indígenas, reescritas pelo autor: “Na verdade cantaste maravilhosamente bem e fiquei muito contente em ouvir o teu canto que me recorda o de uma nação aliada, nossa vizinha. Mas nós não entendemos a tua língua, por isso explica-nos o teu canto”. É

Hans Staden participou certa vez de uma guerra entre as etnias Tupiniquim e Tupinambá. Na véspera do ataque, os últimos dançaram com seus maracás e relataram os presságios positivos, anunciados enquanto dormiam: “quando os sonhos lhes agradam, armam-se, realizam em todas as cabanas grandes festas, bebem e dançam com seus ícones, os maracás, e cada um deles pede ao seu que lhe ajude a capturar um inimigo. (...) Atacam em meio a uma grande gritaria, martelam o solo com os pés e sopram em instrumentos”.<sup>172</sup> Os Tupinambá saíram mesmo vitoriosos, e mais uma vez impressionados com o estrangeiro que lhes tinha dito que os inimigos viriam ao seu encontro, como de fato aconteceu. Na festa da vitória, os prisioneiros foram forçados a cantar e a chacoalhar os maracás dos seus algozes, e foram por fim assados e comidos, para pavor de Staden.

Ao ser apresentado para um francês, que poderia provar a sua (não)nacionalidade, o alemão teve dificuldade de compreender o que ele dizia, provocando a certeza dos índios de que era realmente um português inimigo. Mais uma vez Staden cantou um versículo da bíblia, no qual solicitava amparo e fê ao Espírito Santo, “mas os selvagens então disseram: ‘Ele é um verdadeiro português. Agora ele grita, ele está horrorizado ante a morte’”.<sup>173</sup> No dia em que foi aprisionado, tomado pela aflição e pela tristeza ao pensar no seu provável destino como comida dos índios, já havia cantado “com lágrimas nos olhos, do mais profundo do coração, o salmo ‘Do fundo da miséria clamo pelo Senhor’, o que faria os selvagens dizerem ‘Vejam como berra, agora o lamento apoderou-se dele’”.<sup>174</sup>

Para estes ameríndios, era honroso morrer em aldeia inimiga como guerreiro. A angústia de Staden, e suas tentativas constantes de se livrar do cativo, causaram estranhamento. Na lógica nativa, se algum cativo alcançasse sucesso na fuga, seria mal

---

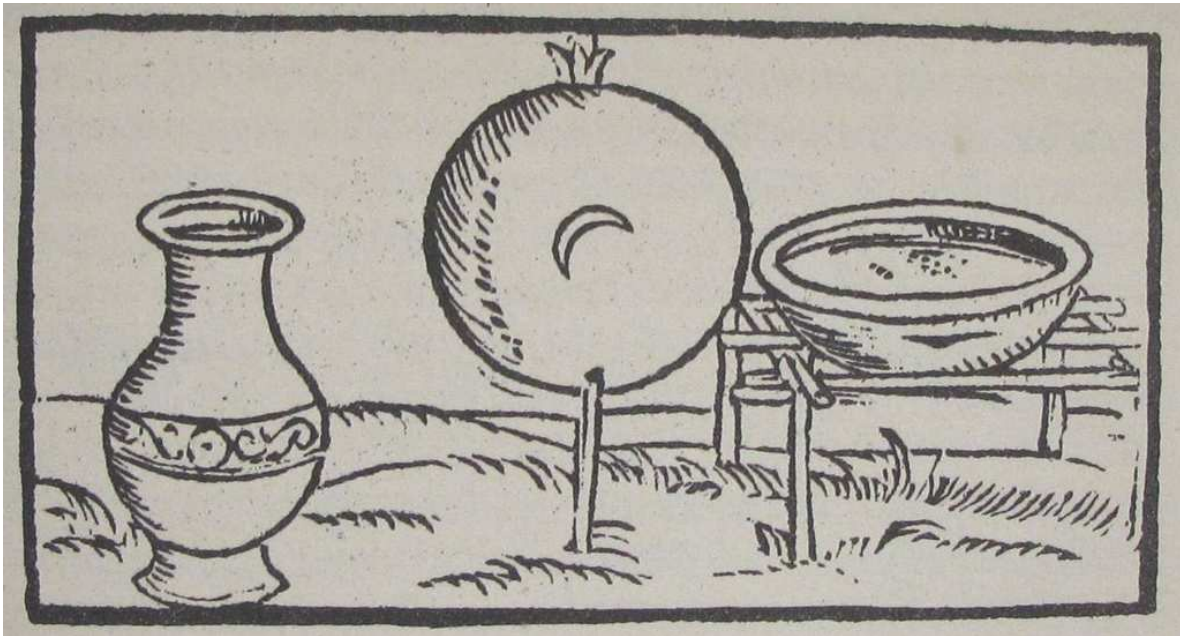
difícil imaginar qual etnia indígena teria um canto que se assemelhasse aos salmos protestantes. Talvez uma nação que tenha tido contato com os religiosos do forte Coligny, ou mesmo sido catequizada pelos pastores Pedro Richier e Guilherme Chartier, que vieram para doutrinar colonos e índios como responsáveis pela direção espiritual da França Antártica. Todavia, apesar de plausível historicamente, é apenas conjectura de difícil averiguação. Léry, como pôde, explicou àqueles índios que sua canção louvava a Deus como único criador dos homens, animais e plantas, encarnando por meia hora uma versão missionária. Após o discurso, que não costumava ser interrompido pelos índios, acabou ganhando deles uma cotia de presente, por ter cantado tão bem. LÉRY. Op. Cit., p. 220.

<sup>172</sup> STADEN. Op. Cit., p. 74.

<sup>173</sup> STADEN. Op. Cit., p. 40.

<sup>174</sup> STADEN. Op. Cit., p. 36.

recebido pelo seu grupo, preparado para valorizar e vingar sua morte ritual. Algumas vezes navios europeus despontaram, mas o resgate de Staden fracassava até mesmo pelo medo que sentiam os navegadores em agir sem autorização dos Tupinambá, provocando assim sua inimizade. É um episódio que demonstra a importância das ações indígenas na história, que se revelam de maneira constante no cotidiano colonial. É, enfim, chegado o momento de encerrar o interlúdio, ou o ritual, e fazer a passagem para a análise das relações sonoras vividas em conjunto nas aldeias da América Portuguesa.




**Figuras 5 e 6.** STADEN, Hans.  
*Warhaftig historia und beschreibung  
eyner landschafft der wilden.*  
Marpurg, 1557.



**Figura 7.** LÉRY, Jean de. *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil, autrement dite Amerique*. La Rochelle: Antoine Chuppin, 1578.

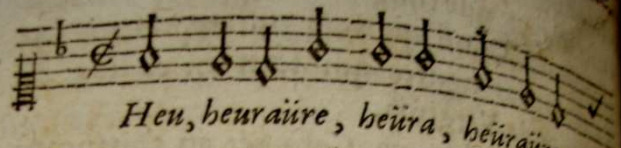
ment nous les entendimes chanter tous  
semble, & repeter souuent ceste interiection  
encouragement,



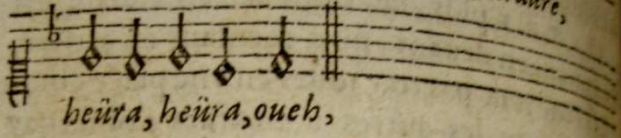
Chantre-  
rie des  
Sauuages.

He he he he he he he he he he

nous fumes tous esbahis que les fêmes de leur  
leur respondans & avec vne voix trem-




Hen, heuraire, heura, heuraire,



heura, heura, oueh,

i'en demerai tout rai : mais aussi toutes les  
fois qu'il m'en souuiét, le cœur me tressaillant,  
il m'est aduis que ie les aye encor aux oreilles.  
Quand ils voulurent finir, frappans du pied  
droit contre terre, plus fort qu' auparauant, a-  
pres que chacun eut craché deuant soi, tous v-  
nanimement, d'vne voix rauque, prononcerent  
deux ou trois fois d'vn tel chant, & ainsi



He, he, hua, he, hua, hua, hua,

cesserent. Et parce que n'entendant pas enco-  
res lors parfaitement leur langage ils auoyent  
dit plusieurs choses que ie n'auois peut com-  
dire

Figuras 8 e 9. Notações de cantos tupis.  
LÉRY, Jean de. *Histoire d'un voyage fait  
en la terre du Brésil, dite Amerique.*  
Genebra: pour les heritiers d'E. Vignon,  
1600.



## **PARTE II**

### **PRÁTICAS E NEGOCIAÇÕES SONORAS:** *Costa, Amazônia e Sertão*



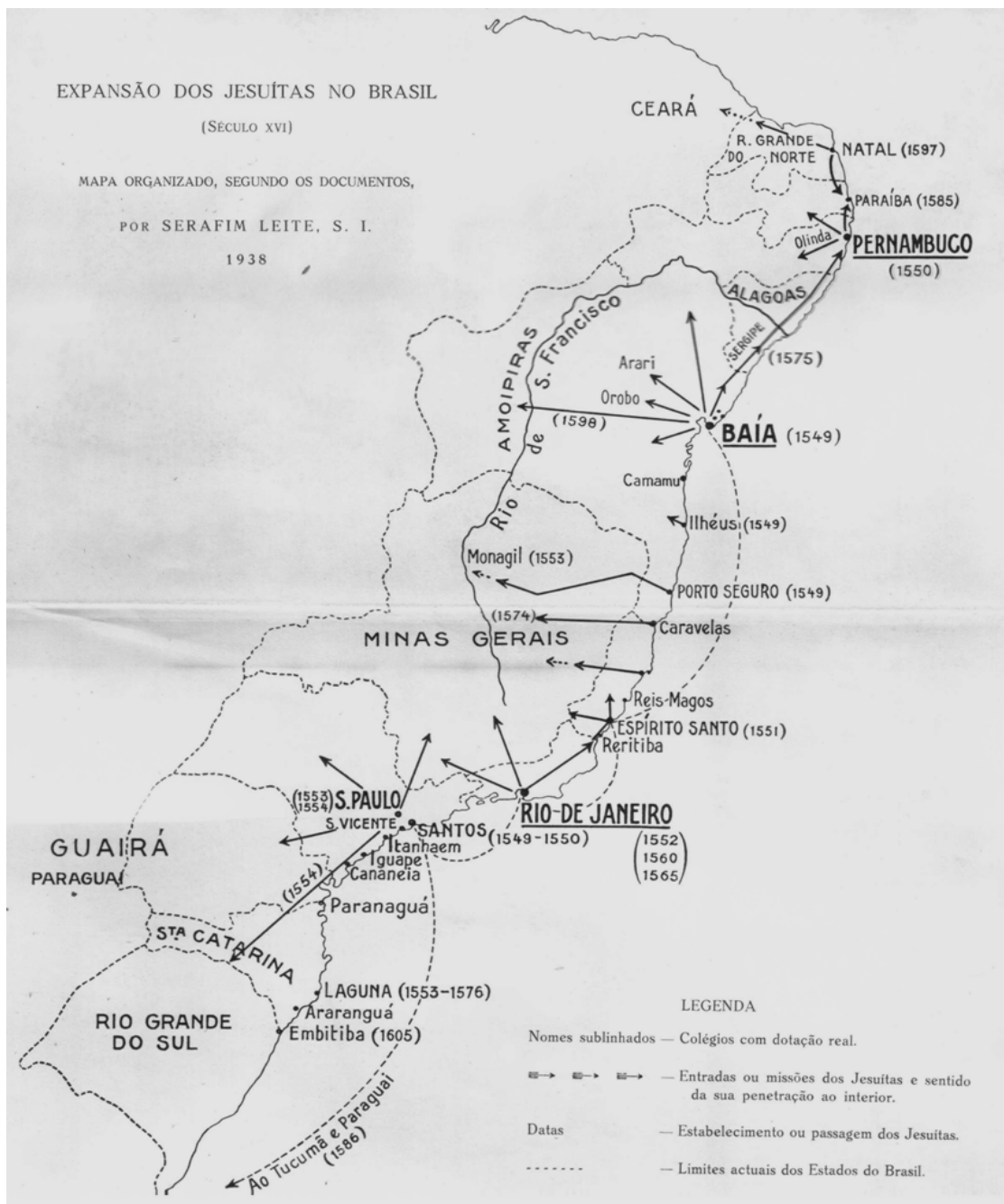


Figura 10. LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola, 2004 [1938].



## 6. NÓBREGA E A DEFESA DA MÚSICA

A chegada dos primeiros jesuítas ao Brasil, sob o comando de Manuel da Nóbrega, deu início à missão de catequização dos gentios da América. O provincial e mais cinco companheiros aportaram na costa nordeste em 29 de março de 1549, na armada de Tomé de Sousa. De acordo com as ordens do Rei D. João III, o primeiro governador-geral deveria fundar uma cidade na Bahia, repelir corsários estrangeiros, combater índios que fossem inimigos dos portugueses e organizar as arrecadações de impostos sobre a exploração do pau-brasil. Além dos propósitos econômicos, políticos e militares, havia ainda a incumbência da conversão dos nativos, que ficou a cargo dos religiosos da Companhia de Jesus. A negociação para a inclusão dos inacianos na empreitada ultramarina foi iniciada em Roma, na época da fundação da ordem. No ano de 1539, o embaixador do monarca no Vaticano consultou o fundador Inácio de Loyola sobre a inclusão dos jesuítas no projeto colonial e evangelizador português. Em 1541, Francisco Xavier partiu de Lisboa com destino à Goa, na Índia, fundando as primeiras missões jesuíticas fora da Europa. No final daquela década, Nóbrega e outros padres desembarcaram no Brasil.

Apenas alguns dias depois de pisar em terra firme, o padre Nóbrega registrou em carta ao provincial de Portugal suas expectativas e impressões sobre o Novo Mundo. Disse que esperava ansioso para colher frutos com a divulgação da fé católica entre aquela “gente

da terra que vive em pecado mortal”. A poligamia foi citada entre os costumes indígenas que causavam preocupação, pois parecia que os gentios teriam dificuldade em acolher o sacramento católico do casamento monogâmico, em detrimento do hábito considerado impuro pelos padres de terem várias mulheres. O jesuíta revela em seguida seu intento de traduzir para língua brasílica algumas orações e práticas cristãs, tarefa que confessa ser bastante árdua. Acerca do comportamento indígena diante dos rituais católicos e das aulas de doutrina, o fundador da missão descreve com entusiasmo:

Têm grandes desejos de aprender e, perguntados si querem, mostram grandes desejos. Desta maneira ir-lhes-ei ensinando as orações e doutrinando-os na Fé até serem habeis para o baptismo. Todos estes que tratam connosco, dizem que querem ser como nós, sinão que não têm com que se cubram como nós, e este só inconveniente têm. Si ouvem tanger à missa, já acodem e quanto nos vêm fazer, tudo fazem, assentam-se de gíolhos, batem nos peitos, levantam as mãos ao Ceo e já um dos Principaes delles aprende a ler e toma lição cada dia com grande cuidado e em dous dias soube o A, B, C todo, e o ensinamos a benzer, tomando tudo com grandes desejos.<sup>175</sup>

O interesse dos ameríndios mereceu um registro elogioso quase que imediato. Nóbrega se deslumbrou ao registrar mais de uma vez os primeiros sinais do que acreditava ser o início de um futuro promissor: “estão estes Negros<sup>176</sup> mui espantados de nossos officios divinos. Estão na igreja, sem ninguem lhes ensinar, mais devotos que os nossos Christãos”.<sup>177</sup> Eram, todavia, apenas os primeiros dias desta complexa história de contato,

---

<sup>175</sup> Carta do P. Manuel da Nóbrega ao P. Simão Rodrigues, Bahia, 1549 (depois de 31 de março e antes de 15 de abril). NÓBREGA, Manuel da. *Cartas do Brasil (1549-1560)*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1988, p. 72.

<sup>176</sup> O termo “negro” está se referindo aos índios, ou seja, aos “negros da terra”. Este período é anterior à chegada massiva dos africanos ao Brasil, chamados também de forma genérica e correlata de “negros da Guiné”. “Na Idade Média, em Portugal, a palavra “negro” tornara-se quase sinônimo de escravo, e com certeza no século XVI ainda tinha implicações de servilismo. Seu uso para qualificar os índios patenteia o modo como os portugueses encaravam os africanos e indígenas, não tanto com respeito à cor da pele, mas à sua posição social de cultural em relação aos portugueses”. Por outro lado, os índios não escravizados, mas sob controle de missionários ou colonos, eram chamados de índios aldeados, sob administração ou forros. SCHWARTZ, Stuart. *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial (1550-1835)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988, p. 58.

<sup>177</sup> Carta do P. Manuel da Nóbrega ao P. Simão Rodrigues, Bahia, 15 de abril de 1549 (continuação da antecedente). NÓBREGA. Op. Cit., p. 78. O otimismo inicial para com os índios, e a crítica aos europeus cristãos, são marcantes nas cartas escritas por Nóbrega no ano de 1549: “De maneira que os primeiros

que já apontava dificuldades. O inconveniente da nudez poderia ter caráter temporário, se sanado pela Metrópole com aceite dos pedidos e distribuição de vestimentas.<sup>178</sup> O problema que se mostrava mais grave eram as atitudes dos próprios europeus, que afrontavam a moral católica ao viver conforme os costumes locais, indígenas. Os clérigos também receberam prontamente e com frequência críticas ácidas nos escritos de Nóbrega, os quais demonstravam falta de acuidade e preparo para o trabalho religioso.

Os jesuítas, por outro lado, se mostraram determinados a morar nas aldeias indígenas para aprender o idioma local e lhes apresentar a doutrina cristã, afinal, era este o intuito primevo da sua presença em terras gentis. O interesse que os índios demonstravam em ouvir suas pregações os motivou a tentar conquistar desta forma alguma autoridade, uma vez que a habilidade da fala era respeitada entre os Tupi. Percorrendo o caminho da comunicação linguística, os jesuítas elaboraram gramáticas e catecismos nas línguas indígenas<sup>179</sup>, suscitando o surgimento de um idioma geral e a produção de diversos guias da doutrina católica. José Eisenberg – que vincula a teoria política moderna do consentimento pelo medo ao contexto histórico em que foi elaborada, no caso as experiências missionárias dos jesuítas no Brasil<sup>180</sup> –, ressalta entre outros que a tradução do cristianismo para o tupi

---

escandalos são por causa dos Christãos, e certo que, deixando os maus costumes que eram de seus avós, em muitas cousas fazem vantagem aos Christãos, porque melhor moralmente vivem, e guardam melhor a lei da natureza. Alguns destes escravos me parece que seria bom junta-los e torna-los à sua terra e ficar lá um dos nossos para os ensinar, porque por aqui se ordenaria grande entrada com todo este Gentio”. NÓBREGA. Op. Cit., agosto de 1549, p. 81.

<sup>178</sup> “Peça Vossa Reverendissima algum petitorio de roupa, para entretanto cobrirmos estes novos convertidos, ao menos uma camisa a cada mulher, pela honestidade da Religião Christã, porque vêm todos a esta cidade à missa aos domingos e festas, que faz muita devoção e vêm resando as orações que lhes ensinamos e não parece honesto estarem nuas entre os Christãos na igreja, e quando as ensinamos”. Carta do P. Manuel da Nóbrega ao P. Simão Rodrigues, Bahia, 9 de agosto de 1549. NÓBREGA. Op. Cit., p. 85. Em carta posterior, de fins de agosto, Nóbrega demonstra dúvidas. Se, por um lado, acha imoral pessoas nuas receberem o batismo e frequentarem a igreja, questiona se algum dia será possível vestir todos os índios, já que andar nu é costume ameríndio milenar.

<sup>179</sup> Entre as principais obras jesuíticas podemos citar *Arte de Gramática da Língua mais usada na costa do Brasil*, do Pe. José de Anchieta, o *Catecismo na Língua Brasileira*, do Pe. Antonio de Araújo, e para além do contexto tupi, *Catecismo da Doutrina Cristã na Língua Brasileira da Nação Kiriri* e *Arte da Gramática da Língua Brasileira da Nação Kiriri*, do Pe. Luiz Vicencio Mamiani.

<sup>180</sup> Conforme Eisenberg, a dificuldade que seguiu o entusiasmo inicial da catequização impulsionou um debate jesuítico, no qual padres como Nóbrega e Anchieta se utilizaram do argumento de que o medo seria a via mais eficiente para a legitimação da autoridade dos jesuítas. Assim, incitaram os índios a morar nos aldeamentos controlados por eles, livrando-os de outras formas de subordinação à ordem colonial: o

permitiu aos inacianos uma transformação de seus símbolos religiosos em símbolos locais. No entanto, observa o cientista político,

se os jesuítas pretendiam convencer os índios de coisas que não tinham correspondência na língua dos pagãos, então seria necessário algo mais do que aquela eloquência. Para transformarem os índios em cristãos, os padres teriam que fazê-los acreditar que falavam a verdade a respeito dos assuntos religiosos. Com este propósito, Nóbrega e seus colegas buscaram novas táticas de conversão além da mera pregação da palavra.<sup>181</sup>

Os jesuítas passaram a considerar insuficiente a pregação da palavra como instrumento de catequização, sendo necessária a busca por outros meios que não estivessem baseados exclusivamente em atividades linguísticas. Nesse sentido, Eisenberg destaca as habilidades curativas de José de Anchieta. O autor lembra que a comunicação com os espíritos estava restrita a quem tinha o dom de curar, o que facilitou o reconhecimento da autoridade do carismático Anchieta entre os índios: “o sucesso dos jesuítas não dependia somente do desenvolvimento de uma tecnologia linguística para a conversão dos nativos, mas também da descoberta e controle da força de ritos pré-linguísticos como a cura”.<sup>182</sup>

Gostaria não somente de inserir a música nesta discussão historiográfica sobre os meios de conversão, mas de destacá-la como elemento central do diálogo religioso entre índios e missionários. De início, atento para o fato de que os pajés, responsáveis por estabelecer o vínculo com o sobrenatural, o faziam através de cantos, e recebiam mensagens do além através do instrumento musical e sagrado chamado maracá. A relação entre religiosidade, poder e música na cultura tupi foi logo percebida pelos missionários, que na tentativa de conquistar autoridade buscaram trazer para si formas xamânicas de se conectar com o divino.

A música era parte constituinte dos rituais religiosos, fossem as cerimônias indígenas, católicas ou já misturadas pelo contato. É interessante notar também que, ao

---

aprisionamento e a escravização pelos colonos. Veremos que outros veículos possibilitaram o diálogo religioso entre índios e missionários.

<sup>181</sup> EISENBERG. Op. Cit., p. 76.

<sup>182</sup> EISENBERG. Op. Cit., p. 86.



mesmo tempo em que permitia o aprendizado de outra língua, a música não ficou restrita a traduções linguísticas. De fato, a sonoridade ultrapassava a comunicação verbal tanto na audição de instrumentos musicais quanto no movimento das performances gestuais. Desta forma, a música tornou-se canal essencial da tradução cultural e religiosa entre jesuítas e índios, perpassando toda a história das missões na América Portuguesa.

A prática musical logo tomou lugar no cotidiano das aldeias, dando início a esta história de relações sonoras. Manuel da Nóbrega, em mais um relato escrito no ano da chegada dos jesuítas, descreveu a celebração de uma missa cantada, ocorrida em 19 de julho, dia da tradicional festa portuguesa do Anjo Custódio.

Tivemos missa cantada com diacono e subdiacono; eu disse missa, e o padre Navarro a Epistola, outro o Evangelho. Leonardo Nunes e outro clerigo com leigos de boas vozes regiam o côro; fizemos procissão com grande musica, a que respondiam as trombetas. Ficaram os Indios espantados de tal maneira, que depois pediam ao Padre Navarro que lhes cantasse como na procissão fazia.<sup>183</sup>

Juan Azpilcueta Navarro atendeu aos pedidos dos índios e se tornou o primeiro jesuíta a ensinar-lhes orações cristãs cantadas, porém vertidas ao tupi. Nóbrega, em carta enviada ao mesmo destinatário Rodrigues em Lisboa, descreve a facilidade de Navarro em aprender a língua indígena e reforça alguns temas comuns nas cartas que escreveu nos primeiros anos em que esteve nas terras da América Portuguesa: os maus costumes dos portugueses cristãos, o ensino da doutrina católica e os milagres de conversão realizados pelos jesuítas. Destaca também a esperança que os missionários depositavam nas crianças indígenas. Elas lhes pareciam a via mais certa para a evangelização dos ameríndios, já que os adultos tinham seus costumes antigos muito arraigados. Sobre as habilidades de Navarro, escreveu o seu superior:

Na lingua deste paiz alguns somos muito rudes e mal exercitados, mas o padre Navarro tem especial graça de Nosso Senhor nesta parte, porque andando pelas aldeias dos Negros, em poucos dias que aqui estamos, se entende com elles e préga na mesma lingua e finalmente em tudo parece que Nosso Senhor lhe presta favor e graça para mais

---

<sup>183</sup> NÓBREGA. Op. Cit., agosto de 1549, p. 86.

poder ajudar as almas. (...) À noite ainda faz cantar aos meninos certas orações que lhes ensinou em sua língua delles, em lugar de certas canções lascivas e diabolicas que d'antes usavam.<sup>184</sup>

O aprendizado rápido da língua dos índios possibilitou que Navarro propagasse conteúdos católicos àqueles que queria catequizar, mas isso não garantia sua efetiva transmissão, que foi por deveras complexa. Mais do que isso, permitiu que ele se aproximasse das crianças indígenas através da música, ensinando orações cantadas em tupi. Neste caso, cantos religiosos europeus viabilizaram uma tradução linguística do português para o tupi, servindo também como meio de divulgação da língua nativa entre os missionários. Para os ameríndios, o diálogo religioso iniciava através de uma nova sonoridade, para além das palavras que eram suas, mesmo que tivessem outros sentidos que lhes queriam inculcar. Na sentença final, Nóbrega classifica os cantos indígenas como lascivos, o que reforça, por um lado, a moral ilibada de uma contida música sacra europeia. Por outro, condena o caráter sensual dos sons e dos gestos dos índios, que atrela às ações do Diabo.

Há uma constância do demônio no universo católico da época, que é transferido para as narrativas jesuíticas. De forma geral, “a presença insistente do Príncipe das Trevas nas Cartas Jesuíticas mostra que, antes de Canisius, os inacianos já se preocupavam com a desenvoltura de Satã na terra”.<sup>185</sup> Para os jesuítas, o diabo estava sempre a desorganizar o cotidiano das aldeias e a atrapalhar suas nobres atividades evangelizadoras, aterrorizando padres e até virando canoas que transportavam relíquias católicas. No ano de 1553, Nóbrega decidiu entrar terra adentro na capitania de São Vicente, na companhia de músicos e cantores, para iniciar a catequização dos moradores daquela região. O governador Tomé

---

<sup>184</sup> Carta do P. Manuel da Nóbrega ao P. Simão Rodrigues, Porto Seguro, 6 de janeiro de 1550. NÓBREGA. Op. Cit., p. 105. É interessante perceber que a visão que exalta a atuação deste missionário sobreviveu nas palavras do jesuíta Serafim Leite, que compilou documentos inacianos e escreveu a história da Companhia de Jesus no Brasil. Segue trecho retirado da introdução da coletânea de cartas jesuíticas, onde comenta sobre cada autor: a “língua [dos índios] aprendeu e foi zeloso missionário, utilizando o pendor deles pela música e o canto”. LEITE. *Op. Cit.* 1954, p. 38.

<sup>185</sup> MELLO E SOUZA, Laura de. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986, p. 138. A autora alerta para o fato dos sermões, já no final do século XV, estarem repletos de um vocabulário diabólico, o qual podemos também encontrar nas cartas jesuíticas quinhentistas. No catecismo de autoria do influente jesuíta Canisius, que lutou contra o avanço da Reforma Protestante na Europa, o nome de Satã aparece mais do que o de Cristo.

de Sousa, contudo, parecia ter sofrido interferência do mal ao colocar empecilhos ao projeto que antes havia aprovado.<sup>186</sup> Em outra ocasião, Pero Correia narrou uma grave mortandade que assolou os índios, quando através de um cortejo provavelmente cantado se obteve sucesso para espantar o rival dos céus: “Hizimos nueve procisiones a los nueve coros de los Angeles contra todo el ynfierno, y luego la muerte cesó”.<sup>187</sup> Nesta disputa, Deus mostrou-se vencedor. Mas a música, como veremos, reservava outros desafios no campo de batalha entre as potências divinas e soturnas.

A expressão sonora dos índios era muitas vezes relacionada pelos jesuítas às forças satânicas, como fez Nóbrega no trecho documental citado. Interpretações que ligavam a música indígena às ações do diabo não eram raras, principalmente nas correspondências dos jesuítas que testemunharam os rituais liderados pelos pajés, seus grandes concorrentes no domínio da espiritualidade. O mesmo Pero Correia, que já era morador de São Vicente antes da vinda dos jesuítas e entrou para a Companhia em 1550, narrou festas indígenas repletas de vinhos e cantos. Eram rituais instigados pelos temidos e respeitados líderes espirituais que, ao afastar os ameríndios do mundo cristão, ameaçavam o projeto evangelizador jesuítico. O relato abaixo descreve um episódio no qual os índios, através da música, faziam honras a uma cabaça que tinha feições humanas e plumas coloridas.

Estes fazem umas cabaças a maneira de cabeças, com cabellos, olhos, narizes e bocca com muitas pennas de côres que lhes apegam com cera compostas à maneira de lavores e dizem que aquelle santo tem virtude para lhes poder valer e diligenciar em tudo, e dizem que falla, e à honra disto inventam muitos cantares que cantam diante delle, bebendo

---

<sup>186</sup> “No se pudo esto esconder a Sathanás, porque avéndome el Governador dicho que le parecía bien entrarnos, des que supo que llevávamos capilla y cantores y que avíamos de hazer casa, lo estorvó por todas las vías, diciendo que se acogerían allá los malhechores y otros hombres deudores huyrían para allá, y que quando los Indios hiziessen alguna cosa mal hecha que no podrían vingarse dellos por el peligro en que nos poníamos”. Carta do P. Manuel da Nóbrega ao P. Luís Gonçalves da Câmara, S. Vicente, 15 de junho de 1553. LEITE. Op. Cit., vol I, p. 492.

<sup>187</sup> O próprio autor se coloca como foi vítima do demônio, que em tentativas de assassinato o afligiu com uma doença grave nos olhos e o feriu na cabeça com dois grandes pedaços de pau. Sobre Piratininga, onde existia igreja, padres, irmãos e índios convertidos, escreveu: “tuvimos muchos combates del demonio y aun agora tenemos”. Num elogio retórico ao trabalho jesuítico, disse: “Donde entrevinieren sacrificios y oraciones de tan sanctos varones, como son los de Nuestra Compañia por todo el mundo, las fuerças del demonio an de enflaquecer”. Carta do Ir. Pero Correia ao P. Brás Lourenço, S. Vicente, 18 de julho de 1554. LEITE. Op. Cit., 1954, p. 69-72.

muito vinho de dia e de noite, fazendo harmonias diabolicas. Tem para si que seus santos dão a vida e a morte a quem querem.<sup>188</sup>

Para retratar os cantos dos índios, o jesuíta se utiliza de uma expressão musical europeia. Era, contudo, uma harmonia do diabo. Em nada se parecia com a comedida música católica, pois improvisada numa sensorialidade religiosa considerada oposta à razão. Era através de celebrações ritualísticas e musicais que os índios davam conta das suas demandas acerca do mundo terreno e sobrenatural. Mas para jesuítas como Diogo Jácome era angustiante e lastimoso perceber, ao chegar numa aldeia indígena com centenas de moradores, que eles não tinham conhecimento dos acontecimentos *post-mortem*. O jesuíta também reclama da pequena quantidade de padres e irmãos, e solicita o envio de companheiros que possam colaborar com a árdua obra divina nos trópicos. Ao opor os costumes nativos às celebrações católicas, Jácome considera que os índios estão no caminho da perdição, pois seus prazeres estão em fazer guerra para matar e comer seus inimigos. Sempre a beber, a cantar e a bailar.

No intuito de transmitir valores cristãos aos índios e de suprimir costumes nativos que consideravam injuriosos, os jesuítas passaram a organizar atividades educacionais para as crianças, que lhes pareciam menos apegadas às gentilidades dos adultos antropófagos. A música teve presença significativa em ambas situações, nos rituais indígenas e na educação jesuítica. A propósito desta última, sobre a qual se assenta atualmente a reputação da Companhia de Jesus, Manuel da Nóbrega conta detalhes sobre o ensino na escola direcionada aos meninos indígenas. Na Igreja de São Paulo, distante uma légua da Bahia, as aulas duravam de três a quatro horas no período da tarde, posto que a manhã estava reservada para as atividades de pesca, que davam sustento à aldeia.

Estes sabem a doutrina e cousas da fee, lem e escrevem; já cantão e ajudão já alguns há missa. Estes são já todos baupizados com todas as meninas da mesma ydade, e todos os innocentes e lactantes. Depois da escola há doutrina geral a toda gente, e acaba-se com Salve cantada polos meninos e as Ave Marias. Depois, huma hora de noite, se tanje

---

<sup>188</sup> Carta do Ir. Pero Correia aos irmãos que estavam em África, São Vicente, 1551. In: NAVARRO, Padre Azpilcueta *et alli*. *Cartas Avulsas (1550-1568)*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988, p. 123-4.

o sino e os meninos tem cuydado de ensinarem ha doutrina a seus pais e mais velhos e velhas, os quais não podem tantas vezes ir há igreja, e hé grande consolação ouvir por todas as casas louvar-se Nosso Senhor e dar-se glória ao nome de Jesu. Aos domingos e sanctos tem missa e pregação na sua lingoa e de contino hé tanta a gente que não cabe na igreja, posto que hé grande; ali se toma conta dos que faltão ou dos que se ausentão e lhes fazem sua estação. Ho meirinho, que hé hum seu Principal delles, prega sempre aos dominguos e festas polas casas de madrugada a seu modo.<sup>189</sup>

A música aparece neste trecho em diversas formas e situações. Em primeiro lugar, revela-se como aprendizado importante para a participação ativa dos índios na missa, a principal celebração religiosa da Igreja Católica. É através de cantos que neófitos se inserem nas atividades litúrgicas e catequéticas, ao ensinarem aos mais velhos as lições da doutrina que aprenderam na escola. As atividades dos catecúmenos que se tornam evangelistas são organizadas de maneira consciente pelos jesuítas, que tocam o sino para marcar o início de um ensino das coisas da fé que não será por eles desempenhado. O som se revela com parte de um controle jesuítico sobre os atos e o tempo dos índios. Não apenas no uso do sino, mas na fiscalização de um ensino da doutrina que se dá através da música. A consolação dos padres, mas também a comprovação de sua autoridade, provém da possibilidade de ouvir cantos católicos que vem de dentro das casas dos índios. Nota-se a tentativa jesuítica de controlar o tempo (sino) e o espaço (aldeia). Ficava definido onde e quando se exerceria o ensino da religião cristã. O modo de fazer, contudo, era mais flexível. E geralmente tomava formas musicais.

O caso do principal que prega o catolicismo de madrugada através de gestos indígenas, e dos meninos que cantam em tupi sobre o Deus cristão, evidenciam um contraponto ao revelar mais do que uma inserção de códigos do cristianismo entre os índios. O contato incita o surgimento de formas mescladas de expressão, que foram também musicais. A mensagem cristã, enunciada “a seu modo”, não era essencialmente católica ou indígena, mas uma nova configuração gerada em conjunto nas aldeias no Estado do Brasil. Os jesuítas, no entanto, preferiram enfatizar em suas epístolas o aprendizado

---

<sup>189</sup> Carta do P. Manuel da Nóbrega ao Padre Miguel Torres e aos Padres e Irmãos de Portugal, Bahia, 5 de julho de 1559. LEITE. Op. Cit., 1954, p. 52.

primoroso do catolicismo pelos ameríndios, como fez o irmão Vicente Rodrigues ao relatar casos de edificação em que grupos inteiros aboliram suas festas antropofágicas e alcançaram a cura de doenças através de orações.

O padre Rodrigues apresentou também o modelo contrário, a ser evitado pela ameaça e pelo medo, pois alertou aos índios que alguns de seus pajés e principais morreram dias depois de recusarem a fé católica. O jesuíta prefere, todavia, contar histórias como a de Tacuí, um principal que os jesuítas não queriam transformar em cristão por ter duas mulheres, mas que certo dia pediu com tanto afinco para ser batizado que recebeu o sacramento. Mesmo tendo se tornado católico, talvez por castigo divino pela sua vida pregressa, ele acabou atingido por uma doença mortal como os que haviam rejeitado a fé dos missionários. Num momento solene, antes de expirar, Tacuí levantou da rede, chamou sua irmã e disse: “No vees tantos cantares quantos vienen del cielo para me llevar?”<sup>190</sup> Na sequência da narrativa, o padre narra a emoção de um outro principal, que com lágrimas teria entregue seu filho aos jesuítas depois de ver e ouvir um cortejo, quando “se puso una cruz, la qual pusieron los Padres en una procissão cantando con los ninnos las letanías, y toda la Aldea uno y uno ía a besarla y adorarla”.<sup>191</sup> Neste momento, parece que houve um reconhecimento do poder espiritual dos jesuítas que, assim como o pajé, se manifestou por meio da música.

Na narrativa jesuítica os padres costumam enfatizar as informações em que ameríndios cantam músicas ensinadas pelos europeus e participam de cerimônias católicas, mesmo quando eles se expressavam através da língua nativa. Há, porém, indícios que revelam outras formas sonoras nas aldeias da América Portuguesa, inclusive inversa àquela do adequado aprendizado indígena dos cantos cristãos. É o próprio Azpilcueta Navarro quem revela que existiam outros meios de manifestações musicais, inclusive nas atividades

---

<sup>190</sup> Carta do Ir. Vicente Rodrigues por comissão do governador do Brasil Tomé de Sousa ao P. Simão Rodrigues, Bahia, maio de 1552. LEITE. Op. Cit., vol I, p. 318. Uma carta do padre Antônio Pires aos padres e irmãos de Coimbra, escrita em Pernambuco em agosto de 1551, também narra casos de edificação, entre eles este do principal que na hora da morte solicitou o batismo e teve visões do reino dos céus. LEITE. Op. Cit., vol I, p. 255.

<sup>191</sup> LEITE. Op. Cit., vol I, p. 320.

de catequização, para além das orações cristãs cantadas em tupi através de melodias europeias.<sup>192</sup> Jesuítas chegaram a cantar e a se expressar ao modo dos índios.

Em carta escrita exatamente um ano após a chegada dos jesuítas, Navarro informa aos companheiros na Europa sobre as dificuldades que os jesuítas enfrentavam na missão, entre elas a mudança frequente das aldeias indígenas e a campanha difamatória propagada pelos pajés. Em outro trecho da correspondência em que discorreu sobre o ensino que oferecia aos índios, o missionário revelou que costumava abordar temas bíblicos como a criação do mundo e a encarnação de Jesus Cristo nas línguas portuguesa e brasílica. Bilingue era também o ensinamento dos mandamentos e de algumas orações cristãs. Sobre o Pai Nosso, escreveu ele: “tiré en modo de sus cantares para que más presto aprendiessen y gustasen, principalmente para los mochachos”.<sup>193</sup> Neste caso, o uso da música e, talvez, de instrumentos e da língua indígena, mantinha apenas o conteúdo cristão, que por sua vez era reinterpretado pelos índios. O significado parecia católico, porém o que a oração cantada demonstra é o estabelecimento de uma complexa tradução entre religiosidades, através de uma forma de expressão musical que era autóctone.

O gosto acentuado dos índios pela música e o desejo que manifestavam em expressá-la, desde os primeiros momentos do contato, fez com que alguns missionários se utilizassem dela como forma de aproximação e comunicação com os Tupi da costa. E o fizeram de maneiras diversas, através de sonoridades europeias e indígenas, gerando também misturas musicais. Com intuito de facilitar e de apressar o aprendizado dos índios,

---

<sup>192</sup> Foi frequente o ensino das “cantigas de Nosso Senhor polla lingoa” dos índios, o tupi. Carta do P. Manuel da Nóbrega ao P. Simão Rodrigues, Bahia, 10 de julho de 1552. LEITE. Op. Cit., vol I, p. 350. No ano seguinte, nas aldeias dos Temininó, na ilha do Rio de Janeiro, um jesuíta não identificado registrou: “prediqué en su lengua y juntava los niños y les enseñava la doctrina. También les hazía decorar cantares de N. Señor en su lengua y les hazia cantar”. LEITE. Op. Cit., vol I, p. 429. Francisco Pires, em 1552, disse que na Bahia “os meninos da terra fazem muito fruto, e ajudam muito bem aos Padres, e espantam-se verem-nos fallar com fervor, e sem medo nem vergonha de Nosso Senhor. Em casa se tem muito exercicio de tudo, assim das prêgações, como de cantigas pola lingua e em portuguez, e aprendem muito o necessario, têm sua oração mental e verbal, tudo repartido a seu tempo conveniente, e praticas de Nosso Senhor, que cada dia, todos juntos à noite, o Padre Nóbrega e os Padres lhe fazem”. Carta do P. Francisco Pires para os irmãos de Portugal. *Cartas Avulsas*. Op. Cit., p. 156.

<sup>193</sup> Carta do P. João de Azpilcueta aos padres e irmãos de Coimbra, Bahia, 28 de março de 1550. LEITE. Op. cit., vol I, p. 180. Este trecho foi suprimido na tradução italiana pertencente à Biblioteca do Vaticano. Portanto, não se encontra também na publicação das *Cartas Avulsas* impressa no Rio de Janeiro em 1931, que faz uma tradução da carta em italiano publicada em 1562 em Veneza, na obra *Nuovi Avisi dell’Indie di Portogallo*.

Navarro acabou por traduzir para a língua brasílica e a cantar ao modo indígena o Pai Nosso, a mais significativa oração católica de louvor a Deus. Desde o início da missão da Companhia de Jesus na América Portuguesa, tornaram-se corriqueiras mensagens cristãs expressas em estilo ameríndio. Muitos exemplos podem ser encontrados nas cartas jesuíticas, como nesta de maio de 1552 onde é relatado que na noite seguinte a um amplo batismo de gentios, se pôde ouvir de longe um índio que professava estar em glória e “cantando por su arte decía muchas cosas que viera de nuestra fe, y no se hartava en las contar”.<sup>194</sup>

O uso de melodias e de ritmos indígenas acentuou-se com a chegada dos meninos órfãos, que vieram de Lisboa para auxiliar os jesuítas na catequização, especialmente dos índios que eram próximos deles na idade. No dia do embarque, as crianças seguiram em procissão pela capital portuguesa, carregando uma cruz e cantando uma cantiga que dizia “Gran Senhor nos há nacido / humano e mais divino”. O fundador do colégio narrou a emocionada despedida na beira do rio Tejo, quando os órfãos se ajoelharam diante do santíssimo sacramento e cantaram a Salve Rainha e outras prosas e cantos para Nossa Senhora. Na hora da partida, que foi acompanhada por inúmeras pessoas, o padre Pero Doménech abençoou cada um dos pequenos. Diante das lágrimas de quem ficava e de quem partia, um dos meninos subiu na embarcação cantando em voz alta: “Os mandamentos de Deus / que avemos de guardar / dados pelo Rey dos ceos / pera todos nos salvar”.<sup>195</sup>

É provável que as músicas conhecidas dos órfãos portugueses tenham sido por eles cantadas nos colégios jesuíticos, nas aldeias, e mesmo durante as andanças que faziam junto aos missionários para atrair índios pagãos em missões volantes. Os meninos europeus passaram também a compor e a cantar na língua tupi, como atestam Brás Lourenço e outros: “Se pusieron los niños a cantar algunas cantigas que aquá hizieron en lengua de los negros”.<sup>196</sup> Em pouquíssimo tempo, andavam pelas aldeias cantando músicas em tupi que

---

<sup>194</sup> LEITE. Op. Cit., vol I, p. 317.

<sup>195</sup> Carta do P. Pero Doménech aos padres e irmãos de Coimbra, Lisboa, 27 de janeiro de 1550. LEITE. Op. cit., vol I, p. 173.

<sup>196</sup> Carta do P. Brás Lourenço aos padres e irmãos de Coimbra, Espírito Santo, 26 de março de 1554. LEITE. Op. Cit., vol II, p. 43.



inventavam, o que pode indicar como foi construída a intensa convivência que tiveram com outras crianças, cuja cultura era diferente da sua.

Em carta escrita a pedido do governador Tomé de Sousa, o irmão Vicente Rodrigues conta que os meninos portugueses chegaram a ganhar certa fama de curandeiros entre os índios por puro acaso, antes mesmo da chegada do taumaturgo Anchieta. Como vimos, havia um campo simbólico e ritual, até então de domínio dos pajés, que vinculava o ato de curar e de cantar com o poder de ação diante do mundo sobrenatural. Isso incitou a utilização de manifestações indígenas por parte dos catequizadores, que se portaram como agentes que poderiam suspender um feitiço que causara a doença de alguém, ou mesmo se conectar com o divino por meio da música. Os missionários jogaram também com o fato dos líderes espirituais possuírem entre os nativos a gerência da vida e da morte.

Andavan los ninnos (que vinieron del Reino y están en este collegio) por las Aldeas predicando y cantando canticas de nuestro Señor por la lengua. Temíase el gentil que les hecharía la muerte u les haría algún mal, y los Padres que ían con ellos les respondían que antes les traían la vida, si les creiessen y fuessen christianos. Aconteció que en este medio tiempo avía entre ellos una tose general de que muchos murían, la qual de todos se fué, por donde ganaron grande crédito los ninnos entre ellos.<sup>197</sup>

O que causou polêmica, todavia, foi o uso da música dos próprios índios pelos europeus, tanto nas aldeias tupis quanto nas jesuíticas. Neste sentido, o acirrado debate entre Pero Fernandes Sardinha e Manuel da Nóbrega é emblemático. O primeiro bispo de Salvador<sup>198</sup> desembarcou na Bahia no dia 22 de junho de 1552, a pedido do próprio Nóbrega que, descontente com as atitudes do clero secular, solicitou ao monarca o envio de uma autoridade eclesiástica ao Estado do Brasil. O bispo Sardinha, porém, não concordou com a tolerância dos jesuítas e expôs depressa sua rígida postura em carta enviada ao padre Simão Rodrigues – um dos fundadores da Companhia de Jesus e primeiro Provincial de

---

<sup>197</sup> LEITE. Op. Cit., vol I, p. 320.

<sup>198</sup> Pero Fernandes Sardinha era clérigo na diocese da cidade portuguesa de Évora, tendo partido para a Índia no ano de 1545. Antes, em Paris, completou seus estudos de humanidades e de teologia. Na capital francesa, fato do qual se orgulhava, havia sido professor de Inácio de Loyola e de Simão Rodrigues, a quem direciona esta epístola. Sardinha também carregava em seu currículo a função de capelão e pregador do rei D. João III.

Portugal –, que tantos escritos recebeu também de Nóbrega. Sardinha inicia a carta dizendo que se sentiu impelido a escrever sobre certas coisas devido à amizade com o destinatário e à afeição pela ordem inaciana. Após citar um trecho da Bíblia que diz que Deus enviou pastores ao mundo para que suprimam vícios e plantem virtudes, Sardinha discorreu sobre as práticas musicais que tanto o perturbavam:

Yo queriendo en el alguna manera procurar hazer el officio de buen pastor, amonesté, en el primir sermón que hize luego como llegé a esta cuesta, que ningún hombre blanco uzase de las costumbres gentílicas, porque, ultra que ellas son provocativas a mal, son tan disonantes de la razón, que no sé quáles son las orejas que pueden oyr tales sonos y rústico tañer. Los niños huérfanos antes que yo viniessi tenían costumbre de cantar todos los domingos y fiestas cantares de nuestra Señora al tono gentílico, y tañerem ciertos instrumentos que estes bárbaros tañen y cantan quando quieren beber sus vinos y matar sus inimigos. Platicé sobre esto com el Padre Nóbrega y com algunas personas que sabem la condición y manera destes gentiles, em espicial com el que lleva ésta, que se llama Pablo Díaz, y allé que estos gentiles se alaban que ellos son los buenos, pues los Padres y niños tañían sus instrumentos y cantavan a su modo. (...) Yo le dixi que no venía aquí hazer los christianos gentiles, sino a costumbrar los gentiles a ser christianos. (...) Es esta gente tam afectonada a sus costumbres que no quiero más para dizir que quanto le predicamos es nada por ver que gustamos de sus cantares, tañeres gentiles.<sup>199</sup>

Missionários jesuítas e crianças portuguesas que se expressavam da maneira indígena – sobretudo pela via musical –, foram motivo de choque para o sacerdote que chegava da Índia, onde tinha sido vigário geral da diocese de Goa. Para ele, os responsáveis pela cristianização faziam das suas práticas o inverso, ao compartilhar com ameríndios a música de seus rituais gentílicos. Pero Sardinha acreditava que agindo desta forma os jesuítas incitavam a perspectiva indígena de que seus costumes tradicionais é que eram verdadeiramente bons, já que os estrangeiros compartilhavam de seus instrumentos musicais e cantavam ao seu modo. Para o bispo, aqueles eram sons do pecado, que mal suportava ouvir. Desagradavam-lhe os ouvidos, mas sobretudo feriam sua racionalidade

---

<sup>199</sup> Carta do D. Pero Fernandes ao P. Simão Rodrigues, Bahia, julho de 1552. LEITE. Op. cit., vol I, p. 359-365.

cristã. Os jesuítas liderados por Nóbrega, por outro lado, acreditavam na eficácia de seus métodos adaptativos. Segundo o musicólogo Duprat, optaram assim por difundir a religião cristã entre os ameríndios também através de sons.

O primeiro bispo da Bahia, dom Pedro Fernandes Sardinha, tem dificuldade de entender o processo amplo de que se trata aqui. Ao tratar da questão da confissão do gentio, em tupi, o bispo sustenta junto aos jesuítas a inconveniência desse procedimento e conclui que, se não aprenderem o português, “nunca passarão de gentios”. É válido complementar que, para o bispo, se não aprenderem a música do civilizado, serão sempre selvagens... Na verdade, Nóbrega e os jesuítas, na prática, reagem contra essa conclusão do bispo Sardinha. Para o idioma, disseminam entre evangelizadores as primeiras gramáticas da língua geral; para eles o conhecimento da língua principal do índio é fundamental para o trabalho com o índio. Para a música, usam-na para difundir a religião cristã entre os índios, conservando-lhes a música e substituindo as palavras.<sup>200</sup>

Não se trata apenas de uma dificuldade de compreensão do bispo, mas de uma percepção não-jesuítica que considera inapropriados os métodos de catequese implantados na América, onde inacianos se adéquam até mesmo aos sons do outro. Nem para os jesuítas, nem mesmo para Sardinha, a transformação tão almejada dos gentios em cristãos estaria concluída pelo aprendizado da língua portuguesa e da música dos brancos. A necessidade de civilizar os índios, para depois cristianizar, passava de maneira imprescindível pela eliminação dos costumes gentílicos como o execrado canibalismo.

A música no contato entre índios e jesuítas não adveio de uma escolha de cima para baixo, num vazio significativo no qual jesuítas difundiam o cristianismo através de uma sonoridade que é por vezes indígena por mera condescendência dos padres. É sobretudo conforme as respostas nativas que os jesuítas vão construindo seu modelo evangelizador, nunca definitivo e imutável, pois assim não o era o cotidiano das missões. A experiência missionária concebeu formas que, sob o ponto de vista jesuítico, poderiam ser eficazes para a conversão quando detectada uma receptividade positiva por parte dos ameríndios, entre os

---

<sup>200</sup> DUPRAT, Régis. “Sonoridades luso-brasileiras na Carta de Caminha: a visão do paraíso e o triunfo do inferno”. In: PAIS, José. BRITO, Joaquim de. CARVALHO, Mário de (orgs.). *Sonoridades luso-afro-brasileiras*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2004, p. 35.

quais já havia um sentido musical empregado e impregnado na vida religiosa. Assim sendo, foi justificada e mantida pelos jesuítas uma série de atividades musicais nas missões da América Portuguesa. A história das relações sonoras, portanto, não transcorreu por meio de uma imposição rápida e simples de conteúdos cristãos, mas de um processo complexo de tradução que ultrapassou uma infiltração pela música de outra religião aos ameríndios. Fez parte desta história a construção conjunta de novas expressões musicais, manifestas nas aldeias pelos índios, mas também pelos jesuítas.

Voltemos ao significativo documento escrito por Sardinha. Além do uso da música do outro que condenava, o bispo apontou na correspondência outras de suas preocupações, entre elas: as confissões que o padre Nóbrega realizava através de intérpretes, meninos da terra de cerca de dez anos<sup>201</sup>; os enterros de índios através de missa cantada, com permissão aos tradicionais prantos tupis<sup>202</sup>; e o corte de cabelo dos meninos órfãos portugueses, idêntico ao dos curumins. Diante do que observa, Sardinha declara que se veio para catequizar o gentio, e não o contrário. A resposta de Nóbrega veio direta e oposta, em carta enviada a Lisboa ao mesmo destinatário, novamente o padre superior Simão Rodrigues:

Pax Christi. Depois da chegada do Bispo acontecerão algumas cousas de que darey breve conta a V.R. para saber o que passa pera tudo encomendar a Nosso Senhor e nos avisar sempre no que poderemos errar, porque averá pouco mais de hum mês que veyo e eu já temo. (...) Os mininos desta casa acostumavão cantar pelo mesmo toom dos

---

<sup>201</sup> O bispo Sardinha afirmou que o sacramento da confissão, com ajuda de intérprete, nunca tinha sido utilizado na Igreja Católica. Era, portanto, costume perigoso e pernicioso. No entanto, acabou sendo sancionado pelo Direito Canônico. A ordem do bispo era para que os índios ensinassem português às suas mulheres, porque antes disso não poderiam deixar de ser gentis em seus costumes. Nóbrega respondeu à Sardinha que o costume se mostrava proveitoso para a salvação das almas, e citou religiosos que se manifestaram a favor em documentos oficiais da Igreja Apostólica Romana. Na realidade, revelou que não tinha ideia de como fazer de outro modo, posto que poucos padres tinham um conhecimento aprofundado da língua indígena. Diante das controvérsias com o bispo, Nóbrega solicitou que Simão Rodrigues as colocasse em discussão no Colégio de Coimbra e depois enviasse o parecer dos letrados para o Brasil e para a Índia, onde os jesuítas tinham interesse em saber a postura dos intelectuais sobre temas relacionados à missão entre infieis. Não sabemos qual foi a posição final dos teólogos de formação coimbrense.

<sup>202</sup> Alguns documentos jesuíticos confirmam esta prática, como no enterro do filho do principal dos Maracayá, chamado Gato: “Fomos busca-lo com grande pompa e solemnidade. O Governador na procissão com toda a demais gente da terra, e assim, nós cantando e elles pranteando, o trouxemos á nossa egreja. (...) Certos dias depois do seu enterramento, lhe fizemos um officio cantado, ao qual esteve presente o pae e alguns dos seus”. Traslado de alguns capítulos de cartas do padre Francisco Pires, que hão vindo do Espírito Santo, 1558. *Cartas Avulsas*. Op. Cit., p. 221.

Indios, e com seus instrumentos, cantigas na lingua em louvor de N. Senhor, com que se muyto athrahião os corações dos Indios, e asi alguns mininos da terra trazião o cabelo cortado à maneira dos Indios, que tem muyto pouca differença do nosso costume, e fazião tudo para a todos ganharem. Estranhou-o muyto o Bispo e na primeira pregação falou nos costumes dos gentios muyto largo, por donde todo o auditorio o tomou por isso. E foy assi, porque a mym o reprehendeo muy asperamente, nem aproveitou escusar-me que nom erão ritos nem costumes dedicados a idolos, nem que perjudicassem a fee catholica. (...) Sospeito que nom há por bem feyto senão o que ele ordena e faz, e todo o mais despreza.<sup>203</sup>

Para os jesuítas em missão cotidiana, a música expressa por europeus da maneira indígena se revelava importante na atração e na comunicação com os gentios. Torna-se claro o motivo, se tivermos em mente que a vida religiosa e cosmológica tupi era impregnada de sons. A estratégia jesuítica não foi criada apenas de antemão, mas moldada conforme a cultura de quem se quer convencer e converter. O bispo, que não conhecia a realidade local, se espantou. Pero Sardinha tinha vindo de Goa, na Índia, e Manuel da Nóbrega coordenava há alguns anos as missões no Estado do Brasil. As realidades locais forçaram os missionários a adaptarem seus projetos de catequização conforme os costumes e as respostas dos nativos, incitando alguns debates internos à Companhia. A experiência nas aldeias levou Nóbrega e seus companheiros a aceitarem determinadas tradições indígenas, que segundo sua interpretação não eram ritos idólatras nem ofendiam a religião católica. A música indígena estava entre os costumes considerados inofensivos, e era inclusive incentivada, ao contrário da antropofagia e da poligamia. Nas palavras do próprio Nóbrega:

Se nos abraçarmos com alguns costumes deste gentio, os quais não são contra nossa fee catholica, nem são ritos dedicados a idolos, como hé cantar cantigas de Nosso Senhor em sua lingoa pello seu toom e tanger seus estromentos de musica que elles [usam] em suas festas quando matão contrarios e quando andão bebados; e isto pera os atrahir a deixarem os outros costumes essenciais e, permitindo-lhes e aprovando-lhes estes, trabalhar por lhe tirar os outros; e assi o pregar-lhes a seu

---

<sup>203</sup> Carta do P. Manuel da Nóbrega ao P. Simão Rodrigues, Bahia, fins de julho de 1552. LEITE. Op. cit., vol I, p. 369-373.

modo em certo toom andando passeando e batendo nos peitos, como elles 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. Porque a semelhança é causa de amor.<sup>204</sup>

Dos males, o menor. Mantém-se a música dos rituais antropofágicos, almejando cessar as festas em si, sobretudo o hábito considerado essencialmente mau de comer carne humana. Diante da antropofagia, o pecado considerado mais grave entre os Tupi, os jesuítas optaram por manter sua música, alterando seu conteúdo. Os jesuítas passaram também a imitar as formas persuasivas gestuais dos pajés e a liderar atividades que lhes eram exclusivas, no intuito de ganhar autoridade entre os índios e tirar o foco daquela autoridade religiosa rival. Atitudes como esta faziam parte de um projeto inaciano que se mostrava tolerante para com alguns dos costumes gentios, devidamente justificados. Os jesuítas seguiam o modelo paulino de adaptação ao outro quando utilizavam códigos culturais dos ameríndios para então conduzi-los à fé em Cristo. Neste caso, através dos sentidos. Tocam sua música, para tocar seu coração.

Os missionários buscavam formas de identificação com sujeitos culturalmente distintos, no intuito de gerar um diálogo que era fundamental no processo de evangelização. Os jesuítas precisavam encontrar na cultura do outro significados que permitissem abrir um canal de comunicação religiosa. Nóbrega argumentou em favor da música, defendendo inclusive que cantar, tocar e se expressar do modo indígena não provocava conflito com o cristianismo. Esta postura acabou permitindo que europeus cantassem em língua e da maneira tupi, e até tocassem os instrumentos musicais usados em rituais antropofágicos, que por sua vez deveriam ser drasticamente combatidos. Manifestações musicais nativas aconteceram até mesmo na missa cantada, que é geralmente lembrada, mas pouco analisada, nos trabalhos sobre missões jesuíticas. José Eisenberg observa a plasticidade que teve o mais importante ritual litúrgico católico na América Portuguesa. A missa, além de cantada pelos jesuítas, continha por vezes performances tradicionais desempenhadas pelos ameríndios.

---

<sup>204</sup> Carta do P. Manuel da Nóbrega ao P. Simão Rodrigues, Bahia, fins de agosto de 1552. LEITE. Op. cit., vol I, p. 407.

Nenhum dos rituais cristãos foi mais sujeito a adaptações do que a missa. Nessas cerimônias, os padres muitas vezes organizavam peças teatrais nas quais as crianças indígenas encenavam passagens do evangelho. As peças eram escritas originalmente em latim ou português e depois traduzidas para o tupi. Os índios participavam com prazer de tais rituais semanais. Neles, os jesuítas também permitiam que os índios dançassem e cantassem como faziam na comemoração de suas vitórias guerreiras. Ademais, os nativos podiam usar seus paramentos religiosos tradicionais, cantar em tupi e tocar seus próprios instrumentos. As palavras podiam persuadir, sabiam os jesuítas, mas se acompanhadas de música e drama persuadiam ainda mais.<sup>205</sup>

Indo além dos rituais de cura, Eisenberg reconhece o poder e o espaço conquistado pela música nas missões jesuíticas, inclusive pelos sons indígenas em atividades litúrgicas. Na época, o bispo Sardinha se opôs radicalmente aos procedimentos dos jesuítas na América Portuguesa. Para ele, as atitudes adaptativas e, portanto, os costumes indígenas que partilhavam, eram dissonantes. Tudo se revelava extremamente distinto da ação evangelizadora que tinha testemunhado. O presbítero, ao ver e ouvir o que se passava e ressoava nas aldeias no Estado do Brasil, preferiu edificar as obras dos missionários que tinham se estabelecido no outro lado do mundo, nas Índias Orientais: “Le dixé que yo en esta tierra avía de llevar el modo que tenía en la India en el hazer de christianos (...) Tiengo mucha experientia de la India, que en esto no hagan nada sin my consejo, porque aunque su intención sea buena, todavía por serem mancebos y poco experimentados en las cosas cayen en algunas faltas”.<sup>206</sup> A anterioridade da missão indiana parecia lhe garantir o status de modelo. Os padres que estavam na América, contudo, tinham a missão, na qual Sardinha não confiava, de catequizar uma gente bastante diferente daquela da Ásia.<sup>207</sup>

---

<sup>205</sup> EISENBERG. Op. Cit., p. 84.

<sup>206</sup> LEITE. Op. Cit., vol I, p. 360-5.

<sup>207</sup> Sardinha repetiu sua argumentação contra o uso da música e dos instrumentos indígenas, em carta ao reitor do colégio de Santo Antônio em Lisboa, e concluiu com incredulidade sobre a catequização dos ameríndios: “verá quan poco aperejados son estos bárbaros para se convertiren, y quanto más devemos ocuparnos que no se pervertan los blancos que en que se convertan los negros”. Carta do D. Pedro Fernandes ao reitor do Colégio de S. Antônio, Salvador [Bahia], 6 de outubro de 1553. LEITE. Op. Cit., vol II, p. 12. Segundo Serafim Leite, Sardinha “não se considerou bispo dos índios, mas só dos portugueses, e criou graves dificuldades à conversão do gentio, que confundiu com o da Índia Oriental donde viera. Na luta pela catequese dos Índios do Brasil manifestou-se abertamente contra o Superior da Missão, por julgar os Índios incapazes de se fazerem cristãos; e ansiava por tornar a Portugal. (...) Prejudicou-o no Brasil o seu equívoco entre Hindus e Índios.

No Oriente, os missionários precisavam lidar com uma multiplicidade religiosa e cultural de populações que possuíam templos, sacerdotes, livros sagrados e crença em deuses. Aqui se depararam com índios, e não indianos, apesar da nomenclatura semelhante instituída pelo equívoco dos europeus que, ao aportarem na costa da América, cogitaram estar na Índia. No ano de 1556 as contestações do bispo Sardinha cessaram, quando no retorno à metrópole sua embarcação naufragou na costa do atual Estado de Alagoas, sendo ele e outros aprisionados, mortos e devorados pela população nativa Caeté. Todavia, a preocupação dos missionários com determinados costumes indígenas que consideravam ofensivos à fé católica, que como vimos isentava a música, estava apenas começando, assim como a própria missão evangelizadora entre os ameríndios.

A música esteve presente de forma constante na relação entre jesuítas e ameríndios. Certa vez, estava sendo construída na Bahia uma casa onde filhos de índios cristãos seriam educados, inclusive através das aulas de canto sacro. Em pouco tempo, escreveu o padre Antônio Pires, cantavam “todos uma missa cada día, y ocúpanse en otras cosas semejantes. Agora se ordenan cantares en esta lengua”.<sup>208</sup> As crianças já falavam português, porém os cantos em tupi eram essenciais para quando estivessem em missão itinerante pelas aldeias de gentios. Um ano depois, em 1552, um escrito foi redigido pelo padre Francisco Pires em nome dos meninos órfãos e enviado ao reitor do Colégio de Lisboa onde estudavam, Pero Doménech. A carta é significativa, pois entra no rol das que revelam que cantos católicos interpretados pelos nativos, mesmo quando na língua e ao modo indígena, não foram as únicas manifestações musicais resultantes do contato.

Ao mesmo tempo em que elogia o uso da música no intuito de transmitir a mensagem católica, o jesuíta narra sem censura episódios em que participaram juntos com os índios de seus cantares gentílicos. Antes vale ressaltar uma procissão, na qual cantaram em louvor a Deus do modo gentio e carregaram uma cruz decorada com plumas coloridas, fundindo símbolos católicos e indígenas. Na ponta da cruz estava um menino Jesus com

---

Em vez de olhar para o Novo Mundo ficou a olhar para o Velho”. LEITE. “Introdução geral (autores das cartas)”. Op. Cit., vol I, p. 51. Como vimos, não se trata de uma simples incompreensão ou engano, conforme Duprat e Leite, mas de posturas distintas acerca dos métodos de evangelização.

<sup>208</sup> Carta do P. Antônio Pires aos padres e irmãos de Coimbra, Pernambuco, 2 de agosto de 1551. LEITE. Op. Cit., vol I, p. 258.



traje de anjo, segurando uma arma na mão, o que também sugere um imbricamento de elementos de cerimônias cristãs e de rituais antropofágicos. Já soavam ao mesmo tempo nas aldeias da América sons europeus, indígenas e outros que foram gerados desde o princípio do encontro entre diferentes universos culturais, cosmológicos e musicais.

La cruz toda pintada de pluma de la tierra muy hermosa, con el Niño Jesús en lo alto de la cruz en traje angélico con una espada pequeña en la mano. Y así fuimos con la cruz levantada por las Aldeas cantando en cada una dellas y tañendo a modo de los negros y con sus mismos sonos y cantares, mudadas las palabras en loores de Dios.<sup>209</sup>

Veremos a seguir que nem sempre a relação musical se dava pela inserção de elementos sonoros indígenas, mas pela manifestação por inteiro da linguagem ritual e musical ameríndia pelos jesuítas. Desta vez, sem a alteração da letra para dar-lhe um sentido cristão. Ainda no início da década de 50 do século XVI, durante um dos caminhos percorridos pelos missionários em busca das pegadas que acreditavam ser do apóstolo São Tomé<sup>210</sup>, o filho de um principal lhes chamou para irem até sua aldeia. O convite foi aceito: “y en esa misma Aldea bailamos y cantamos a su modo y los cantares en su lengua, y la muger del Principal se levantó a bailar com nosotros”.<sup>211</sup> No geral, o documento demonstra a relevância do compartilhar costumes indígenas, sobretudo musicais, como forma de

---

<sup>209</sup> Carta dos meninos órfãos [por Francisco Pires] ao P. Pero Doménech, Bahia, 5 de agosto de 1552. LEITE. Op. cit., vol I, p. 386.

<sup>210</sup> A crença de que o apóstolo Tomé havia passado pela América foi significativa, já que permitiu incorporar territórios antes desconhecidos na espacialidade e na temporalidade cristã, em uma época de disputas religiosas, de tentativa de reconquista do mundo pelo catolicismo. Os religiosos acreditavam que todos os continentes tinham recebido a mensagem de Cristo por meio dos apóstolos, e que o diabo havia desvirtuado parte da humanidade. O próprio Manuel da Nóbrega e outros jesuítas, como Simão de Vasconcelos, afirmaram ter visto as pegadas de São Tomé, e que os índios desde a Bahia até São Vicente tinham notícias da sua passagem por esta costa. Tratava-se, no entanto, do mito indígena de Zumé, que serviu perfeitamente às crenças e objetivos jesuítas, estabelecendo também traduções entre índios e brancos.

<sup>211</sup> LEITE. Op. cit., vol I, p. 389. O reitor Doménech repassou apenas algumas informações ao fundador da Companhia, Loyola. Escreveu que “por la mañana madrugan y vanse por las casas de los negros y gentíos y tómanlos en la cama y allí les platican de la muerte y infierno e de la pasión de nuestro Señor, y algunas vezes baylan y cantan, y así baylando y cantando, dicenles la pasión de nuestro Señor, mandamientos, Pater Noster, Credo e Salve Regina en su lengua, de manera que los niños en su lengua ensenyan a sus padres, y los padres van con las manos juntas tras sus hijos cantando Sancta Maria, y ellos respondendo *ora pro nobis*”. Carta do P. Pero Doménech ao P. Inácio de Loyola, Lisboa, outubro de 1552. LEITE. Op. Cit., vol I, p. 416.

estabelecer uma primeira aproximação com grupos de gentios, indispensável à futura persuasão:

En esta Aldea uvo muchas fiestas donde los niños cantaron y holgaron mucho, y de noche se levantaron al modo de ellos y cantaron y tañeron con tacuaras, que son unas cañas grossas con que dan en el suelo y con el son que hazen cantan, y con maracás, que son de unas frutas unos cascós como cocos y aguierados con unos palos por donde dan y pedrezuelas dentro con lo qual tañen. Y luego los niños cantando, de noche (como es costumbre de los negros), se levantavan de sus redes e andavan espantados en pos de nosotros. Parézeme, según ellos son amigos de cossas músicas, que nosotros tañendo y cantando entre ellos los ganaríamos.<sup>212</sup>

O jesuíta revela a esperança de criar um elo com os gentios ao expressar sons da alteridade, afinal, os ameríndios tinham grande apreço pela música. Este era o fato que justificava cantar, tocar e imitar a gestualidade do outro, mesmo se isso significasse chacoalhar o maracá sagrado. Manifestações que eram indígenas instigaram os padres a desenvolver um canal sonoro de comunicação. Inúmeros são os escritos coloniais, especialmente de autoria de missionários e de viajantes, que demonstram a importância da música na história dos índios que viviam dentro ou fora dos aldeamentos jesuíticos. Certa vez, o padre Antônio Blasquez contou que foi ordenado aos meninos órfãos portugueses que entrassem numa aldeia indígena em procissão cantando, atuação com a qual os gentios “se maravilhavam e ficavam como attonitos, porque em extremo são dados á musica e ouvir cantar”.<sup>213</sup>

A música havia se tornado um meio extremamente eficaz de diálogo com os nativos, fossem eles cristianizados ou ainda gentios. Na tentativa de obter o maior sucesso possível na transmissão do catolicismo, padres e órfãos ensaiaram e tocaram música conforme exigia a ocasião, em cada aldeia da América Portuguesa. Algumas vezes, música europeia, em outras, indígena ou mesmo resultados musicais mesclados, sem se excluírem. É importante compreender que, para os índios, o aprendizado da música católica não

---

<sup>212</sup> LEITE. Op. cit., vol I, p. 383.

<sup>213</sup> Summa de algumas cousas que iam em a Não que se perdeu do Bispo pera o Nosso Padre Ignacio, Antonio Blasquez, Bahia, 1557. *Cartas Avulsas*. Op. Cit., p. 199.

significava o abandono de suas manifestações culturais, como quiseram sentenciar alguns autores. A abertura indígena ao outro permitiu coexistências, inclusive de formas musicais.

Durante a estadia na aldeia do principal, cujo nome era Grilo, soaram noite adentro taquaras, maracás e cantos, seguindo o costume tupi. Logo após este interessante relato de aproximação, o missionário fez um pedido de envio de instrumentos musicais da Europa, entre eles flautas, gaitas e pandeiros, e também de alguns músicos que soubessem tocá-los bem. Desta maneira, acreditavam os missionários jesuítas, os índios não mais se recusariam a entregar seus filhos para que fossem ensinados, tamanho era o fascínio que a música exercia entre eles, inclusive a europeia que lhes era nova.

O padre Nóbrega acreditava que seus planos de entrar no sertão estariam assegurados se músicos estivessem junto, pois se dizia que alguns grupos indígenas permitiam a entrada até de inimigos em seu território e até mesmo poupavam os capturados da morte, caso soubessem cantar e tocar. Ainda mais importante era a crença dos missionários de que os ameríndios tinham a tendência de assimilar tudo o que lhes era dito, se feito através da música. Os padres revelam com entusiasmo que ao entrar nas aldeias cantando, os que antes costumavam se esconder agora se aproximavam. Além disso, relatam que alguns curumins os seguiram para aprender a cantar a doutrina cristã. Cartas escritas por jesuítas narram com orgulho casos de meninos que abandonaram suas famílias para viver junto deles nos aldeamentos.<sup>214</sup> Isso, porém, não era regra. Aliás, era difícil estabelecer alguma quando se dependia da resposta de populações distintas.

Unos venían a pedir salud, otros que nos rogavan que no les hechássemos la muerte con miedo de nosotros. Em algunas casas de las Aldeas, porque no fuéssemos a ellas, hazían fuego y quemavan sal y pimienta, porque con la fortaleza y edor no passássemos; e nosotros con todo visitávamos las casas todas con la cruz levantada. Y nosotros entrando íbamos con cantares de nuestro Señor de manera que todo les era para consolación, porque les dezíamos la verdad, y que todo lo que

---

<sup>214</sup> “Meninos em idade bem pequenos enganaram a seus paes, dizendo que iam a nadar para ter ocasião de se vir com o Irmão; quasi todos estes são já christãos e sabem a doutrina e aprendem a ler e cantar. Louvores a Sua Magestade por tudo”. Id. Ibidem, p. 196. Esta carta foi escrita por Blasquez após a notícia do naufrágio da embarcação em que estava o bispo Sardinha, que continha escritos sobre as missões da América ao fundador Loyola. Entre outras coisas, relata o gosto dos ameríndios pela música, e casos edificantes de crianças indígenas que fugiam ou insistiam com os pais para viver junto dos padres.

llevávamos era vida y que los ruines eran los que murían porque no querían las cosas de Dios. (...) Tañíamos y cantávamos, de lo que algunos habían miedo, porque pensaban que nuestro cantar les daría la muerte, otros por el contrario holgavan mucho y venían a nuestro tañer a cantar y baylar. Hallávamos mucha diferencia de negros.<sup>215</sup>

Os jesuítas foram recebidos de forma diferente, em cada aldeia indígena que chegavam. Esta pluralidade de impressões deve ser percebida sob a ótica dos índios, e da realidade que viviam. Os ameríndios respeitavam e temiam seus pajés, que tinham o controle sobre a vida e a morte. Os missionários, como visto, com intento de assumir o lugar de líderes espirituais, se utilizaram de posturas xamânicas que eram familiares aos indígenas. Além de nas cerimônias católicas atrelarem a música ao vínculo com o divino, se apresentaram como salvadores de almas pelo batismo. Todavia, com a mortandade que assolava os indígenas, muitas vezes o próprio sacramento era interpretado como causa da morte de amigos e de parentes, visto que como religiosos os padres jesuítas deveriam ter o controle dos sortilégios, verdadeiros causadores das doenças.

Sob este ponto de vista indígena, era importante repelir aqueles homens vestidos de preto, que traziam cruces nas mãos e cantavam sobre uma religião que enalteciam como verdade absoluta. O afastamento era feito com queima de pimenta e de sal em volta das aldeias. A resposta jesuítica foi se munir de música, mas também da ameaça de que se alguns deles estavam morrendo, era porque tinham feito escolhas errôneas no campo da fé. Acontece que a música, como elemento de espiritualidade, era domínio dos pajés que tinham o poder de curar, mas também de enfeitiçar. Assim sendo, a água benta e os cantares daqueles que se apresentavam como os novos guias espirituais geraram desconfiança e temor. Não entre todos, pois como detectou o atento jesuíta, existia muita diferença entre os que costumam ser chamados genericamente de índios. Mesmo dentro de

---

<sup>215</sup> LEITE. Op. cit., vol I, p. 379. O padre Rodrigues fez outro relato, sobre as aldeias da Bahia: “quando lhegávamos a las aldeas entrávamos com cantares santos y hymnos, los gentiles con miedo que tenían de nós pensando que les traíamos la muerte no nos recibían ni osavan de nós dar de lo que tenían, mas antes quemavan pimienta para nos echar de casa con el humo della, y así andávamos mui grandes jornadas no dexando todavía de predicar las grandeças de Dios”. Carta do Ir. Vicente Rodrigues aos padres e irmãos de Coimbra, Bahia, 17 de setembro de 1552. LEITE. Op. Cit., vol I, p. 413.

uma mesma aldeia, houve reações distintas de crianças e velhos, pajés e principais, diante da música que lhes era apresentada pelos missionários.

As histórias das aldeias estão repletas de conflitos e negociações, com ações coletivas ou individuais diversas dos ameríndios diante da nova conjuntura. Em 1559, o jesuíta Antônio Blasquez, após relatar maravilhas sobre o trabalho de catequização – nativos que reprimiam seus pajés, cantavam na missa, imploravam pelo batismo e vendiam suas plumagens –, registrou a existência e a manutenção de espaços indígenas que se afastavam da principal aldeia de São Paulo: “Os que nós outros doutrinávamos tinham estas povoações por suas guaridas, onde iam quando queriam e celebravam por ali seus beberes e bailes, com outros ritos gentílicos, que os Padres se esforçavam por desarraigar-lhes”.<sup>216</sup> A mando do governador foi ateado fogo naquele espaço ritual, do qual participavam inclusive índios cristãos que viviam dentro de aldeamentos jesuíticos.

Em carta destinada a Inácio de Loyola, José de Anchieta também demonstrou preocupação com as atitudes festivas dos ameríndios: “esta gente tan indómite y bestial, que toda su felicidad tiene puesta en matar y comer carne humana; y con todo tienen tan arraygada la costumbre de beber y cantar sus cantares gentílicos, que no ay remedio para los apartar del todo dellos”. Na sequência da carta, contou que foi testemunha do caso de um índio que havia sido batizado há muito tempo, mas que se afastara dos cristãos para viver com mais liberdade. No seu retorno cantou à maneira gentílica, reforçando através da música sua identidade e exortando os outros a viver como antes. Além do aprendizado da música católica pelas crianças, e da música indígena expressa pelos próprios catequizadores, pode-se perceber a utilização das cantigas antigas como forma de lidar com a conjuntura colonial e evangelizadora, que os confinava em aldeamentos repletos de regras de conduta cristã.

Éste vino un día con dos mujeres cantando por la Aldea según su costumbre gentílica, y incitando los otros a hazer lo mesmo. Este nos tiene hecho aquí mucho mal, moviendo los otros que bevan y canten como antes. Por lo qual nuestro principal fundamento es en la doctrina de los niños, los quales les enseño a leher, escribir y cantar. (...) Y asi

---

<sup>216</sup> Cópia de uma do padre Antonio Blasquez que escreveu da Bahia do Salvador a 10 de setembro de 1559 para o padre geral. *Cartas Avulsas*. Op. Cit., p. 255.

éstos las más de las noches se juntan a cantar cantares de Dios en su lingua.<sup>217</sup>

O relato de Anchieta é revelador da música enquanto meio de combate à nova realidade e de reforço dos costumes reprimidos, do ponto de vista indígena. Sobre a catequese jesuítica, fica claro que as estratégias pedagógicas inicianas estavam relacionadas com a cultura nativa, ou seja, ensinavam música religiosa para as crianças na tentativa de combater os antigos cantos e as atitudes dos idosos. O que por vezes resultava deste processo eram manifestações indígenas como a citada acima por Anchieta, cantares cristãos pela madrugada, na língua tupi.

Certa vez, na Bahia, os jesuítas tentaram convencer os índios de não comer os inimigos aprisionados, mas vendê-los ou servir-se deles como escravos. É claro que a proposta estava distante das intenções dos guerreiros, no entanto, os padres lhes prometeram que se assim fizessem os cristãos passariam a ser seus aliados, inclusive nos combates intertribais. Caso contrário, destruiriam suas aldeias. Conforme o missionário Blasquez, “fez-se-lhe duro aos índios este contracto. Estes Gentios têm posta sua felicidade em matar um contrario e depois em vingança comer-lhe a carne tão sem horror e nojo que não ha manjar a seu gosto que se achegue a este”. Para os índios, o acordo lhes tirava a glória e a honra que lhes deixaram seus antepassados. Todavia, como não tinham verdadeiramente uma opção, impuseram uma condição: matariam sete cativos que há tempos estavam em seu poder, mas não os comeriam, entregando os corpos aos padres para um enterro cristão. Para selar o acordo, “ordenou-se que se lesse um prégão pelas aldêas com um atambor, que relatasse a summa do contracto”.<sup>218</sup> Após contar que a negociação foi concluída ao som de um instrumento musical, e de reprovar as casas escuras e mal cheirosas dos índios, o jesuíta relatou com espanto o que viu. A despeito do acordo, parte do ritual continuava sendo celebrado, com flautas feitas de ossos dos inimigos sendo tocadas por mulheres cheias de plumas coloridas.

---

<sup>217</sup> Do Ir. José de Anchieta ao P. Inácio de Loyola, Piratininga, setembro de 1554. LEITE. Op. Cit., vol II, p. 120.

<sup>218</sup> Summa de algumas cousas que iam em a Não que se perdeu do Bispo pera o Nosso Padre Ignacio, Antonio Blasquez, Bahia, 1557. *Cartas Avulsas*. Op. Cit., p. 197.

E dado caso que isto bastara para imaginar em o inferno, todavia ficou-se-nos mais imprimido com uma invenção que vimos sahindo d'esta, a qual é esta: Vinham seis mulheres nuas pelo terreiro, cantando a seu modo, e fazendo taes gestos e meneios que pareciam os mesmos diabos. Dos pés á cabeça estavam cheias de pennas vermelhas; em suas cabeças traziam umas como carochas de penna amarella. Em as espaldas levavam um braçado de pennas que parecia coma de cavallo, e por alegrar a festa tangiam umas frautas que têm, feitas das canellas dos contrarios, para quando os hão de matar.<sup>219</sup>

O padre Luís da Grã também descreveu os costumes indígenas, sobretudo suas bebedeiras em rituais antropofágicos, relacionando-os ao inferno cristão. No ano de 1555, anos antes de se tornar o segundo provincial do Brasil, antecedido por Manuel da Nóbrega, o religioso escreveu uma correspondência ao fundador da Companhia de Jesus, Inácio de Loyola. Além da analogia comum, Grã revelou que algumas vezes os jesuítas eram importunados pelos índios com cantos em alto volume, cujo objetivo era evitar que seus filhos ouvissem os discursos dos missionários contra o seu modo de vida. Fugas para o mato e cantigas se tornaram afrontas às repressões jesuíticas, rompendo com as novas regras estabelecidas pelos padres.

Y lo que más los tiene ciegos, es el inçassiable appetitu que tienen de venguança, en lo qual consiste su honra, y con esto el mucho vino que beven. (...) Ni sé otra mejor traça de infierno que ver una multitud dellos quando beven, porque pera esso combidan de mui lexos; y esto principalmente quando tienen de matar alguno o comer alguns carne humana, que ellos traen de moquen. (...) El demonio tiene tanto de su mano aquellos ciegos, que tanto que les hablamos de sus ánimas o cosas que les interrompa las luenguas mentiras, que suelen contar de sus valentías, luego se van y las mugeres toman sus hijos, aunque no tan niños, i los van a esconder en los matos; y muchas me procuravão de estorvar con cantiguas que ellas cantan mui alto pera que sus hijos no oigan.<sup>220</sup>

Os jesuítas corriam riscos na tentativa de extirpar os costumes dos gentios. Em carta de 30 de julho de 1553, o padre Brás Lourenço conta que alguns jesuítas quiseram batizar

---

<sup>219</sup> Id. Ibidem, p. 200.

<sup>220</sup> Do P. Luís da Grã ao P. Inácio de Loyola, Bahia, 27 de dezembro de 1554. LEITE. Op. Cit., vol II, p. 133.

um cativo durante a preparação do ritual para a sua morte: “llegaron adonde estavan dos mil o más de los gentiles con grandes fiestas, cantares de diversas maneras, y el contrario que avían de matar”.<sup>221</sup> Para evitar que a intenção dos cristãos fosse cumprida, os gentios vigiaram atentamente o prisioneiro e recusaram até mesmo o pedido de água feito pelos missionários, percebendo que poderiam ser ludibriados. Por fim, uma mulher passou com uma cabaça de água, os jesuítas pediram para beber e fingiram tomar, mas logo molharam um pano e batizaram o cativo: “Sentiéndolo todavía los gentiles, con gran furia empeçaran a dar grandes bozes y las vieyas los irritavan: No véys que os dañan la carne?”<sup>222</sup> Como visto, o batismo era por vezes interpretado como danoso, podendo até mesmo contaminar a carne do guerreiro.

Os jesuítas se viram mais uma vez em perigo quando decidiram roubar um corpo de um inimigo, pronto para ser comido, e enterrar o defunto: “o que foi muito, porque toda a noite beberam seus vinhos, cantando e bailando, e naquelle passo adormeceram que nem cachorro bradou. (...) quando veio pela manhã tinham todo o quintal já cercado e de redor da casa cavado para ver si o achavam; ficaram tão espantados, dizendo que nunca tal lhe fora feito”.<sup>223</sup> Com muito risco, os missionários evitaram a ação que consideravam a mais funesta entre os índios, que acabaram não devorando o seu inimigo, mas dançaram e cantaram de maneira ritual, como fariam em muitas outras oportunidades relatadas nas epístolas inacianas.

A música que os missionários preferiam destacar, no entanto, não era a que soava nos rituais indígenas, mas aquela que ensinavam acreditando ser elemento civilizador. O padre Manuel da Nóbrega, conforme demonstrado, era um entusiasta do uso de cantos e de instrumentos musicais nos trabalhos de catequização. Na mesma carta, escrita em nome dos meninos órfãos, onde são elogiados os avanços obtidos nas atividades das crianças portuguesas que cantavam ao modo gentílico, foi divulgada mais uma reflexão do provincial sobre o poder da música como canal religioso.

---

<sup>221</sup> Do P. Brás Lourenço aos padres e irmãos de Coimbra, Bahia, 30 de julho de 1553. LEITE. Op. Cit., vol I, p. 517.

<sup>222</sup> Id. Ibidem, p. 518.

<sup>223</sup> De uma carta de Vicente Rodrigues da Bahia de Todos os Santos de 17 de março de 1552. *Cartas Avulsas*. Op. Cit., p. 137.



Si esto que los negros saben que son mentiras y engaños, y assí lo confiessan, los atrae, qué harán si con música, que nunca oyeron, les predicáremos la verdad del mismo Dios exercitada em nuestras almas? Quién tendrá duda sino que tremerán los demonios y sus poderíos como nublados ante el sol? Esto dize el Padre Nóbrega y téngolo por muy cierto, porque los niños tienen muchos sermones estudiados y tañen e cantan al modo dellos, lo qual huelgan de oyr. Y quando los niños van cantando y tañendo por sus Aldeas, vienen los viejos (que suelen aver miedo de nosotros y esconden sus hijos) a bailar sin descansar, y assimismo las viejas, por cuyo consejo se rigen así viejos como moços; y los niños andan tras nosotros esperando cuándo emos de tañer o cantar, rogándonos que los enseñemos, y diziéndonos algunos que quieren venir con nosotros.<sup>224</sup>

Como visto, a atuação catequética dos padres jesuítas estava centrada nas crianças indígenas, pois além de serem menos apegadas aos costumes gentios, se mostravam potenciais catequizadores de seus próprios pais ao cantarem nas suas casas a doutrina cristã. Mas além da informação frequente de que meninos pediam para aprender a música dos padres, o relato demonstra que tocar e cantar ao modo indígena chegou a atrair alguns respeitados anciãos. Esse fato pode ter gerado anseios entre os jesuítas de expandir a catequização àqueles que tinham influência sobre a comunidade, que concebiam estar regida pelas ações do demônio. A música seria o meio ideal para vencer o combate com as forças do Inferno.

As expectativas positivas do provincial Manuel da Nóbrega – que chegou a declarar que através da música atrairia todos os índios da América –, conduziram a ações práticas. Após a fundação da aldeia de Piratininga, Nóbrega delegou o cargo de primeiro mestre-escola de São Paulo ao irmão Antônio Rodrigues, enquanto José de Anchieta ficou responsável pela Escola de Gramática (Latim). Nos idos de 1535, Rodrigues entrou numa armada espanhola rumo à América em busca de ouro e prata, viajando do Rio da Prata até o Peru e participando mais tarde da fundação das cidades de Buenos Aires e de Assunção. Nesta época, ele já se utilizava da estratégia de ensinar indígenas a cantar em louvor a Deus, contra seus vícios de matar, se pintar e comer carne humana. Em correspondência

---

<sup>224</sup> LEITE. Op. cit., vol I, p. 384.

laudatória é narrado o sucesso de uma peregrinação que fizeram Nóbrega, Rodrigues e alguns meninos portugueses, sertão adentro, cativando índios por meio de música sacra europeia:

En su peregrinación tenían este estilo: que quando entravan en algún lugar huno de los niños llevaba una cruz pequeña alevantada, y ivan cantando las letanías por una cierta manera muy buena; y luego los niños de los lugares se ayuntavan con ellos, y toda la gente se maravillava mucho de cosa tan nueva. Recebíanlos por donde yvan muy bien; y quando se partían de los lugares también salían cantando las letanías, y algunos de los niños dexavan a sus padres y madres y ívanse con ellos.<sup>225</sup>

No ano de 1553 Antônio Rodrigues chegou a São Vicente, quando aos 37 anos foi introduzido como irmão na Companhia de Jesus, sendo ordenado padre jesuíta em 1560.<sup>226</sup> Na Escola de Meninos, passou a ensinar a ler, a escrever, a cantar e a tocar.<sup>227</sup> Antônio Rodrigues era conhecedor da língua brasílica. Destaca-se, todavia, o fato dele ser músico. É significativa a escolha de Nóbrega de um irmão cantor e flautista como responsável pela importante tarefa de instrução das crianças indígenas em São Paulo. Em 1556, Inácio de Loyola é informado que Antônio Rodrigues havia se tornado o mestre dos catecúmenos. Entre as atividades, ele doutrinava em língua nativa e ensinava a cantar para a missa. Relatou-se que a presença dos índios nas atividades religiosas tinha aumentado de uma dezena para quase duzentas pessoas, e foi assim por onde passou, indicando a força da

---

<sup>225</sup> LEITE. Op. Cit., vol. II, p. 67.

<sup>226</sup> Antônio Rodrigues relatou a viagem colossal que fez pela América, na armada que saiu de Sevilha liderada por Pedro de Mendoza, cujo objetivo era encontrar metais preciosos. Já em São Vicente, solicitou que viessem religiosos ao Novo Mundo, pois tinha visto muitas populações indígenas propícias a se converter. Rodrigues credits sua superação das vaidades deste mundo à Nóbrega, que o acolheu na Companhia de Jesus. Carta do Ir. Antonio Rodrigues aos padres e irmãos de Coimbra, São Vicente, 31 de maio de 1553. LEITE. Op. Cit., vol I, p. 468-481.

<sup>227</sup> “En esta casa [Pinatininga] tienen los niños sus ejercicios bien ordenados, aprenden a leer y escribir y van muy avante, otros a cantar y tañer frautas”. Serafim comenta a passagem: “Assinala-se aqui já a presença do Ir. Antônio Rodrigues, mas o caso vem de mais atrás. Na carta de 12 de fevereiro diz que na entrada do sertão levaria ferreiro e ‘todos os meios com que melhor os possamos atrair’. Um desses principais meios dizia Nóbrega que era a música e o canto; e o dizia na Bahia quando já pensava na empresa do sertão de São Vicente”. LEITE. Op. Cit., vol I, p. 492 (nota 21).

música em atividades litúrgicas e catequéticas. Na grande festa de Jesus, celebrada no último dia do ano, foi sentida e ouvida muita devoção e música religiosa.

Houve nestas vespers tres córos diversos: um de canto de órgão, outro de um cravo e outro de flautas de modo que, acabando um, começava o outro, e todos, certo, com muita ordem quando vinha a sua vez. E dado que o canto do órgão deleitava ouvindo-se e a suavidade do cravo detivesse os animos com a doçura da sua harmonia, todavia quando se tocavam as flautas se alegravam e se regosijavam muito mais os circumstantes, porque, além de o fazer mediocrementemente, os que as tangiam eram os meninos Brasis, a quem já de tempo o padre Antonio Rodrigues tem ensinado. (...) Enfim, foi tão concertada e festejada, assim de cantores como de tudo o mais, que não havia mais que pedir; mas, como acima disse, todo o regozijo era ver os Indiosicos Brasis tangerem as suas flautas, e assim me disse o Bispo, porque paravam elles um pouco, que avisasse o padre que os tinha a seu cargo para que os fizesse tanger, porque nisto parece que punham muita parte do seu contentamento. Acabada a procissão, enquanto se revestia Sua Senhoria, se tocou um pouco o cravo, com que muito se consolaram e provocaram á devoção os circumstantes, e logo depois disto se começou a missa de pontifical e a seus tempos tangiam as flautas e aos seus cantavam os cantores os seus motetes, tudo, certo, com muito primor e graça. (...) Um mercador tinha um terno de flautas muito bom, o qual vendo os Brasilicos tangerem, lh'o mandou, dizendo que muito melhor empregado seria nelles do que nelle.<sup>228</sup>

Houve uma comoção entre os cristãos, causada pela audição dos cantos católicos e do cravo. Porém, ainda mais pelo som das flautas tocadas pelas crianças indígenas. É interessante notar também a recepção entusiástica, por parte dos ameríndios, de determinados instrumentos musicais. Isso pode ser iluminado pelo fato de que instrumentos de sopro e de percussão eram parte importante das culturas nativas, muito antes da chegada dos europeus ao Novo Mundo. Naquela ocasião, os índios tocaram suas flautas, mas acabaram ganhando mais um conjunto delas de um espectador admirado. Documentos de autoria de missionários, viajantes e outros agentes coloniais demonstram a predominância de flautas e de maracás nas aldeias da América. Aos textos se somam os próprios

---

<sup>228</sup> Carta do P. Antônio Blasquez para o P. Provincial de Portugal, Bahia, 9 de maio de 1565. *Cartas Avulsas*. Op. Cit., p. 463.

instrumentos musicais da época colonial, que hoje pertencem às coleções etnográficas do Brasil e de países europeus como Portugal que reúne, por exemplo, objetos das expedições lideradas por Alexandre Rodrigues Ferreira no século XVIII.<sup>229</sup>



**Figura 11.** *Flauta indígena de osso de tibia de onça, recolhida na região do rio Tapajós pela expedição de Alexandre Rodrigues Ferreira, entre 1783 e 1792. Sala Brasil, ACL, Lisboa [foto da autora].*

Algumas formas musicais também parecem ter atraído em especial os nativos, o que é sinalizado pelos próprios jesuítas em documentos nos quais fazem apologia das celebrações católicas, sobretudo quando cantadas por índios cristãos e realizadas de maneira análoga às da Europa: “musica de canto de órgão e frautas, como se lá pudera

---

<sup>229</sup> No Museu Antropológico da Universidade de Coimbra, é possível apreciar cerca de trinta instrumentos musicais indígenas dos séculos XVIII, XIX e XX. Entre os objetos da referida expedição setecentista, foram encontradas oito trombetas de grande porte, dois chocalhos e um pequeno e belo maracá de cor preta, com decoração dourada de espirais, losangos e círculos. Na visita à Academia das Ciências de Lisboa, tive acesso a algumas peças, entre elas uma flauta de osso com miçangas, exposta na Sala Brasil, e uma trombeta ornada com penas de diversas cores, acondicionada e trancada em outro local. Existe um catálogo com fotos e informações de todos os objetos relativos à Ferreira existentes em Portugal: FERRÃO, Cristina & SOARES, José Paulo Monteiro (orgs.). *Viagem ao Brasil de Alexandre Rodrigues Ferreira*. Coleção Etnográfica. [s/l.]: Kapa Editorial, [2005], 3 vols.

fazer”.<sup>230</sup> Na capitania de São Vicente, ocorreu mais uma procissão na data da purificação de Nossa Senhora, dia 2 de fevereiro de 1553. No retorno, quando todos já se encontravam dentro da igreja, relatou um jesuíta: “cantamos missa, y predicó el P. Nóbrega. Muchas vezes cantan los niños todos missa de canto de órgano, lo que es muy acepto a los Indios y huelgan de los oír todos”.<sup>231</sup> Anos depois, batizaram um recém-nascido e algumas crianças num domingo de festa: “Fizerão-lhe o officio solene e cantado, os meninos fizeram procissão con todos polla Aldea cantando a ladainha; ali se fes huma boa pregação a todos, que erão mais de trezentas pessoas”.<sup>232</sup>



**Figura 12.** Maracá com ornamentos dourados, recolhido pela expedição de Alexandre Rodrigues Ferreira, entre 1783 e 1792. MAC, Coimbra.

---

<sup>230</sup> Carta do Irmão Diogo Jacome para os padres e irmãos do colégio de Coimbra, S. Vicente, 1551. *Cartas Avulsas*. Op. Cit., p. 132.

<sup>231</sup> De um irmão do Brasil aos irmãos de Portugal, S. Vicente, 10 de março de 1553. LEITE. Op. Cit., vol I, p. 431.

<sup>232</sup> Quadrimestre de janeiro até abril de 1556 pelo Ir. António Blasquez, Bahia, maio de 1556. LEITE. Op. Cit., vol I, p. 272.

A documentação aponta o apreço dos ameríndios por certo tipo de música. Cantos de órgão<sup>233</sup> na missa e ladainhas cantadas em procissões tiveram o poder de reunir algumas vezes centenas de pessoas, o que demonstra o impacto da música vocal como experiência coletiva. Podemos identificar na cultura tupi que esta era uma vivência tradicional, sobretudo nos rituais religiosos liderados pelos pajés. A longa preparação do evento e o convite de índios de outros lugares para que se juntassem para beber e cantar durante dias e noites revela que havia um sentido em sons compartilhados, que acabou por permitir a entrada de jesuítas em aldeias indígenas e gerar uma recepção positiva de celebrações cristãs coletivas que, por meio de música, apresentassem significados religiosos.

As fontes pesquisadas trazem muitos outros exemplos de índios que aprenderam com satisfação a cantar e a tocar instrumentos musicais, entre eles os alunos de Antônio Rodrigues. Na década de 50 do século XVI, o mestre-escola saiu pela Bahia de uma aldeia para outra com setenta índios, estimulando cantos que foram descritos ao fundador da Companhia, Loyola: “mandou o Padre aos meninos que lhe cantassem em sua língua e a nossa algumas cantigas, do que elles gostavam muito”.<sup>234</sup> Antônio Rodrigues assumiu a mesma função como educador de crianças indígenas, alguns anos depois, nas capitânicas do Rio de Janeiro e da Bahia. Chegou, inclusive, a emocionar o governador Mem de Sá quando ouviu seus alunos cantarem, fato registrado pelo próprio músico: “É grande a sua alegria ver-me ensinar e pregar, e muito mais ouvir cantar os meninos a *Salve* e ladainhas a cada dia”.<sup>235</sup>

A habilidade musical e linguística de Antônio Rodrigues o levou a estar junto dos índios não apenas no ensino nas aldeias, mas também em guerras, como a dos Tamoios: “para com sua arte de cantor e de músico, atrair, converter e captar os últimos para a

---

<sup>233</sup> Dentre as novas sonoridades que os índios aprendem, aparece com frequência o canto de órgão, que não está relacionado ao instrumento musical de mesmo nome. Trata-se de música polifônica, em oposição ao cantochão que é música uniforme.

<sup>234</sup> Letras quadrimestres de setembro de 1556 a janeiro, do Brasil, da Bahia do Salvador, para nosso Padre Ignacio. *Cartas Avulsas*. Op. Cit., p. 187. Encontra-se também neste documento a narrativa de uma cerimônia de batismo, na qual crianças indígenas, junto com padres jesuítas, cantam algumas ladainhas e o *Te Deum Laudamus*.

<sup>235</sup> Carta do padre Francisco Pires, com outra do Irmão Antonio Rodrigues para o Padre Nóbrega, Bahia, 2 de outubro de 1559. *Cartas Avulsas*. Op. Cit., p. 271.

religião”. Em seus escritos, o jesuíta Serafim Leite faz elogios de caráter apologético à atuação dos inicianos e, em especial, daquele professor de música: “E assim chegou ao fim da vida, em plena actividade e, ao que parece, cantando”.<sup>236</sup> Os grupos de canto e de flauta, constituídos por crianças indígenas e liderados pelo músico-jesuíta, costumavam se apresentar nas festas das aldeias e das cidades. Após a morte de Rodrigues, ocorrida no ano de 1568, os conjuntos musicais não se extinguiram, tendo alguns de seus alunos assumido sua continuidade. A seguir, para finalizar, cito um excerto de um relato sobre a fundação da Igreja do Rio Vermelho, coordenada por Rodrigues na beira do rio de mesmo nome.

Ao derredor da igreja, dizendo os meninos uma cantiga, e respondeu o outro coro com as frutas, cousa que parecia muito bem, maxime por ser entre estes Gentios, que em extremo são affeiçoados á musica e cantares, e emtanto que os feiticeiros que entre elles chamam santos, usam desta manha quando lhes querem apanhar alguma cousa. A missa foi tambem cantada com ajuda de nossos devotos e dos meninos orfãos; a ella se acharam presentes muitos Gentios que não pouco se maravilharam desta novidade. O irmão Antonio Rodrigues lhes pregou em a lingua brasilica como soe, *scilicet*: com grande fervor e zelo. Elle continuou este exercicio só, por algum espaço de tempo, supprindo com seu talento tudo que era necessario. (...) Em Rio Vermelho todos lhe obedecem ao irmão Antonio Rodrigues, e os meninos o têm em logar de pae e assi lhe chamam todos estes innocentes quando entra pola aldeia.<sup>237</sup>

Este é mais um trecho do documento enviado a Inácio de Loyola em Roma, que contém uma narrativa sobre crianças indígenas que cantavam em português e em tupi ao ingressar nas aldeias de outros índios, iniciando a divulgação de uma língua e de uma

---

<sup>236</sup> LEITE, Serafim. “Antônio Rodrigues, primeiro Mestre-Escola de São Paulo (1553-1554)”. *Revista Brotéria*, vol. 55, Lisboa, 1952, p. 309. Em outro artigo sobre o mesmo tema, Leite lembra que Rodrigues foi o responsável pela instituição jesuítica mais importante dos trópicos: “a escola para filhos dos Índios gentios foi a principal razão de se fundar São Paulo (...) objetivo principal da presença dos jesuítas em Piratininga. E Antônio Rodrigues desempenhava as suas funções optimamente”. LEITE, Serafim. “A cabana de Antônio Rodrigues, primeiro Mestre-Escola de São Paulo (1553-1554)”. *Revista Brotéria*, vol. 56, Lisboa, 1953, p. 438. Nos artigos sobre Rodrigues, o autor baseia-se nos relatos dos jesuítas Pero Correia, José de Anchieta e Simão de Vasconcelos.

<sup>237</sup> *Cartas Avulsas*. Op. Cit., p. 185. Na aldeia de São Lourenço, Antônio Rodrigues costumava tocar a campainha para reunir os índios à doutrina, mas às vezes enfrentava dificuldades por causa das idosas feiticeiras, que discursavam contra os costumes cristãos.

religião europeia por meio de sons. A carta escrita quase uma década após a chegada dos jesuítas revela mais uma vez o gosto dos ameríndios pela música vocal e instrumental, além do uso persuasivo dela pelos pajés, imitados conscientemente por jesuítas como Rodrigues em sua concorrência pelo poder religioso. O diálogo estava em jogo, sendo a música parte significativa desta história como canal de aproximação, disputa, negociação e tradução religiosa. Os primeiros anos de contato foram de efervescência das relações sonoras entre ameríndios e missionários, coexistindo harmonias e dissonâncias da fé.



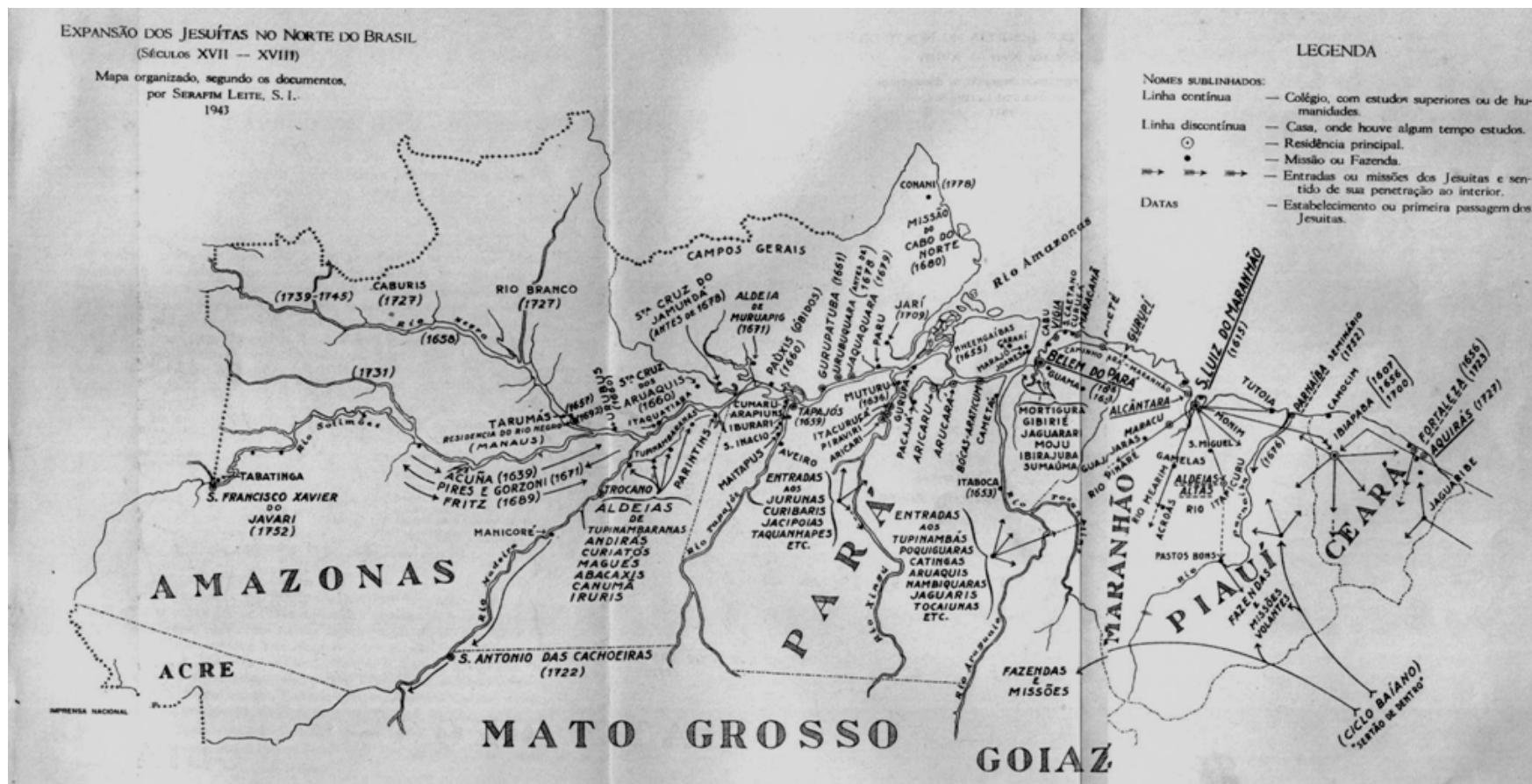


Figura 13. LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola, 2004 [1943].



## 7. TENSÕES E DIÁLOGOS NO NORTE

No início do século XVII, a Companhia de Jesus ampliou suas atividades de evangelização para o Estado do Maranhão, na esteira da expansão portuguesa pelo norte do Brasil. Os jesuítas, com o tempo, alcançaram São Luís, Belém e exploraram os rios da Amazônia. Os padres Francisco Pinto e Luís Figueira foram os pioneiros de uma longa viagem, cuja finalidade era atravessar a região nordeste até o Maranhão. O intento evangelizador dos missionários, que partiram em direção à serra de Ibiapaba no ano de 1607, terminou drasticamente com a morte do padre Pinto pelos Cararijú. Décadas se passaram, mas o destino trágico não poupou o jesuíta Figueira. Quando voltava de Portugal, naquela que seria sua derradeira viagem para estabelecer uma missão no Pará, naufragou nos arredores de Belém. Conseguiu alcançar de jangada a terra firme da Ilha de Marajó, mas foi morto pelos Aruá, em guerra com os portugueses.

A expulsão dos franceses de São Luís do Maranhão, onde haviam fundado a França Equinocial em 1612, teve a participação dos jesuítas Manuel Gomes e Diogo Nunes, que se mantiveram na ilha por alguns anos. A partir de 1615, os portugueses intensificaram seu projeto de controle do litoral norte – chamado costa leste-oeste para diferenciá-lo da costa norte-sul, entre nordeste e sul da colônia –, até a foz do rio Amazonas. Ainda existiam por

lá ingleses, irlandeses e holandeses na disputa pela ocupação e exploração da região, interesse que incluía drogas do sertão e mão-de-obra indígena. Através do alvará do rei de 21 de março de 1624 foi definida a separação entre o Estado do Brasil e o Estado do Maranhão e Grão-Pará, devido à dificuldade de navegação marítima entre Pernambuco e Maranhão, às disputas entre países europeus pela região norte e à sua enorme dimensão. A lei oficializou a independência administrativa deste Estado, formado pelas capitanias do Ceará, Piauí, Maranhão, Pará e Amazonas, que passou a estar diretamente subordinado a Lisboa.

As missões religiosas foram, ao lado das ações militares das tropas de guerra e de resgate, as principais responsáveis pela ampliação das fronteiras portuguesas para o interior dos rios e das florestas amazônicas. Para isso, foi imprescindível a formação de alianças com populações indígenas diversas e seus chefes. Aos nativos aliados de outros estrangeiros, em combate com os portugueses, foi declarada guerra. As nações indígenas, portanto, tiveram participação ativa neste processo, formando inimizades ou alianças maleáveis com europeus e entre si, levando em consideração os interesses da cada etnia. Nesse cenário, alguns inácianos engajavam-se em evangelizações temporárias, ao disseminar ideias cristãs durante visitas que faziam pelas aldeias indígenas.

O padre Antônio Vieira desembarcou no Estado do Maranhão e Grão-Pará no início de 1653, tendo exercido o cargo de superior da missão até 1661. Este foi o ano em que os jesuítas foram expulsos pela primeira vez, mas por um período curto, do Maranhão. As razões estavam ligadas aos conflitos frequentes que tinham com as autoridades e os colonos, sobretudo em relação à mão-de-obra indígena, almejada por estes e controlada por aqueles. A partir da metade do século XVII, o projeto evangelizador ináciano na parte norte da colônia portuguesa foi se desenvolvendo, com o estabelecimento de residências, igrejas e aldeias. Com intuito de organizar a missão, Antônio Vieira escreveu o célebre “Regulamento das aldeias”, mais conhecido como “Visita de Vieira”, no qual estabelece regras a serem seguidas inclusive por outras ordens religiosas, já que a Companhia de Jesus tinha primazia absoluta na atividade de catequese dos indígenas.

As diretrizes apontadas por este documento vigoraram por mais de um século, até a expulsão definitiva dos jesuítas da América Portuguesa em 1759. O regulamento abrange

desde questões catequéticas e de organização das aldeias, até ressalvas e cuidados necessários aos missionários durante estadia em locais inóspitos e tentadores. A preservação moral dos missionários era preocupação constante para Vieira, que define uma rígida separação entre a casa dos padres e a dos índios, além de proibir a presença de mulheres nas canoas em que viajavam religiosos. Ao sair os primeiros raios de sol na aldeia, a missa já deveria estar em curso. Ao fim dela, eram ensinadas e recitadas em voz alta as orações ordinárias. Após estas obrigações sacramentais e doutrinárias, os índios dirigiam-se às lavouras. As crianças, para a escola. Neste ambiente deveria-se ensinar, nas palavras de Vieira, “a ler e escrever, e havendo muitos se ensinarão também a cantar, e tanger instrumentos para beneficiar os ofícios divinos; e quando menos, se ensinará a todos a doutrina cristã”.<sup>238</sup>

Como Manuel da Nóbrega, Antônio Vieira acreditava na música como um meio eficaz para comunicação e evangelização dos índios. Destarte, atuou pela continuação do seu uso como parte integrante das atividades desenvolvidas pelos membros da Companhia de Jesus no Estado do Brasil, mesmo que em outros contextos missionários, como o indiano, fossem levantadas muitas dúvidas por causa das restrições musicais presentes nas *Constituições* inacianas. No ano de 1653, quando chegou ao Maranhão, Vieira relatou de maneira elogiosa em carta ao provincial as adorações cantadas para Nossa Senhora, e alertou que “não há-de parecer coisa estranha do nosso instituto, antes muito própria dela, pois é trazer almas a Deus por todas as maneiras”.<sup>239</sup>

A experiência da missão nortista, na qual Vieira foi partícipe importante, inspirou as diretrizes que escreveu. O cotidiano das aldeias jesuíticas, que marcou também as cartas de Nóbrega no século anterior, direcionou as práticas de conversão. Herdeiro do companheiro de ordem, Vieira tinha conhecimento das experiências dos primeiros jesuítas, que viveram entre os Tupi na costa do Estado do Brasil. Um século depois da polêmica entre o Nóbrega e o bispo Sardinha, não era mais necessário justificar de maneira tão veemente o uso da

---

<sup>238</sup> LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro; Lisboa: Livraria Portugália, Tomo IV, 1943, p. 112.

<sup>239</sup> VIEIRA, Antônio. “Carta ao provincial do Brasil, 22 de maio de 1653”. In: *Antônio Vieira: Cartas* (coordenadas e anotadas por J. Lúcio de Azevedo). Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, Tomo I, 1997, p. 338.

música nas missões jesuíticas que estavam sendo estabelecidas, a partir da metade do século XVII, na parte norte da colônia portuguesa. Mesmo assim, Vieira fez questão de evocar Nóbrega na sua construção argumentativa sobre o papel da música na edificação espiritual dos índios na Amazônia Portuguesa:

Desde o primeiro dia começarão os Padres a ensinar a doutrina no campo, a que concorrião principalmente os pequenos que muito brevemente tomarão de memoria as orações, e respondião com promptidão a todas as perguntas do cathecismo. Mas depois que os Padres lhes ensinarão a cantar os mesmos mysterios, que compuzerão em versos, e tons muito accommodados, vio-se bem com quanta razão dizia o Padre Nobrega, primeiro Missionario do Brazil, que com musica e harmonia de voses se atrevia a trazer a si todos Gentios da America. Forão daqui por diante muito maiores os concursos e doutrinas de todos os Índios: e maiores tambem as esperanças que os padres concebêrão de que por meio desta musica do Céu queria o divino Orphêo das almas encantar estas feras destas penhas, para as trazer ao edificio da sua Igreja.<sup>240</sup>

A cultura oral indígena facilitou a memorização do catecismo. Foi, porém, a sua versão cantada que teve maior impacto entre os índios. Os versos musicados pelos próprios jesuítas reforçaram suas esperanças quanto ao sucesso da missão, e também trouxeram a lembrança de Nóbrega, que disseminou entre os jesuítas o intento de catequizar todos os gentios da América através da música. Era ela, mais do que os sermões, que encantava os ouvidos dos índios, e que poderia transformá-los de seres animalizados em representantes modelares da Igreja Católica.

É sabido através das narrativas jesuíticas que os ameríndios costumavam realizar rituais religiosos utilizando-se da música como meio de conexão com o divino. Ao conhecer padres jesuítas, que se apresentavam como líderes espirituais, demonstraram interesse em ouvir e aprender sua sonoridade. Os missionários que partiam para estabelecer a missão no norte já tinham conhecimento da importância da sonoridade nas culturas indígenas, através da própria experiência ou mesmo de informações obtidas dos

---

<sup>240</sup> VIEIRA, Antônio. “Relação da missão da Serra de Ibiapaba [1660]”. *Revista do Instituto do Ceará*. Fortaleza: Typ. Minerva, Tomo XVIII, 1904, p. 107. Disponível em: <http://www.institutodoceara.org.br/Rev-apresentacao/RevPorAno/1904>.

companheiros da ordem religiosa. Por isso, trouxeram consigo, na penosa viagem de Pernambuco até o Maranhão, alguns músicos tupis. Os índios cristãos vieram para auxiliar os jesuítas nas tarefas de catequização, sobretudo para ensinar aos gentios as músicas religiosas que tinham aprendido nos aldeamentos no Estado do Brasil. O missionário Luís Figueira relata, a respeito dos índios da etnia Potiguar:

São todos estes incrivelmente inclinados a câtar e dâçar e porque os pitiguares são nisto affamados e cõnosco hião alguns *nheengaraybos*, ou mestres de capella desatinavamos que cantassem pera os ensinarem, e fazendo revesar hora huns hora outros câtavão dias e noites de 24 em 24 horas sem interromper até não poderem falar de roucos tendo isto por valentia e delírios, e a nos pedirão que lhe emsinassemos seus filhos o papel (como elles dizem) querendo dizer que lhos emsinassemos a ler e cantar o nosso canto, o que nos cõ facilidade fizemos pera os domesticar. (...) Tãbem os faziamos emsinar a dançar ao modo português que pera elles era a cousa de mais gosto que pode ser.<sup>241</sup>

Embora os padres jesuítas exaltassem a permeabilidade das culturas locais, deixam entrever também, em seus relatos, os limites de suas ações catequizadoras. A utilização dos cânticos religiosos num formato muito mais próximo dos rituais xamânicos do que das celebrações católicas, é um indício que não pode ser ignorado. Nas manifestações indígenas de religiosidade, o canto incessante que provocava o transe abria um canal de contato com o sobrenatural. Neste caso, ao invés de uma ânsia indígena pela conversão à fé cristã, como almejaria o missionário, os potiguares devem ter se servido da musicalidade cristã com outros propósitos. Tentaram, talvez, num contato ainda incipiente e sem diálogo intenso com o credo católico, se apropriar dos poderes espirituais dos jesuítas através do aprendizado de sua sonoridade, via espiritual que lhes fazia sentido. Esse processo implicou, necessariamente, uma ressignificação de símbolos e práticas religiosas e musicais. O autor do relato citado prefere relatar uma domesticação iminente, porém, é certo que aquela gestualidade musical causou outros efeitos. Tinha um sentido cristão, mas

---

<sup>241</sup> FIGUEIRA, Luís. “Relação da missão do Maranhão, 26 de março de 1608 (1609?)”. In: LEITE, Serafim. *Luiz Figueira: a sua vida heróica e a sua obra literária*. Lisboa: Agência geral das colônias, 1940, p. 129-130.

que ainda não tinha sido absorvido, nem era manifestado conforme padrões europeus por uma etnia recém-contactada.

O nome dado pelo padre Figueira aos músicos tupis merece atenção: *Nheengaraíbas*. Diz Serafim Leite que “eram mestres cantores, ou como traduz, meio etimológica meio humoristicamente, Luiz Figueira, ‘mestres de capela’”.<sup>242</sup> Eram músicos que não serviam diretamente uma Igreja, um Rei ou o Papa, tendo como ofício tocar e cantar em castelos e templos europeus. Seu mister, na América, era catequizar os gentios através da música, numa vida itinerante. Seu diferencial era falar e escrever a língua do branco, era cantar à maneira europeia. Por isso, talvez, o nome inventado por Figueira, na junção das palavras tupi *nhe’enga* (língua, idioma) e *karaíba* (homem branco).<sup>243</sup> O idioma aqui não era apenas falado, mas cantado, o que interessava ainda mais aos gentios e, portanto, tornava-se bastante efetivo no estabelecimento de um contato que às vezes ainda nem era lingüístico.

A vontade indígena de aprender a sonoridade do outro, com intentos que ultrapassavam o gosto e a mera curiosidade, fez com que rapidamente participassem como músicos de celebrações católicas, sobretudo missas e procissões, muito freqüentes nas aldeias coloniais. Nos cortejos geralmente cantavam ladainhas católicas e carregavam a cruz ou, dependendo da ocasião, a imagem de um santo, de Cristo ou da Virgem Maria. Em uma procissão realizada em 1653, um principal levou a imagem de Santo Inácio de Loyola, enquanto índios e índias separados em fila entoavam cantos cristãos. Ao chegarem à matriz continuaram apartados, de um lado homens e de outro mulheres, e ouviram o padre conceder premiações aos que melhor respondiam as questões do catecismo. Esta atividade fazia parte de uma dimensão pedagógica jesuítica mais ampla, que incluía o ensino da leitura, da escrita e do canto. No ano seguinte a sua chegada – diz Vieira –, prosseguiram os serviços de Deus, e houve inclusive sacramentos realizados durante a noite, tamanha à

---

<sup>242</sup> LEITE, Serafim. “A música nas primeiras escolas do Brasil”. *Revista Brotéria*. Lisboa, vol. XLIV, 1947, p. 379.

<sup>243</sup> NAVARRO, Eduardo de Almeida. *Método moderno de Tupi antigo: a língua do Brasil dos primeiros séculos*. São Paulo: Global, 2005, p. 33.



demanda existente. Durante a Quaresma, registra com satisfação o alto número de cento e vinte três sessões de confissão.

Ao entrar na serra de Ibiapaba em 1656, em plena quarta feira da semana santa, Vieira e outros missionários tiveram que organizar rapidamente os cultos religiosos. Era, afinal, a época mais importante do calendário da Cristandade. Para isso, tiveram ajuda dos índios músicos, que vieram de Pernambuco, para realizar os ofícios divinos com canto de órgão.<sup>244</sup> Ao pôr do sol da sexta feira da paixão reuniram-se todos para a chamada “procissão do enterro de Cristo”. Segundo Vieira, tudo ocorreu com muita devoção e solenidade. Como superior das missões no norte, durante uma visita ao Colégio do Pará, Vieira regulamentou as atividades do período que precede o domingo de páscoa: “Na Quaresma, se farão, tôdas as sextas-feiras, as procissões dos Passos com a Ladainha, prática da Paixão, disciplina; e o mesmo com maior solenidade na Semana Santa”.<sup>245</sup> No mesmo documento, Vieira lista de maneira clara e ordenada as atividades que deveriam realizar as confrarias das aldeias, responsabilizando cada uma delas por atividades diversas, entre elas festas e funerais.

Se puder ser, haverá em cada Aldeia 3 Confrarias para que se nomearão seus oficiais: uma do Santíssimo, que assistirá à administração dêste sacramento, e da Santa Unção e lhe pertencerão tôdas as festas de Cristo; outra das Almas, que terá também cuidado de enterrar os mortos, e das outras obras de Misericórdia; outra do Orago da Igreja a quem pertencerão as festas da Senhora e dos Santos.<sup>246</sup>

Em São Luís do Maranhão, a igreja matriz foi dedicada a Nossa Senhora, pois a vitória contra os franceses foi a ela atribuída. O sucesso dos portugueses em 1615 teria se dado em razão dos seus milagres. Assim sendo, todos os anos sua data era festejada com solene procissão, missa cantada e tiros de artilharia. Nas celebrações dedicadas à Virgem Maria estava incluso o Terço do Rosário, uma oração católica contra-reformista que acabou

---

<sup>244</sup> BETTENDORF, João Felipe. “Chronica da missão dos padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão [1698]”. *Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1909, Tomo LXXII, parte I, p. 96. A missa, portanto, foi celebrada com música polifônica, apesar da preferência de Loyola pelo cantochão.

<sup>245</sup> LEITE. Op. Cit, 1943, p. 114.

<sup>246</sup> Idem.

se difundindo pelas missões no norte.<sup>247</sup> De acordo com João Felipe Bettendorf, foi Antônio Vieira quem estipulou e estimulou a oração do terço, rezado em coro, durante as viagens que atravessavam o Atlântico e as celebrações nas igrejas do Estado do Maranhão e Grão-Pará.<sup>248</sup> Para que o costume não se perdesse ao longo do tempo, Vieira determinou que uma confraria se responsabilizasse pela atividade, tendo sempre durante as orações dois religiosos irmãos segurando tochas acesas e outros cantando as ladainhas e a Salve Rainha. O êxito de Vieira se revela pela informação de que os terços cantados em coro continuaram a ser praticados mesmo após a expulsão no ano de 1661.

Músicas eram ouvidas também durante a devoção das quarenta horas, quando o Santíssimo Sacramento ficava exposto num altar iluminado por velas para adoração pública. Esta prática foi estabelecida pelos jesuítas no início do século XVII, com intuito de frear as recreações abusivas do entrudo, uma espécie de ancestral do carnaval. O costume profano das brincadeiras populares foi combatido através da adoração de Jesus, em sua versão eucarística, com música católica de culto. Assim, os padres almejavam antecipar e dar ainda mais solenidade para a época da Quaresma que estava por vir. No Maranhão, a solenidade ficou ao encargo das confrarias de Nossa Senhora da Luz e Nossa Senhora do Socorro, já que esta tinha mesmo a obrigação de organizar pelo menos uma festa por ano.<sup>249</sup>

---

<sup>247</sup> Para maiores informações sobre a prática do Terço do Rosário em Portugal e na América Portuguesa, sua estrutura de orações e suas características musicológicas – reconstrução feita através de relações estabelecidas com uma partitura do século XVIII, do compositor Emerico Lobo de Mesquita –, ver CASTAGNA, Paulo. “Uma abordagem musicológica da produção literária de Antônio Vieira (1608-1697)”. In: FURTADO, Joaci (org.). *Antônio Vieira: o imperador do púlpito. (Cadernos do IEB/USP)*. São Paulo: Assahi Gráfica e Editora Ltda, 1999.

<sup>248</sup> Ao chegar em São Luís, depois de fazer algumas visitas à aldeias indígenas, “tratou o subprior de toda a missão de pôr correntes todas as funções da Companhia. Instituiu o terço que cada dia pelas cinco horas da tarde depois da classe se canta pelos estudantes e meninos da escola deante da imagem de Nossa Senhora da Luz, que estava no altar môr”. BETTENDORF. Op. Cit., p. 78.

<sup>249</sup> Um documento do final do século XVII relata as atividades dos colégios jesuíticos do Rio de Janeiro, Espírito Santo, Santos e São Paulo. A celebração das quarenta horas esteve presente em várias capitânicas. “[No Collegio do Rio de Jan.ro] As confissons ordinarias que se ouvirão na Igreja do Collegio do Rio de Jan.ro passaram de oito mil. O Jubileo das 40 horas se fez este anno com toda a solemnidade e devação, como tambem a novena do Santo Xavier. (...) [No Collegio da Capitania do Espirito Santo e suas aldeas] Fizeramse as 40 horas do entrudo com musica, e sermons e as indoenças com apparato decente devação e bonsenço e as mais festas do anno, assim nossas como as communs. (...) [No Collegio de Santos] Aos dous PP.es petence o trabalho de assistir aos doentes, pregar, e doutrinar, aos moradores da villa; e nas 40 horas de entrudo, e mais no tempo da quaresma tiveram assim que fazer. (...) [No Collegio da villa de Sam Paulo] Nas 40 horas, na

Fazendo-se as festas com tão grande solemnidade, que nem as de Lisboa lhes ganham em devoção, porque nos dias das quarenta horas, em tempo de entrudo, ha tanto concurso em nossa igreja, que é cousa para dar graças a Deus, assim por isso como por não se achar pela cidade desordem alguma. Desencerra-se pela manhã o Senhor exposto em seu Throno, bem adornado com sua musica e Missa cantada. (...) Assistem aquellas horas os religiosos e estudantes com os musicos, os quaes, depois de um bom jantar, que lhes dá a Confraria, em uma casa perto da igreja, cantam seus motetes, acabada a pregação, cantam-se as completas e as ladainhas e se encerra o Senhor, e pelo mesmo modo se passam os mais dias, tirando o dia terceiro em que ha procissão pelo terreiro, acompanhando os religiosos e clérigos e todos os seculares, assim homens como mulheres, o Santo Sacramento e a Imagem da Senhora, que se eleva em sua charolla, a ao cabo de tudo, cantando-se *Tantum ergo*, dada a benção do Senhor, se recolhem todos para suas casas. (...) Por meio desta devoção já se acha o povo todo muito disposto para a Santa Quaresma. (...) Tendo corrido muitas terras o visto o que alli se faz em tempo da Santa Quaresma, e confesso que lá [em Lisboa] se revê o Maranhão em apparatus, concurso e musicas.<sup>250</sup>

O grande incentivador desses rituais religiosos musicais foi Antônio Vieira, que demonstrou preferência pelo tipo de música tocada na corte portuguesa, na primeira metade do século XVII. No *Sermão das exéquias D'El Rei D. João IV*, o padre elogia a inclinação do monarca português pela música. O rei, que possuía um dos maiores acervos musicais da época, chegou a compor e escrever sobre música, dedicando-se ao menos duas horas por dia à esta arte. Sua Majestade, informa o jesuíta, tinha vários mestres de capela. Na época, a

---

quaresma e semana santa, como tambem nas tres festas do anno de Iesu, S. Ignacio e S. Fran. Xavier houve grande concurso de gente”. Relação do que se obrou pelos P.P.es da Comp.a na diécesi do Rio de Jan.ro no Brazil desde o anno de 1690 ate o de 1691. ARSI, Bras. 9, fólhos 371-372v.

<sup>250</sup> Id. Ibidem, p. 267-268. É explícita a empolgação do jesuíta quando as celebrações se assemelhavam às da metrópole ou das vilas mais povoadas. Em documento do final do século XVII, destaca-se que brancos vinham até as aldeias para assistir as celebrações religiosas musicadas, inclusive as quarenta horas. Na Bahia “celebrouse com sermoens e practicas a exposição de Sr. a novena de S. Fran. Xavier, as quarenta horas de entrudo e as mais festas principaes do anno e do santos da Religião. (...) Nas cinco Aldeas dilingua Geral dos Indios, a saber duas em Porto Seguro, hua nos Ilheos, hua no Camamû, e na do Espirito Santo perto da Bahia, se occuparão os Missionarios nos ministerios costumados, doutrinando, baptisando, e ouuindo de Confissão aos Indios: sendo a do Camamû, e a do Espirito Santo tambem de muito proueito p. os brancos, principalm.te no tempo da Quaresma, e Somana Santa, por se faserem nellas os officios com toda a decencia, musica, prociçoens e sermoens, como costumamos nas villas mais povoadas”. Relação sumaria do q obrarao os PP. da Comp. de IESU no Brazil em ordem ao bem espiritual do proximo desde o anno 1690 ate o de 1691, fólho 376. ARSI, Bras. 9, fólhos 375-376v.

expressão era sinônimo de compositor. Conforme Paulo Castagna, D. João IV se manteve ligado à música renascentista, em detrimento das inovações que apareciam, sobretudo na Itália, com a emergência do barroco. A prática musical portuguesa da época se caracterizava pela polifonia vocal e pelo uso restrito de instrumentos musicais. Antônio Vieira teria mantido uma concepção tradicionalista em relação à função social da música, ao defender o maneirismo vigente em Portugal no Estado do Maranhão. Com a palavra, o musicólogo Castagna:

O jesuíta prezava a música católica tradicional para a formação espiritual dos americanos nativos, dispondo-se a legislar em nome da introdução ou preservação dos costumes importados das comunidades religiosas portuguesas. Algumas determinações de Vieira nada mais são que reafirmações da prática musical jesuítica verificada na América Portuguesa no século XVI.<sup>251</sup>

A inclusão da música como importante aliada no projeto de evangelização foi, de fato, ponto comum. Podemos dizer, de maneira geral, que Vieira se espelhou em Nóbrega. Houve, no entanto, diferenças e semelhanças nas práticas missionárias da costa e do norte, separadas temporal e geograficamente por pelo menos um século e uma grande serra. Apesar de o argumento justificativo seguir a mesma intenção, a de atrair ameríndios para a fé católica, novas práticas e sujeitos surgiram no contexto nortista. Um não foi cópia do outro. Apesar de trazer heranças do século anterior, singularidades marcaram as histórias jesuítico-ameríndias da Amazônia. Nas aldeias no Estado do Maranhão e Grão-Pará ressoaram Terços do Rosário e cantos de índios tupis cristianizados. No século XVI, o Rosário da Virgem não era conhecido, tendo-se menções a outro, o Rosário do Nome de Jesus. Naqueles tempos de origem da missão inaciana, quem participou efetivamente da catequização via música não foram os *Nheengaraibas*, mas os meninos órfãos vindos de Lisboa, que aprenderam a cantar e a tocar músicas indígenas e até cortaram o cabelo como o dos curumins, com intuito de aproximação com os gentios. No século XVII, a Corte portuguesa aparece como mais um sujeito a emanar referências musicais que ecoariam na

---

<sup>251</sup> CASTAGNA. Op. Cit., p. 44.

América. Não podemos, contudo, exagerar o peso que tiveram os modelos da Metrópole sobre as práticas da Colônia, sejam quais forem.

Ao valorizar em demasia uma suposta importação de costumes religiosos portugueses, perdemos de vista a riqueza e a complexidade da tentativa de sua infiltração em território indígena. Mais do que isso, algumas diferenças fundamentais entre experiências missionárias podem nos escapar, como o atenuamento da prática jesuíta quinhentista, que tanto espantou o bispo Sardinha, de tocar instrumentos indígenas. Sobretudo de chacoalhar o maracá sagrado que, na parte norte da colônia portuguesa, vai aparecer apenas em mãos indígenas. Isso é um indício significativo de que os jesuítas, após décadas de missão, perceberam o risco que corriam ao manusear instrumentos religiosos tão arraigados à religiosidade ameríndia e, portanto, aos poderes dos pajés. Provavelmente, esta foi uma decisão tomada pelos padres, através de debates teológicos. Os jesuítas, todavia, preferiram não registrar o tópico em suas correspondências, talvez para poupar uma crítica aos colegas que iniciaram a missão liderados por Nóbrega. O fato é que, no que se refere à música, preferiram se manifestar por meio de formas mais aproximadas dos costumes europeus. O que não confirma, contudo, que a musicalidade nas aldeias nortistas foi única.

No documento onde são descritas festas religiosas, organizadas pelas confrarias, revela-se que a devoção se manifestava musicalmente no Maranhão. Algumas vezes se assemelhavam tanto aos rituais católicos da Europa que motivaram comentários orgulhosos do escritor-jesuíta. O padre relatou dias inteiros de celebrações, nos quais se ouviram músicas que, sob o seu ponto de vista, seriam responsáveis pela ampla adesão dos índios ao catolicismo. Mas é preciso lembrar, conforme fontes como aquela sobre os potiguares, que a expressão sonora nas aldeias poderia se distanciar completamente das ordenadas solenidades citadas mesmo quando cantavam orações cristãs em grupo, pois por vezes o faziam dançando dias e noites de forma ininterrupta. Para os índios, a experiência do corpo era evidente. A do tempo, alargada. A espiritualidade indígena não era racionalizada como a dos letrados jesuítas, mas sensorial, corporal, musical.

Os ameríndios marcaram a vivência musical das aldeias, participantes ativos que eram das celebrações religiosas. Algumas vezes reproduziram o que lhes era ensinado com

capacidade ímpar de aprendizado, o que não denota uma simples e plena aculturação, como quiseram alguns autores. Outras vezes, continuaram a realizar seus rituais tradicionais, não raro com modificações. Em outras ainda, percebemos a concomitância de símbolos católicos e indígenas. São os efeitos de um contato estabelecido entre pelo menos dois sujeitos, se utilizarmos a genérica terminologia de brancos e índios, ambos os quais não permaneceram incólumes no transcorrer das relações sociais. Assim sendo, música católica não foi o único estilo que se ouviu nas aldeias jesuíticas ou indígenas daqueles Estados coloniais. Desde a chegada dos jesuítas à costa do Brasil em 1549, podem-se identificar diversas práticas musicais no Novo Mundo. Apesar de os jesuítas optarem muitas vezes por divulgar descrições de cerimônias nas aldeias como semelhantes às da Europa, não devemos por demais valorizá-las. Afinal, além de ser de interesse inaciano divulgar o seu sucesso, também fazem parte da narrativa jesuítica algumas performances que preferiam não testemunhar, mas que tiveram que negociar.

Valendo-se da experiência de mais de um século de missão jesuítica na América Portuguesa, Antônio Vieira faz a seguinte revelação, um ano após a sua chegada no Maranhão: “Nem nós lhe tiramos ou proibimos o seu cantar e bailar, nem ainda beber e alegrar-se, contanto que seja com a moderação devida, por lhe não fazermos a lei de Cristo pesada e triste, quando ela é jugo suave e leve”.<sup>252</sup> Os jesuítas adaptam o rígido estilo de vida cristão para conquistar um novo público. Sabiam do risco das exigências e das proibições imediatas e exacerbadas, e se deram conta da necessidade de fazer concessões aos ameríndios. No final da primeira década de intensificação da missão da Companhia de Jesus na região, Vieira decretou:

Para que os Índios fiquem capazes de assistir aos ofícios divinos, e de fazer conceito da doutrina, como convém, se lhes consentirão os seus bailes nas vésperas dos domingos e dias Santos, até as 10 horas ou onze da noite somente, e para que acabem os tais bailes, se tocará o sino, e se recolherão às suas casas.<sup>253</sup>

---

<sup>252</sup> “Carta ao provincial do Brasil, 1654”. In: VIEIRA. Op. Cit., p. 378.

<sup>253</sup> LEITE. Op. Cit., 1943, p. 113.



É recorrente a tentativa de controle do tempo. O sino marca a busca por uma temporalidade baseada na rotina das atividades cristãs, mas também revela o afrouxamento destas práticas. Se as festas indígenas sofriam apenas uma restrição de horário, em dias que antecediam celebrações católicas específicas, podemos inferir, em primeiro lugar, que eram frequentes mesmo dentro do espaço das aldeias jesuíticas. Em segundo, que entravam muitas vezes madrugada adentro, escapando à ordem esquadrihante dos dias tão comum à lógica ocidental. O término da festa indígena, quando estipulado, era definido através do som do sino, utilizado ainda para iniciar e finalizar diariamente as atividades religiosas e laborais dos índios aldeados, que incluíam cantar nas missas e trabalhar nas roças.

Aos domingos eram intensificadas as atividades religiosas, já que o dia sagrado da semana possibilitava a reunião de toda a comunidade. Era ideal que os índios tivessem uma participação intensa nas celebrações dominicais, assim entendiam os missionários, para alcançarem a salvação pela fé em Cristo. A necessidade de salvar almas via conversão era tônica comum entre os jesuítas em missão no Novo Mundo. Contudo, os recursos práticos utilizados para o alcance dela eram resultantes de necessidades concretas, e algumas vezes ultrapassavam o ideal moral católico. Sobre a regra implantada por Vieira, limitadora mais dos horários do que dos próprios rituais indígenas, Serafim Leite faz um comentário:

*Fiquem capazes...* Entende-se. A questão não estava nos bailes, propriamente ditos, senão nas bebidas que os acompanhavam. Acabando àquelas horas, havia tempo de se dissiparem, com o sono reparador, os possíveis efeitos delas, antes dos actos do culto e ensino do domingo de manhã.<sup>254</sup>

Não havia festividade indígena sem bebida alcoólica, assim como era indispensável a presença de uma gestualidade sonora. Conforme a regra de Vieira, os festejos tinham hora para acabar, mas apenas nas noites que antecediam celebrações católicas notáveis. Em outros casos, a bebida tornou-se até mesmo moeda de negociação entre índios e missionários. Mesmo com as críticas que faziam em relação às bebedeiras dos indígenas, os jesuítas se utilizavam da aguardente como aliada da evangelização. Era comum que, de passagem pelas aldeias da amazônia, levassem consigo bebida alcoólica para oferecer aos

---

<sup>254</sup> Idem.



que tinham participado da missa, da doutrina ou dos sacramentos. Em visita às aldeias no Xingu, como superior da missão, Bettendorf realizou celebrações de batismo e casamento, “animando-os todos com umas dadivasinhas e gotas de aguardente que estimam sobre tudo”.<sup>255</sup>

Os missionários jesuítas chegaram a incentivar costumes que condenavam, ligados aos rituais gentílicos, à medida que conseguiam a participação dos índios nos ritos católicos, ou mesmo uma aliança estratégica entre povos nativos rivais. Na aldeia dos Tapajós, num claro processo de negociação, a principaleza Moacara pede e recebe do superior um frasco de aguardente em troca das pazes com outras nações.<sup>256</sup> Em outras ocasiões a bebida foi um elemento provocador, acionado pelos ameríndios. Ainda conforme Bettendorf, a rebeldia dos Caycayzes tornou-se visível – e audível –, nas performances que realizavam pelas matas do Maranhão e pelas ruas de São Luís: “atordoando com seus cantos desentoados os religiosos do Collegio e toda a vizinhança, e muito mais quando tinham bebido uma gotinha de aguardente, da qual são tão amigos todos os índios”.<sup>257</sup> As ações indígenas revelam o quão paradoxal poderia ser o oferecimento de bebida alcoólica pelos próprios missionários. Ao mesmo tempo em que auxiliava na formação de alianças e de conversões, poderia as ameaçar.

Estava em pleno curso a tentativa de converter diferentes etnias indígenas, processo este que exigia negociações constantes. Na carta anual de Ibiapaba, relativa ao ano de 1701, temos acesso a algumas das estratégias inicianas para organizar a catequização nortista. Após contar casos particulares de edificação, característico deste tipo de narrativa, temos a informação de que a maior missão da região foi formada pela junção de três aldeias indígenas, com intuito de facilitar o trabalho de evangelização. O documento revela que não foi fácil convencer índios de diferentes nações a viverem juntos, já que tinham divergências entre si. A solução foi criar espaços definidos para cada povo dentro do

---

<sup>255</sup> BETTENDORF. Op. Cit., p. 260.

<sup>256</sup> Outros exemplos do uso da aguardente como bebida de negociação e veículo para o controle do corpo e das almas dos gentios na Amazônia colonial podem ser encontrados em CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. *Índios cristãos: a conversão dos gentios da Amazônia Portuguesa (1653-1769)*. [Tese de Doutorado]. Campinas: IFCH-UNICAMP, 2005, pp. 175-183.

<sup>257</sup> Id Ibidem, p. 513.

aldeamento, com um espaço comum ao centro, onde foi construída uma Igreja. A diagramação da aldeia levou em conta não apenas a precedente convivência e organização espacial dos índios, mas também alguns de seus costumes performáticos.

Deuse logo ordem a fazer a Aldeya em forma quadrada como costumão os Indios. Acabada a Aldeya, e a Igreja se collocou nella a imagem da Soberana Virgem Senhora, nossa da Assumpção, leuandoa em huma grande, e bem ordenada procissão a Igreja, adonde se disse Missa, e se fes sua exhortação aos Indios. E pera mayor celebrid.e da festa, se administrou o Baptismo a uinte e cinco cathecumenos, dos quais oito se cazarão tão bem no mesmo dia. Assim neste dia como nos dous seguintes foi festejada a Senhora com danças, carreiras, e lutas dos Indios, pondose seos premios p.a os q melhor o fizessem.<sup>258</sup>

O que esta e outras fontes jesuíticas demonstram é que houve convivência nos aldeamentos entre formas de organização espacial e arquitetônica, mas também entre costumes católicos e indígenas, aos quais eram bastante afeitos. O padre João Felipe Bettendorf chegou a registrar a existência de um terreiro, construído pelos índios Tapajós, onde continuavam realizando suas festas tradicionais. A missão fundada por Bettendorf, na foz do rio de mesmo nome, deu origem à cidade de Santarém no Pará. O jesuíta chegou a São Luís em 1661, atendendo ao pedido do então superior da ordem no Maranhão, Antônio Vieira. Permaneceu no norte durante quase quatro décadas, exercendo funções diversas como missionário de aldeias, reitor dos colégios jesuíticos de São Luís e de Belém e superior de toda a missão da Companhia no Estado do Maranhão e Grão-Pará. Para a escrita da sua famosa crônica, finalizada no ano de sua morte, 1698, Bettendorf se baseou em informações colhidas entre colegas missionários, em cartas inicianas e na própria experiência pessoal.

Numa área situada no interior da floresta, mas não tão distante do aldeamento, os tapajós estavam se comunicando com o diabo, escreveu Bettendorf. Por este motivo, resolveu coibir as idas para o mato. Para ter alguma chance de êxito, abriu uma exceção: “Indo eu vêr aquelle terreiro, para depois prohibil-o, como fiz, dando-lhes só licença para

---

<sup>258</sup> Carta Annuã do que se tem obrado na Missaõ da Serra de ybyapaba p.a o P.e Francisco de Mattos da Companhia de IESU Prouincial da Provincia do Brazil, 20 de Outubro de 1701, Manoel Pedrozo, fôlio 9v. Archivum Romanum Societatis IESU (ARSI), Bras. 10 I, fôlio 9-12v.

beber em suas casas”.<sup>259</sup> Mesmo permitindo bebidas alcoólicas dentro da aldeia, Bettendorf não foi respeitado na restrição imposta ao espaço da festa. Ao ver homens e mulheres com crianças no colo ou pela mão, e *igaçabas* de vinhos na cabeça, Bettendorf descobriu que os índios aldeados estavam indo beber e realizar suas danças chamadas *poracés* no “Terreiro do Diabo”. Coube o auxílio a João Corrêa, que obedecendo à ordem de Bettendorf, ordenou que todos voltassem imediatamente para suas casas. Como insistiam em desobedecer, tomou uma atitude extrema ao quebrar com um pedaço de pau alguns recipientes, derramando todo o vinho contido neles. Bettendorf nos apresenta um desfecho favorável aos jesuítas, mas nos revela ainda mais sobre a experiência missionária de exigências e concessões.

Foram-se todos para suas casas e nunca mais foram ao terreiro proibido, enquanto lhes assisti; porém, para não ir com tudo ao cabo em aquellos principios, lhes permitti se convidassem uns aos outros em os dias de suas festas para suas casas, para lá beberem com moderação. Outro terreiro tinham tambem dentro da mesma aldêa, que os brancos chamavam de Mofana; este também não se frequentou mais e ficaram tirados os terreiros em que os Diabos tinham grande ganancia pelas desordens que em elles se commettiam com as continuas beberronias e danças.<sup>260</sup>

Os rituais indígenas eram considerados maléficis pelos missionários, que muitas vezes os classificavam como resultantes da ação do demônio sobre as ovelhas que almejavam catequizar. Todavia, Bettendorf nos revela mais uma vez que houve consentimento, por parte dos jesuítas, em relação aos festejos indígenas. O relato é sobre as visitas que fez pelo Pará no ano de 1663, em companhia do governador Ruy Vaz de Siqueira. Após serem recebidos pelos índios, o jesuíta os chamava para a doutrina. Após o término das lições catequéticas, registrou Bettendorf: “deixava-os vir fazer suas danças pela tardezinha”.<sup>261</sup> Estas não eram aldeias jesuíticas, mas indígenas, onde se infere que eram mantidos seus costumes com ainda mais facilidade e frequência, já que os missionários

---

<sup>259</sup> BETTENDORF. Op. Cit., p. 170.

<sup>260</sup> BETTENDORF. Op. Cit., p. 171.

<sup>261</sup> Id Ibidem, p. 220.

apareciam apenas em visitas esporádicas. Certa vez, Antônio Vieira recebeu informações de terceiros sobre o cenário da morte do padre Figueira, onde dias depois ainda se podia ver muito sangue. Vieira escreveu com ojeriza sobre aqueles gentios, com os quais os missionários não tiveram tempo de estabelecer um contato mais frequente:

A êste pau os atavam um por um em diferentes dias, e logo se ajuntavam ao redor deles com grande festa e algazarra, todos com seus paus de matar nas mãos. (...) Armados desta maneira andam saltando e cantando, à roda do que há de morrer, e em chegando a hora, em que já não pode esperar mais sua fereza, descarregam todos à porfia os paus de matar, e com eles lhes quebram as cabeças.<sup>262</sup>

É certo que havia conflitos constantes em relação às manifestações indígenas, sejam elas antropofágicas ou não. Contudo, a persistência dos catecúmenos em manter alguns dos seus antigos costumes forçou os jesuítas a flexibilizarem suas regras de comportamento, a tal ponto de serem registradas concessões aos índios em narrativas oficiais jesuíticas como a crônica de Bettendorf e o regulamento de Vieira. Existiam as leis dos aldeamentos, imputadas aos moradores pelos jesuítas, mas são as práticas desenroladas no dia-a-dia que nos dão a dinâmica da História. No cotidiano missional, a negociação era de fato a regra na relação entre jesuítas e índios.

Ao fracassar na extirpação definitiva dos rituais indígenas, os padres buscaram controlar seu tempo e espaço com limites de horários e mudanças de local para realização, apesar do efeito negativo que acreditavam trazer aqueles cerimoniais para a evangelização. Os inacianos sabiam que uma proibição radical poderia trazer ainda mais problemas. Neste sentido, o pensamento de Bettendorf é sábio e esclarecedor: “não ir com tudo ao cabo em aquelles princípios”. Era o início da missão na parte norte da colônia portuguesa, mas um princípio respaldado por uma longa presença inaciana entre os índios da América. Contato repleto de traduções culturais, que muitas vezes transcorriam pela via musical.

A crônica de João Felipe Bettendorf relata o descimento dos Guajajara para uma aldeia inaciana. O jesuíta conta que estes índios vieram ao som de uma gaitinha<sup>263</sup>, tocada

---

<sup>262</sup> VIEIRA. Op. Cit., [1654], 1997, p. 379.

<sup>263</sup> Conforme dicionário de Raphael Bluteau, do início do século XVIII, gaita é sinônimo de flauta. Os termos musicais, referentes aos instrumentos citados nos documentos jesuíticos, são geralmente imprecisos. O

pelo padre João Maria Gorsony, que quis alegrá-los pelo caminho. O missionário foi buscá-los pessoalmente assim que percebeu a falta de alguns, provavelmente fugidos para o mato, que antes haviam sido trazidos pelo padre Manoel Nunes. Ao chegarem próximos à residência de Nossa Senhora da Conceição Imaculada em Cayritiba, na aldeia do rio Pinaré, conta Bettendorf:

Fui recebel-os com trombetas ao porto e os levei com festa à igreja (...) O Padre João Maria os ensinou a tocarem a gaitinha, e assim affeioadissimos a este genero de instrumento os fez, e estão tocando noites e dias, estando desoccupados; não ha duvida que um dos meios para entretel-os e affeioal-os a ficar e estar com os Padres é ensinal-os a tocar algum instrumento para suas folias em dias de suas festas em que fazem suas procissões e dansas, levando deante de si a imagem da Virgem Senhora Nossa, cantando alternativamente: *Tupa cy angaturana, Santa Maria Christo Yara.*<sup>264</sup>

O jesuíta Bettendorf entende a música neste excerto como uma maneira de entreter e de reter os índios, ligando o sucesso do descimento dos Guajajara e das festas católicas que participaram com a gaita tocada pelo padre Gorsony. Ao não evidenciar a gestualidade musical indígena como parte significativa da sua religiosidade, Bettendorf, assim como outros missionários, pareciam acreditar que o interesse pela música por parte dos índios era mero entretenimento, ou preferiram assim registrar. Entretanto, o desejo de aprender as canções dos missionários, de dominar seus instrumentos, refletia a crença no poder espiritual da experiência musical. Os relatos que demonstram o interesse, por vezes o medo, que os índios tinham dos poderes dos padres tornam evidente que havia mais do que um aprendizado ingênuo da música religiosa europeia. Afinal, a escolha dos missionários pelo universo sonoro como canal de conexão com o mundo sobrenatural seguia a lógica dos nativos que, ao contrário dos jesuítas, reservavam à música e aos seus instrumentos um posto central na religiosidade.

---

musicólogo Marcos Holler afirma que, pela facilidade de construção e execução, as gaitas mencionadas no período devem ser instrumentos rústicos de bisel, e não gaitas de fole, comuns nos países ibéricos. HOLLER. Op. Cit., p 105. Para maiores informações acerca dos instrumentos musicais citados nas fontes coloniais, ver Holler e Castagna.

<sup>264</sup> BETTENDORF. Op. Cit., p. 271-272.

A chegada ao aldeamento foi festejada ao som de trombetas, o que reforça o interesse dos índios, conhecido dos jesuítas, pelos instrumentos de sopro. Outros escritos inacianos, como vimos e veremos mais adiante, trazem descrições de flautas indígenas feitas de ossos de animais ou mesmo de humanos. É comum também o registro da maneira incansável que os ameríndios tinham de tocar e de cantar. Além disso, no caso dos guajajaras, ficou registrada a presença de danças indígenas e da imagem da Virgem. Estamos aqui diante de uma demonstração católico-tupi, possível apenas num contexto colonial de contato, e de uma participação indígena que é essencialmente musical. É interessante notar o sentido cristão da letra da música, cantada em língua geral, cuja interpretação indígena é difícil examinar. Deus se tornou Tupã, mas Maria e Cristo não tiveram seus nomes traduzidos. Sem encontrar referência segura na cultura e na língua indígena, os jesuítas optaram por substituir apenas a divindade central pela palavra que designava o fenômeno natural do trovão, pelo qual os índios demonstravam respeito e temor.

A documentação jesuítica é rica em descrições de cerimônias católicas, e deixou indícios de que muitas vezes elas se tornavam manifestações religiosas mistas, com a presença concomitante de símbolos indígenas e católicos. Ao chegarem na Serra de Ibiapaba durante a semana santa, por exemplo, os jesuítas tiveram auxílio dos músicos tupis na celebração de uma missa com canto de órgão. Houve também uma procissão, tendo a frente meninos indígenas com coroas de espinhos e cruzes nas costas. No retorno, registrou Vieira, estavam “todos os Índios arrastando os arcos e flechas ao som das caixas<sup>265</sup> destemperadas”.<sup>266</sup> É interessante notar a inserção de instrumentos de guerra indígenas numa austera procissão do calvário de Cristo. É difícil concluir o que pensavam os índios participantes deste cortejo, mas podemos inferir que amálgamas eram constantemente gerados na comunicação entre sujeitos, cosmologias e universos tão distintos. De fato, o

---

<sup>265</sup> O termo caixa tem vários significados na música, que abarcam recipientes fechados para guardar instrumentos e que fazem vibrar os instrumentos de corda. No caso relatado por Vieira, deve equivaler a tambor, pois é utilizado numa representação de um serviço fúnebre. Conforme Bluteau, caixa era na época sinônimo de tambor, e destemperar caixas seria como tocar confusamente e sem ordem. Tambor, dito de maneira geral, é um membranofone percutido de dupla face, tendo formas e tamanhos variados.

<sup>266</sup> VIEIRA. Op. Cit., [1660], 1904, p. 136.

momento por excelência da tradução cultural foram os espetáculos religiosos transcorridos nas aldeias, com códigos indígenas e sonoridades diversas. Conforme Castelnau-L'Estoile, os jesuítas se utilizaram da festa, em detrimento da imagem, como estratégia de conversão dos índios no Brasil:

As festas surgem como uma linguagem comum entre eles e os índios, uma passarela entre os dois mundos. Para seduzir os índios do México, herdeiros de uma longa tradição iconográfica e pictórica, os missionários recorreram às imagens ocidentais. No Brasil, onde a tentativa de catecismo ilustrado foi um fracasso, a festa tomou lugar da imagem. Nas descrições dos índios pelos jesuítas, o índio é freqüentemente apresentado como guerreiro, ou em festa, podendo cantar e dançar vários dias em seguida sem jamais descansar. Os jesuítas usaram, portanto, conscientemente, elementos do mundo indígena para tentar introduzir festas cristãs entre os índios.<sup>267</sup>

A festa ocupava lugar significativo na vida indígena, como bem coloca a autora, a ponto dos seus gestos e músicas serem integrados nas descrições e nas celebrações jesuíticas. Contudo, além do uso consciente por parte dos missionários de tais elementos como forma de manipulação das crenças indígenas, devemos atentar para a possível e provável autonomia dos nativos neste processo de diálogo religioso. Também de forma consciente, os índios vivenciaram e interpretaram a nova conjuntura diante da concomitância de símbolos religiosos e do aprendizado musical. Podem até mesmo ter buscado se apropriar dos poderes dos líderes do outro credo religioso, realizando uma espécie de antropofagia sonora ao devorar estímulos e capacidades musicais dos padres jesuítas.

A música tornou-se indispensável na catequese em forma de espetáculo, devido ao seu papel na religiosidade ameríndia como canal de contato com o sobrenatural. A gestualidade musical dos índios aparece com frequência nas narrativas escritas por sujeitos diversos, que passaram do norte ao sul, em diferentes períodos da colonização do atual território brasileiro. Certa vez, ao mediar o contato com nações gentis do norte, Antônio Vieira proferiu missa num altar ricamente ornado. Ele mesmo é quem conta, com

---

<sup>267</sup> CASTELNAU-L'ESTOILE. Op. Cit., p. 511.

entusiasmo, em carta ao próprio Rei Afonso VI, o sucesso com que receberam a fé católica e aceitaram ser vassalos do soberano de Portugal. Isso significava, entre outras coisas, obedecer leis e estabelecer paz com outros súditos do mesmo monarca. Vieira, contudo, não deixa de registrar que um principal, de nome Piyé, se manifestou contra. Naquela ocasião, escreve ainda, portugueses e índios de várias etnias se desfizeram de suas armas, respectivamente quebrando flechas e retirando as balas dos arcabuzes, selando a paz tocando instrumentos musicais. Por fim, demonstraram muito interesse em ouvir cantos e instrumentos musicais do outro, tornando-se todos protagonistas de uma performance coletiva. O contato musical, portanto, se deu também entre diferentes grupos indígenas.

Tudo isto se fazia ao som de trombetas, buzinas, tambores e outros instrumentos, acompanhados de um grito contínuo de infinitas vozes, com que toda aquela multidão de gente declarava sua alegria; entendendo-se este geral conceito em todas, posto que eram de mui diferentes línguas. (...) E os dias que ali se detiveram os padres, que foram catorze, se passaram todos, de dia, em receber e ouvir os hóspedes e de noite, em contínuos bailos, assim das nossas nações como das suas, que, como diferentes nas vozes, nos modos, nos instrumentos e na harmonia, tinham muito que ver e que ouvir.<sup>268</sup>

A música, todavia, não desempenhou apenas a função de aproximar sujeitos, sobretudo quando tratava-se de disputa por terras. No primeiro escrito de Vieira, quando tinha apenas dezoito anos de idade, ele relata que ao raiar do dia 9 de maio de 1624 pôde ser vista a armada inimiga holandesa, que entrava em esquadras na Bahia: “Tocavam-se em todas as naus trombetas bastardas a som de guerra. (...) O contínuo trovão da artilharia tolhia o uso das línguas e orelhas, e tudo junto, de mistura com as trombetas e mais instrumentos bélicos<sup>269</sup>, era terror a muitos e confusão a todos”.<sup>270</sup> Os padres que estavam em missão entre os Jurunas ouviram deles que, certa vez, os paulistas entraram em seu território e planejavam atacá-los. Eles, valentes e guerreiros, logo tocaram suas buzinas e “trombetas, para se ajuntarem todos para a guerra, e juntos sahiram em suas canôas ligeiras,

---

<sup>268</sup> “Carta ao Rei D. Afonso VI, 28 de novembro de 1659”. In: VIEIRA. Op. Cit., p. 544.

<sup>269</sup> Havia outros instrumentos bélicos, que podem ser divididos em duas categorias: de bater (caixas e tambores) e de assopro (pífaros e clarins).

<sup>270</sup> “Carta ânua ao geral da Companhia de Jesus, 30 de setembro de 1626”. In: VIEIRA. Op. Cit., p. 13-14.



e correndo toda a ilha lhe deram varios assaltos”.<sup>271</sup> O que estes episódios demonstram é que foram diversos os sentidos dos sons nas relações estabelecidas pela América Portuguesa, que também indicaram conflitos.<sup>272</sup>

O caso mais significativo, relacionado às disputas entre índios e brancos em terras do norte, aconteceu no Cabo Norte em 1688. Os jesuítas Antônio Pereira e Bernardo Gomes, apenas dois meses depois de instalarem residência no local, foram mortos por índios da nação Aguaraca, na ilha de Camunixary. O ataque funesto teria acontecido durante a missa, que estava sendo celebrada pelas próprias vítimas. Mas o autor da carta ânua que relata o ocorrido prefere nomear o destino dos colegas como “feliz morte”. Na época, o óbito em missão era muito valorizado pelos jesuítas e pela Igreja Católica, que considerava os evangelizadores falecidos verdadeiros mártires, tendo assim oportunidade de serem canonizados. Na prática, os missionários da região tiveram que tomar com certa rapidez uma decisão acerca de seu trabalho entre os Aguaraca: “Foi em seo lugar o P.e Aloysio Conrado religioso de gd.e zelo das almas; mas como destes indios se não esperava fructo algum, e ser de gd.e detrimento aos missionarios os largou totalmente, e se ocupou em outras missoens, aonde fez mayor fructo”.<sup>273</sup> Independente do rompimento com os jesuítas, e do fracasso da missão, a música teve um lugar interessante nesta história. Um caso singular não porque soou durante o conflito, mas porque foi ouvida após o falecimento dos jesuítas. Os próprios inimigos, depois de mortos, viraram instrumentos musicais.

Depois da matança despiram os corpos mortos e os dependuraram nus do tirante da casa, partiram-nos em pedaços, assando e comendo-os, guardando, porém, os cascos das cabeças para beberem seus vinhos

---

<sup>271</sup> BETTENDORF. Op. Cit., p. 116.

<sup>272</sup> Na metade do século anterior, o jesuíta, cantor e músico Leonardo Nunes relatou que foi seguido e atacado a algumas léguas do porto de São Vicente. Flechas foram atiradas contra a embarcação em que estava porque seus ocupantes foram confundidos com franceses. Os agressores tinham o corpo nu, pintado de preto e vermelho, ornamentado com penas coloridas: “com grande grita, e outros tangiam busios, com que fazem alarde em suas guerras que parecia o mesmo Inferno e assi nos perseguiram passante de tres horas, de maneira que, si foram contrarios e nos seguiram um pouco mais, nem um de nós escapara de que não fizeram seu manjar”. Após um cristão ser atingido e morto, para alívio dos portugueses, foram reconhecidos como tal e as sete canoas indígenas se afastaram, cada uma acomodando cerca de quarenta pessoas. Outra do padre Leonardo Nunes do porto de S. Vicente do anno de 1550. *Cartas Avulsas*. Op. Cit., p. 86.

<sup>273</sup> Carta ânua maranhense escrita por Miguel Antunes no ano de 1696, fôlio 428. ARSI, Bras. 9, fôlios 426-431.

por elles<sup>274</sup>, e algumas canellas para fazerem suas gaitas e pontas de suas frechas, como tambem a gordura e banhas para se untarem com ellas. Fartos já do sangue dos dois missionários, os matadores Oivanecas de nação, poz Goamimani, da nação Aricoré, fogo a casa, e o indio Moximaré, da aldêa de Mucurá, da gente Maraunizes, com tres outros companheiros surripiou uma canella do Padre Bernardo Gomes, para della fazer uma gaita.<sup>275</sup>

A informação de que ossos de inimigos mortos em rituais antropofágicos foram guardados, com escopo de fabricar instrumentos musicais, pode ser encontrada em inúmeros relatos europeus sobre populações ameríndias. A novidade é que não se trata aqui de um índio de nação inimiga que teve seus ossos transformados em instrumentos de sopro, mas de missionários jesuítas. Houve casos de religiosos assassinados por índios durante a colonização portuguesa da América, mas esta é a única informação concreta de que tenham efetivamente se tornado flauta. E que tenham tido, para esta finalidade, seus ossos roubados por membros de outra etnia indígena. Depois da morte dos jesuítas Pereira e Gomes, e através dos seus restos mortais, outros sons passaram a ser ouvidos em mais uma aldeia do norte colonial.

O excerto da fonte reafirma o interesse por parte dos nativos nos poderes da religião cristã, os quais pareciam querer apropriar-se de maneira antropofágica, ou seja, sem encarná-los na sua essência, sem seguir sua ética, mas valendo-se deles para o fortalecimento de sua própria espiritualidade. Tal era o princípio do canibalismo: apropriar-se dos poderes do guerreiro inimigo para depois usá-los no combate ao grupo do qual provinha o prisioneiro. O campo de batalha não foi a mata, mas aquela que era a principal celebração religiosa do outro, a santa missa. Transformar os padres em instrumentos musicais evidencia que a música era uma moeda valiosa a ser usada em seus rituais futuros. A morte dos padres Pereira e Gomes, ao mesmo tempo em que rompe radicalmente uma relação religiosa, a mantém de maneira indígena. Mais do que isso, as práticas sonoras, para

---

<sup>274</sup> Em 1550, uma embarcação de portugueses foi atacada por índios que os confundiram com franceses, dos quais eram inimigos. Na ocasião, “um delles disse que ali levava elle uma cabeça de um nosso Irmão por onde bebia (o que elles usam em signal de vingança)”. Outra do padre Leonardo Nunes do porto de S. Vicente do anno de 1550. *Cartas Avulsas*. Op. Cit., p. 85.

<sup>275</sup> BETTENDORF. Op. Cit., p. 431.

além do evento no qual seriam executadas, tornavam-se o elemento central através do qual se deram os embates mais vigorosos entre duas formas contrastantes de religiosidade: o intelectualismo dos jesuítas e a experiência sensorial ameríndia.

Alguns episódios da história da relação entre o padre Antônio Pereira e os índios da etnia Tapajó podem esclarecer ainda mais esta contenda religiosa. Anos antes, ele pode ter selado seu destino ao combater o culto dos ossos de antepassados indígenas. Os Tapajós guardavam há anos os restos mortais de *Monhangarypy*, que significa primeiro pai, e faziam para ele suas honras e festas. O jesuíta considerou abusivas aquelas venerações, que estariam difamando a santa fé católica, e ateou fogo à casa que abrigava o túmulo do ancestral indígena. Tempos depois, seu próprio corpo foi reduzido a comida e seus ossos se tornaram utensílios práticos de rituais indígenas, inclusive das suas atividades musicais. Para desespero dos jesuítas, os restos mortais de um colega podem ter sido aproveitados nas festas antropofágicas que os missionários tanto lutaram para extirpar.

O padre Antônio Pereira, ao queimar os restos do xamã com o objetivo de eliminar a sua influência e de se apropriar do espaço por ele ocupado na vida espiritual dos índios, não esperava o efeito dominó de seu ato. Queimar símbolos religiosos considerados hereges era prática típica da Contra-Reforma, que acendeu fogueiras em praças europeias contra os desviantes da fé católica. Livros proibidos, mulheres bruxas e mesmo relíquias indígenas deveriam ser eliminadas pelas labaredas purificadoras, o que supostamente reforçaria o poder do catolicismo. Contudo, em resposta, os índios valeram-se de um procedimento que lhes fazia sentido, porque parte da sua lógica bélica. Devoraram os padres jesuítas, reocupando, numa cadeia de eventos antropofágicos, o espaço destinado à crença de seus próprios símbolos, que já não se resumiam às relíquias em si, mas à trajetória de vingança a qual foram submetidas. Depois de terem suas relíquias queimadas, comeram os padres em plena missa, transformando-os em participantes dos rituais indígenas que tanto condenavam. Convertidos em flautas indígenas, os jesuítas sofreram um processo que poderíamos chamar de *musicofagia*.

As nações indígenas também cultuavam ossos, não de inimigos, mas dos seus xamãs. Os despojos dos mortos eram símbolos da existência de um mundo sobrenatural, e a crença em seus poderes movia os índios. Assim era também para os jesuítas veneradores

das relíquias de seus mártires, que poderiam ser objetos com os quais tiveram contato, ou os próprios restos físicos dos padres. O culto dos ossos, portanto, estava presente nas culturas ameríndias e católicas, causando assim disputas ferrenhas. Nas festas de culto aos antepassados indígenas, os ossos reverberavam vozes do além, que muitas vezes incitavam oposição aos missionários. Os jesuítas, por sua vez, tentavam estimulá-los à adoração das relíquias de santos católicos. Ao contar sobre o destino dos padres devorados, percebemos que os jesuítas carregaram em suas tintas a crueldade da trama. A narrativa da tragédia poderia inclusive colaborar num futuro processo de canonização daqueles considerados mártires do Novo Mundo. A morte em terras inóspitas chegava a ser almejada por missionários, posto que era quase uma garantia da vítima de alcançar a tão honrosa santidade. O problema, no caso dos padres mortos em Camunixary, seria encontrar e retomar as relíquias das mãos de diferentes etnias indígenas, que as usavam como recipientes de bebida fermentada e instrumentos musicais.

Houve também, inversamente, casos de veneração de padres jesuítas pelos ameríndios. O padre Francisco Pinto, companheiro de Luís Figueira na missão do início do século XVII, recebeu a fama de controlador do clima. Era chamado de *Amanijara*, senhor da chuva. Após ser morto, seus ossos passaram a ser cultuados, com pedidos de água e sol, os mesmos poderes que creditavam ao religioso em vida. A tentativa de transportar suas relíquias para o colégio de Pernambuco foi malograda devido a uma ameaça de guerra, caso não fossem mantidos no espaço indígena aqueles ossos que muitos consideravam sagrados. Foi, inclusive, alterado de lugar o caixão após buscas realizadas por um companheiro de ordem. Para os inacianos, os instrumentos de martírio também poderiam ser considerados relíquias. O tacape de madeira, com o qual foi martirizado o padre Pinto, teve seu traslado feito com sucesso para o colégio da Bahia. O esqueleto, por sua vez, que interessava mais aos índios, deveria permanecer inteiro e intacto em suas terras, enquanto para os jesuítas poderia ser dividido e distribuído aos centros religiosos para incitar fiéis e realizar milagres.

Os ossos humanos foram alvos de acirradas querelas, e constituíram um campo de interações e traduções culturais entre o mundo indígena e o cristão, já que em ambos

possuíam valor especial por sua ligação com o sobrenatural.<sup>276</sup> Do ponto de vista católico, a adoração das relíquias dos mártires se relaciona com a inserção da América na espacialidade e na temporalidade cristã, ou seja, conectava a história do continente através de casos como o da suposta vinda do apóstolo São Tomé, que teria deixado suas pegadas marcadas em pedras no Brasil.<sup>277</sup> Na perspectiva indígena, os ossos do padre Pinto, numa operação de transferência simbólica, suscitavam a memória dos ossos dos xamãs. No caso dos restos mortais dos padres Pereira e Gomes, considerados inimigos, se transformaram em utensílios para vinho e em instrumentos musicais de sopro. O destino de outros religiosos que morreram no Novo Mundo, como o bispo Pero Sardinha, não se sabe. Podemos cogitar, e não seria de todo fantasia pela sua possibilidade histórica, que o grande opositor da música nas aldeias tenha também virado flauta indígena.

A função final dos ossos dependia das relações estabelecidas entre indígenas e missionários, considerados por aqueles como inimigos ou quase xamãs. Neste caso, os padres se aproveitavam da substituição feita pelos próprios índios, por vezes incitadas por eles ao se apropriarem das linguagens xamânicas, com intuito de expandir o seu poder em detrimento do dos pajés. Para conquistar seus ouvintes, os jesuítas assumiam papéis proféticos, curativos e até discursavam da maneira indígena: em voz alta, andando em rodas e batendo os pés. A artimanha de utilizar elementos indígenas para divulgar o conteúdo cristão, todavia, fugia do controle absoluto do missionário. As interpretações indígenas diante do que lhes era apresentado, não raro se distanciavam dos dogmas católicos. Os caminhos da tradução simbólica são imprevisíveis, e as chances de se desvirtuarem do projeto jesuítico evangelizador aumentavam ao serem utilizadas estratégias tão subjetivas. É interessante destacar que os pajés também se apropriavam de simbologias cristãs com intuito de manter o seu domínio imemorial no campo do sobrenatural. Desta forma, surgiam manifestações que não eram nem indígenas, nem católicas, mas algo novo resultante do contato.

---

<sup>276</sup> Ver KOK, Glória. “Memória dos ossos: xamãs e jesuítas em processo de interação simbólica e resistência na América Meridional”. *Anais eletrônicos do XIX Encontro Regional de História*. São Paulo, 2008.

<sup>277</sup> Ver CYMBALISTA, Renato. “Relíquias sagradas e a construção do território cristão na Idade Moderna”. *Anais do Museu Paulista: História e Cultura Material*. São Paulo: Vol.14, n.2, jul/dez, 2006.

Ao refletir sobre traduções culturais entre índios e missionários na América Portuguesa, devemos discorrer com mais afinco sobre as celebrações festivas realizadas nas aldeias, como práticas culturais extremamente ricas em implicações sociais, religiosas e políticas. Elas moviam os ânimos dos participantes, e envolviam toda a comunidade numa reatualização mítica, pois com a interrupção das ações cotidianas se instaurava o tempo e o espaço do sagrado. Conforme nos aponta Guilherme Luz, existiam nas aldeias as festas periódicas e as ocasionais, ou seja, aquelas inseridas no calendário litúrgico católico, entre elas as dedicadas aos santos padroeiros ou realizadas na época do Natal e *Corpus Christi*, e aquelas circunstanciais, entre as quais se incluem os chamados recebimentos, paradigmas das festas da missão, sobre o qual versaremos a seguir.<sup>278</sup>

O gênero do recebimento, performatizado nas terras da América Portuguesa, estava pautado em tradições indígenas ao manifestar amizade e respeito ao visitante, acolhendo o hóspede com lágrimas e lhe oferecendo alimentação e estadia. Certa vez, alguns índios viajaram por meses com a intenção de trazer parentes para a aldeia em que moravam, uma das quatro sob a responsabilidade dos jesuítas na região do Espírito Santo. No caminho, guerrearam e venceram. Na chegada, foram recebidos a distância com pranto, comida e música. O escritor jesuíta frisa que a lágrima dos índios rolava por se encontrarem finalmente em espaço cristão. De fato, deveria trazer certo alívio e esperança de um futuro mais pacífico estar entre os moradores de um aldeamento jesuítico, menos suscetível às expedições de captura de grupos indígenas. Todavia, a emoção do reencontro se deu da maneira indígena, não faltando manifestações musicais. Além das flautas, seriam pequenos maracás que as crianças indígenas tinham em mãos?

O P.e Domingos Garcia que reside na Aldea dos Reis Magos o qual mandou algu's Indios velhos dahy a mais de cento e cincoenta legoas polla terra dentro pera trazerem seus parentes: depois de algu's meses vieraõ com obra de quatrocentas almas e no caminho foraõ favorecidos de Nosso So'r dandolhe victoria de algu's contrarios. O P.e os foy receber dahi a algu'as legoas com agente de sua Aldea levandolhes refresco de mantimentos, festeiando avinda com musicas de frautas, e

---

<sup>278</sup> Ver LUZ, Guilherme Amaral. “Quando o verbo se faz carne: antropofagia e eucaristia no teatro jesuítico (América Portuguesa, século XVI)”. *Anais eletrônicos da XII Jornadas Internacionales sobre las misiones jesuíticas*. Buenos Aires, 2008.

outras a seu modo, não se podiaõ faltar de chorar hu's co' se verem na Igreja em vespora de gozarem da paz, e liberdade taõ desejada, os outros, e em especial os nossos p.es com verem o fervor com que vinhaõ de tantas leguas pera a Igreja, os home's co' suas armas, as mulheres com os f.os no collo, e os mininos e mininas que podiaõ andar com seus bordoezinhos nas mãos.<sup>279</sup>

As festas para receber visitas e/ou relíquias se tornaram uma das mais importantes celebrações na América Portuguesa. Os jesuítas foram os grandes responsáveis pela organização destas festas de recebimento, composta de elementos indígenas e cristãos. As primeiras relíquias ilustres que aportaram na costa foram duas cabeças das onze mil virgens, recebidas em Salvador no ano de 1575. As festas em louvor às padroeiras da cidade deram início à composição de um calendário cristão para o Brasil. Centrando-se no período aqui abordado, devido às numerosas festas de recebimento ocorridas a partir do século XVI, informamos que Antônio Vieira se referiu algumas vezes às onze mil virgens. O célebre jesuíta destaca o quão importante e simbólico era para ele o dia das padroeiras, já que foi em 21 de outubro que recebeu do rei de Portugal uma carta que o incumbia da conversão dos gentios do Maranhão. Ainda no início do século XVII, Luís Figueira nos relata como foi recebido pelos índios de Ibiapaba:

Nos veio o mesmo principal receber ao meyo do caminho mea legoa da aldea cõ todos os principais e alguas molheres cõ seus presentes, e elles todos cõ suas bozinas, gaitas e cascaveis, que são seus instrumentos musicos com tanta festa e alegria que eu fiquei pasmado. (...) Chegando a aldea sahiu hu grãde tambor que já toda a manhã hiamos ouvindo e cõ seus maracás tangendo e cantando, e cõ essa solenidade nos meterão na casa que nos tinhamo aparelhado e nos trouxerão logo muitos presentes e as musicas e dâças continuarão dous outros dias cõ suas noites; bendito seja o Senhor que permite que estes barbaros sem o conhecer a Elle conheção e honrem a seus servos só pollo serem.<sup>280</sup>

---

<sup>279</sup> Carta de Pero Rodrigues ao Padre Geral, Colégio da Bahia, 19 de dezembro de 1599, 473v. ARSI, Bras. 15II, fôlios 473-478v.

<sup>280</sup> FIGUEIRA. Op. Cit., p. 120-121.

des do Div da bruta ate o fimse filio dos Almazares; chegou a Pe. Grevas a sua sanha unigidade a tanto  
 que fez calha chigma naquella lingua de que se podi andar ofque a apreudemem. E ia agora a ajuda de sua forma  
 que he discipulo do pe natural da alta Alemanha, equal reside em sua das Aldeas e dem a cargo os Almor-  
 mimos, que tem suas casy iurus delle. E a p. fizya para a casa de S. Paulo onde nay visitat o uita Aldea da  
 mesma gente. E pouco e pouco os nay ajuuntando. E os annos passados fez omigo que fofse dar favor a esta  
 gente com lhos dixer a pomeira miste na sua terra; que esta no so dazer obceio que temem tan sancta  
 obra perdiane uerendo as diff. culdades que nestas empresas cada dia se offerecem.

De que se a Capitania dos povos de Sancto que esta em uinte annos, com a vinta legoas da Bahia pa o sul.  
 Nesta terra ate agora quatro Aldeas tem formadas de gente. E a primeira e a de Albalho dos povos de P. E. e da 2. de  
 he a de Domingos Gatois que reside na Aldea dos povos de P. e a qual mandou alguns Indios velhos da y, a mai  
 de cento e uindente legoas para a terra dentro para trazer em seus parentes; de pois de alguns menses ueniu um  
 vto de quatrocentas almas e no caminho formo favores uos da d. r. do. dando a victoria de alguns contrarios.  
 O. P. e os foy excober de abis a alguns legoas. com a gente de que Aldea luando ohas reflexos de manha e m. festa-  
 rando a uinda com musica de tambor, e outros a seu modo, para se podiam fazer de chorar e q. se uenem  
 na foy em respeito de y.सान. de paz. e liberdade sua de uida, o uerem, e em especial os povos p. e  
 com uerem o foy. e alguns uerem de tantas legoas para a fozeria. os homies e p. e os y. e os uerem com  
 e foy. e os mimos e mimos que podiam andar com. (S. P. e de a. e foy. e os y.)

Outros mimos e foy. e os povos de Aldeas em especial de bua em que reside a. P. e os foy. e os y. e os uerem  
 contorem e da uida em uida que fez. E de que trouxe alguns gente, me uerem e a p. e foy. e os y. e os uerem  
 Custuma este gentio quando caminha uim e foy. e os y. e os uerem a p. e foy. e os y. e os uerem  
 todos. e os y. e os uerem a p. e foy. e os y. e os uerem a p. e foy. e os y. e os uerem a p. e foy. e os y. e os uerem  
 a contem este a p. e foy. e os y. e os uerem a p. e foy. e os y. e os uerem a p. e foy. e os y. e os uerem  
 choram de onde pela menha tinte. sendo a adomais gente, estando neste trabalho embarcado e uerem  
 the outro maior, e h. e os y. e os uerem a p. e foy. e os y. e os uerem a p. e foy. e os y. e os uerem a p. e foy. e os y. e os uerem  
 he uido de a. e foy. e os y. e os uerem a p. e foy. e os y. e os uerem a p. e foy. e os y. e os uerem a p. e foy. e os y. e os uerem  
 they uerem a p. e foy. e os y. e os uerem a p. e foy. e os y. e os uerem a p. e foy. e os y. e os uerem a p. e foy. e os y. e os uerem  
 lombos quem he de uerem e uerem a p. e foy. e os y. e os uerem a p. e foy. e os y. e os uerem a p. e foy. e os y. e os uerem  
 de os y. e os uerem a p. e foy. e os y. e os uerem a p. e foy. e os y. e os uerem a p. e foy. e os y. e os uerem a p. e foy. e os y. e os uerem  
 nos palcos que o modo he foy. e os y. e os uerem a p. e foy. e os y. e os uerem a p. e foy. e os y. e os uerem a p. e foy. e os y. e os uerem  
 sou os uerem a p. e foy. e os y. e os uerem a p. e foy. e os y. e os uerem a p. e foy. e os y. e os uerem a p. e foy. e os y. e os uerem  
 ate encontarem a adomais gente. e os y. e os uerem a p. e foy. e os y. e os uerem a p. e foy. e os y. e os uerem a p. e foy. e os y. e os uerem

Das Capitanias de Porto Seguro que esta em de foy. e os y. e os uerem a p. e foy. e os y. e os uerem a p. e foy. e os y. e os uerem a p. e foy. e os y. e os uerem  
 esta em quatorze gram e uerem a p. e foy. e os y. e os uerem a p. e foy. e os y. e os uerem a p. e foy. e os y. e os uerem a p. e foy. e os y. e os uerem  
 he fazer nhua, e azeas he estarem feitos e uerem a p. e foy. e os y. e os uerem a p. e foy. e os y. e os uerem a p. e foy. e os y. e os uerem a p. e foy. e os y. e os uerem  
 de se comparando, e os y. e os uerem a p. e foy. e os y. e os uerem a p. e foy. e os y. e os uerem a p. e foy. e os y. e os uerem a p. e foy. e os y. e os uerem  
 se come bua praga de uerem a p. e foy. e os y. e os uerem a p. e foy. e os y. e os uerem a p. e foy. e os y. e os uerem a p. e foy. e os y. e os uerem  
 foy. e os uerem a p. e foy. e os y. e os uerem a p. e foy. e os y. e os uerem a p. e foy. e os y. e os uerem a p. e foy. e os y. e os uerem a p. e foy. e os y. e os uerem  
 dos ministerios da Comp. de preg. e os y. e os uerem a p. e foy. e os y. e os uerem a p. e foy. e os y. e os uerem a p. e foy. e os y. e os uerem a p. e foy. e os y. e os uerem  
 dos y. e os uerem a p. e foy. e os y. e os uerem a p. e foy. e os y. e os uerem a p. e foy. e os y. e os uerem a p. e foy. e os y. e os uerem a p. e foy. e os y. e os uerem

Entremos na Bahia de todos os Sanctos Cidade do Salvador que esta em altura de uerem a p. e foy. e os y. e os uerem a p. e foy. e os y. e os uerem a p. e foy. e os y. e os uerem  
 de foy. e os uerem a p. e foy. e os y. e os uerem a p. e foy. e os y. e os uerem a p. e foy. e os y. e os uerem a p. e foy. e os y. e os uerem a p. e foy. e os y. e os uerem  
 que se continuarem meu intento a uerem a p. e foy. e os y. e os uerem a p. e foy. e os y. e os uerem a p. e foy. e os y. e os uerem a p. e foy. e os y. e os uerem

Quando por mandado de U. P. uerem a p. e foy. e os y. e os uerem a p. e foy. e os y. e os uerem a p. e foy. e os y. e os uerem a p. e foy. e os y. e os uerem a p. e foy. e os y. e os uerem  
 bua m. foy. e os uerem a p. e foy. e os y. e os uerem a p. e foy. e os y. e os uerem a p. e foy. e os y. e os uerem a p. e foy. e os y. e os uerem a p. e foy. e os y. e os uerem  
 co tes compamheios a S. de de foy. e os y. e os uerem a p. e foy. e os y. e os uerem a p. e foy. e os y. e os uerem a p. e foy. e os y. e os uerem a p. e foy. e os y. e os uerem  
 tau alem do Rio de la era uerem a p. e foy. e os y. e os uerem a p. e foy. e os y. e os uerem a p. e foy. e os y. e os uerem a p. e foy. e os y. e os uerem a p. e foy. e os y. e os uerem  
 ouas impedimento que ora uerem a p. e foy. e os y. e os uerem a p. e foy. e os y. e os uerem a p. e foy. e os y. e os uerem a p. e foy. e os y. e os uerem a p. e foy. e os y. e os uerem  
 de uerem a p. e foy. e os y. e os uerem a p. e foy. e os y. e os uerem a p. e foy. e os y. e os uerem a p. e foy. e os y. e os uerem a p. e foy. e os y. e os uerem a p. e foy. e os y. e os uerem  
 peno de uerem a p. e foy. e os y. e os uerem a p. e foy. e os y. e os uerem a p. e foy. e os y. e os uerem a p. e foy. e os y. e os uerem a p. e foy. e os y. e os uerem a p. e foy. e os y. e os uerem  
 equal uerem a p. e foy. e os y. e os uerem a p. e foy. e os y. e os uerem a p. e foy. e os y. e os uerem a p. e foy. e os y. e os uerem a p. e foy. e os y. e os uerem a p. e foy. e os y. e os uerem

**Figura 15.** Carta de Pero Rodrigues ao Padre Geral, Bahia, 19 de dezembro de 1599, ARSI, Bras. 15II, fôlio 473.



O padre Figueira foi recebido na aldeia ao modo indígena. Sua última frase revela, mais do que um desconhecimento da alteridade, uma crença de que os índios honravam alegres os padres apenas por serem servos do Deus católico. Todavia, o recebimento festivo com música era costume indígena. Neste caso, incluiu cantos e instrumentos de sopro e de percussão, inclusive o maracá. Nas aldeias jesuíticas, o recebimento passou a ser, segundo Thereza Baumann<sup>281</sup>, um momento de pacto entre missionários e índios, onde se mesclavam elementos da saudação lacrimosa<sup>282</sup> e das entradas europeias. Estes festejos foram difundidas no Velho Mundo entre os séculos XIV e XVIII, com as representações da entrada de Cristo em Jerusalém e as homenagens prestadas na chegada de membros do alto clero ou da nobreza. Na serra de Ibiapaba, o próprio Antônio Vieira, numa das visitas que fez à missão São Francisco Xavier, foi assim recebido:

Logo que os Padres Missionarios e indios da aldêa souberam que vinha o Padre Subprior Antonio Vieira, o foram receber ao caminho com os Principaes com muita festa e danças dos meninos, e assim o acompanharam até a igreja onde se repicou sino, tocando os Tabajaras Pernambucanos suas charamelas e frautas.<sup>283</sup>

A música executada dentro da igreja por índios cristãos, que haviam aprendido composições religiosas com os jesuítas, era europeia. Foi, contudo, interpretada com instrumentos musicais de sopro comuns ao Velho e ao Novo Mundo. A maneira de receber alguém com festa e à distância foi indígena, assim como talvez tenha sido a dança dos meninos. Manifestações diversas, porém com motivos comuns, produziram mesclas, como as ações feitas em conjunto chamadas recebimentos. Era necessária uma relativização da alteridade, para diminuir as distâncias entre aqueles sujeitos. Percebe-se freqüentemente nas fontes coloniais e narrativas missionárias a prática do método jesuítico de conjugação de

---

<sup>281</sup> BAUMANN, Thereza B. “Festa na missão: recebimentos e entradas no teatro catequético de José de Anchieta”. *Anais eletrônicos da XII Jornadas Internacionales sobre las Misiones Jesuíticas*. Buenos Aires, 2008, p. 14.

<sup>282</sup> O pranto e o canto estavam também presentes durante rituais fúnebres. Segue o trecho de umas das narrativas jesuíticas que registram o costume indígena: “Quando algum morre se convidam todos os parentes ao lamentarem, o q fazem por varios dias conforme a qualid.e do defunto; aos q não sam parentes lhe pagam por chorarem, e isto de tal sorte, q apenas se conhece se choram, ou se cantam”. Carta ânua maranhense de 1696, Op. Cit., fôlio 427.

<sup>283</sup> BETTENDORF. Op. Cit., p. 123.

costumes nativos e europeus, e o desejo indígena pelo aprendizado da música do outro, que como vimos estava relacionado à sua prática espiritual. Assim foi se estabelecendo um diálogo religioso entre diferentes mundos simbólicos, que se deu também através dos sons, e resultou em complexas traduções culturais.

Voltemos ao início desta história de contato na região amazônica. A carta escrita por Pero Rodrigues, em 1599, promete contar maravilhas e sacrifícios encarados pelos jesuítas que pretendiam abrir as portas da conversão para o interior. No final do século XVI, antes ainda de transporem a serra de Ibiapaba, percorreram algumas capitâneas para visitar índios cristãos e tentar estabelecer a paz com grupos de gentios. Nas andanças por meses a fio entre aldeias indígenas desconhecidas, sofreram com a falta de alimentos e de bebidas, assaltos de índios e travessias de rios caudalosos. O escrito segue contando as aventuras dos jesuítas pelas capitâneas de São Paulo, Rio de Janeiro, Espírito Santo, Porto Seguro, Bahia, Paraíba, Rio Grande e, por fim, Pará. Conta também como foi difícil convencer e converter os Potiguar, aliados dos franceses, que em troca da utilização do porto costumavam ceder soldados aos índios para realizarem ataques contra os portugueses. Porém, como um milagre – e a carta relata alguns, como achar água em lugar estéril –, conseguiram celebrar o período sagrado da quaresma e estabelecer um acordo pacífico após algumas mortes causadas por guerras e doenças.

O padre Francisco Pinto, superior da missão, permaneceu na região para dar continuidade ao trabalho de conversão. Sabemos que seus planos foram interrompidos poucos anos depois, ao ter seu fim decretado por nativos de outra etnia indígena. É o próprio Pinto quem relata em 19 de maio do último ano do século XVI, em carta copiada dentro da de Rodrigues, que os jesuítas mandaram estrategicamente chamar da serra da Copaoba alguns líderes indígenas para uma séria conversa. Ao chegar na aldeia de um parente, um deles enviou aos jesuítas o seguinte recado: falaria com os padres somente se fossem até ele. Na chegada, os missionários foram recebidos com festa. Por fim, o principal Pão Seco, o capitão-mor e o padre Pinto selaram um acordo de paz.

Tanto que nos virão e conhecerão de longe folgavão muito de nos ver, chegando a Aldea entrei pregando pelo terreiro como he costume, e estava este principal em pe ouvindome. Estava este Indio a seu modo

mtto grave e fantastico empenado pelo corpo co' penas vermelhas na cabeça e braços co' penas azuis, hu'a pedra verde muy hermoza no beicho nas orelhas hu's pendentes de contas brancas co' seus remates a modo de campainhas. E como era gentil home' tudo lhe estava bem. (...) Desta maneira fomos correndo por este Sertão co' algu' trabalho p estare' em fome, e tambe' co' algu's sobresaltos de algu's que p nos não conhecere' falavão assi' de nos querere' matar, pore' tiravamos nosso S'or deste trabalho p meo do nosso companheiro o Pau Seco p que comu he mto afamadoem guerras e temido de todos, iuntante muy capaz e de hu' iuizo natural, por onde quer que yamos todos lhe tinhamo respeito.<sup>284</sup>

A negociação se deu entre representantes de diferentes grupos coloniais, um funcionário da Coroa, um representante da Igreja e um chefe indígena. Este estava devidamente paramentado para a ocasião, com plumas coloridas pelo corpo, uma pedra verde nos lábios e um brinco que também servia como ornamento. Seu corpo produzia som, através de contas brancas penduradas nas orelhas. Assim, seguiram de aldeia em aldeia para explicar o pacto de paz. Os perigos que corriam os europeus, todavia, estavam agora minimizados pela presença do respeitado chefe indígena que se tornara um aliado.

Para finalizar, um documento que reforça o papel significativo da música na aproximação e na manutenção das relações pacíficas entre brancos e índios na parte norte da América Portuguesa. Alguns anos depois da ida do padre Luís Figueira para a região, o capitão do exército português Alexandre de Moura – que estava presente no acordo de paz com a etnia Potiguar –, escreveu uma carta ao rei sobre a tomada da França Equinocial pelos portugueses, exaltando a participação dos jesuítas na empreitada. Na ocasião, foram celebradas missas com canto de órgão e instrumentos de sopro. Os jesuítas sabiam que, através de rituais religiosos musicados, poderiam conquistar a atenção dos indígenas até então ligados aos franceses. O documento é tão significativo de como transcorriam conquistas territoriais e conversões espirituais que é pertinente transcrevê-lo por inteiro.

Alexandre de Moura certifico qm mandandome Sua Mag.de a conquista do Maranhão lançar aos francezes que otinhão occupado, e muitos povos de Indios a Sua obediencia, pareseo ao Governador

---

<sup>284</sup> Carta de Pero Rodrigues. Op. Cit., 476v.

Geral do Brasil e amim sere' necessarios padres da Companhia qm levarem Indios de suas doutrinas para melhor ter effeito esta pertença os pedimos ao padre Provincial da mesma Companhia propondo muito serviço que a V.S e a Sua Mag.de farião nesta jornada; oque visto ser de muita importancia concedeo ao P.e Manoel Gomez pregador, eao p.e Diogo Nunez insigne lingoa do Brasil, os quaes aiuntarão trezentos Indios de guerra, e chegando aoposto de Seara me paresseo sere' necessarios Indios que alli rezedião que tivesse' conhecimento do gentio eterra do Maranhão. pedi ao P.e Manoel Gomez superior da missão fizesse nisso todo opossivel, elevou sesenta frecheiros e chegando a Barra do Maranhão ja tarde mepareseo ser necessario na mesma noite desembarquem os ditos p.es co' todos seos Indios eosargento mor co' sento esincoenta soldados esinco pessoas de artelharia ocupando u' sitio conveniente para defender aentrada da Barra esocorro qm pudesse vir adita fortaleza, eos ditos padres mandarão logo recado aalgu's indios principaes os quaes acodirão eos receberão com as armas nas mãos bandeiras aruoradas charamellas eoutras festas aseu modo, elhe fizerão aspraticas necessarias para os reduzir anossa devação, e foy isto demuita importancia para maes depressa se entregarem os francezes vendosse dezemparedos do gentio, ecom os postos tomados por onde lhe podia vir socorro, eem todo tempo que lá estive seoccuparão os ditos p.es em dar noticia denossa santa fé ao gentio doutrinando, pregando, econfessando. levantando cruzes e igrejas pellos povos dos Indios cantandolhe missas co' canto d'orgão e charamelas qm tudo os padres levavão para em nada oculto devino ficar inferior aoque os francezes fazião, por qm entre eles avia alguns hereges, exercitavãose maes nas obras de misericordia curando aos doentes co' muita charidade e enterrando os mortos não perdoando aos trabalhos nem dedia nem denoite, avendo muitas e perigozas doenças no gentio eprosederão assy na Armada como em terra com muito exemplo ajudando nas cousas de guerra etomada da fortaleza quanto sua relegião lhe permite, e mereçem que Sua Mag.de lhe mande agradecer omuito serviço que nesta jornada lhe fizerão epor me pedirem aprezenste lha mandei passar na verdade, eassim ojuro pello habitto que recebi de Sam Bento deque sou professo.<sup>285</sup>

Membros da Companhia de Jesus foram solicitados para a importante tarefa dada pela Coroa portuguesa de retomar o território dominado pelos franceses e pelos grupos

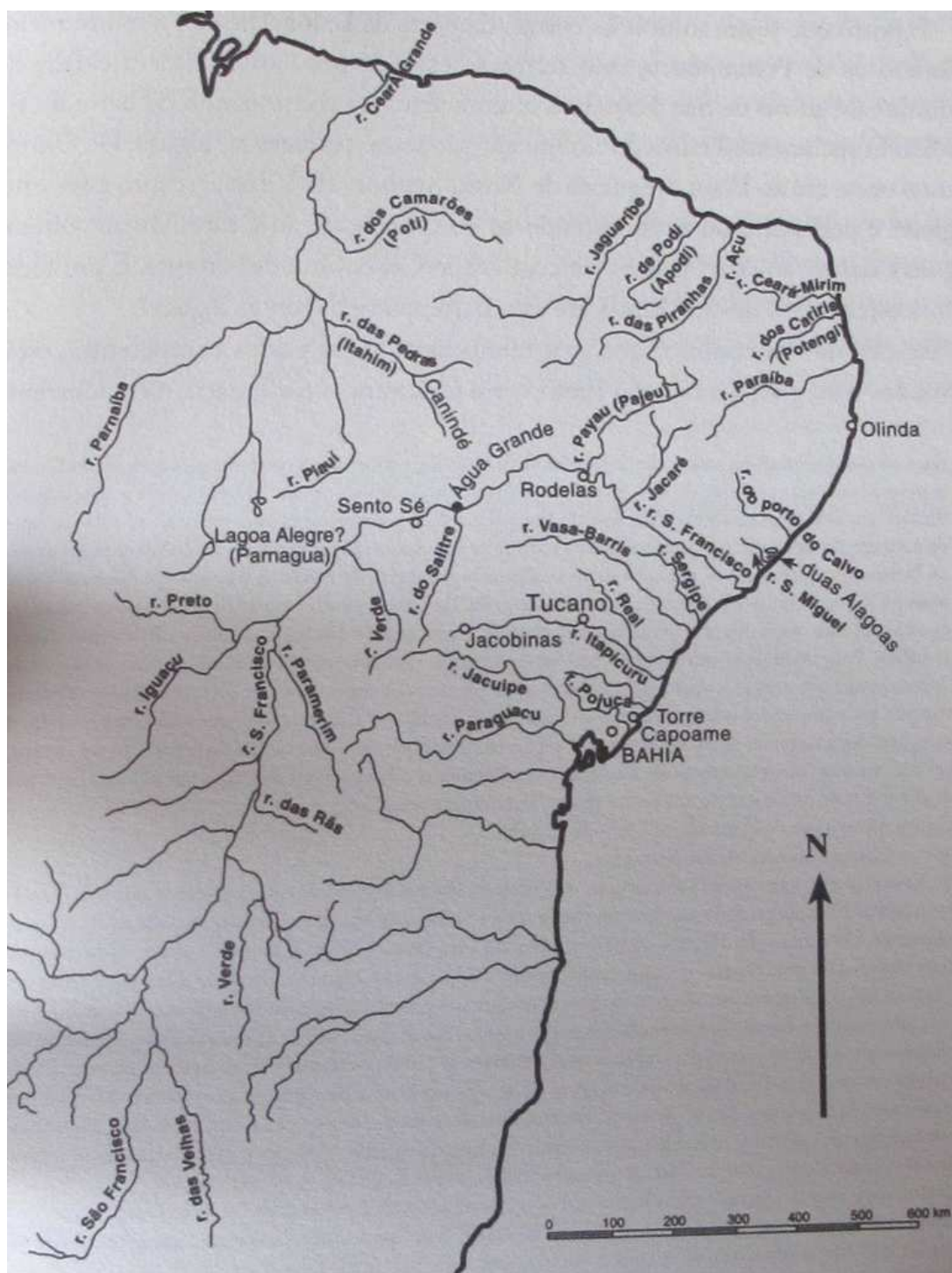
---

<sup>285</sup> Carta de Alexandre de Moura, Setúbal, 20 de outubro de 1620. ARSI, Bras. 8II, fólhos 301-301v.

indígenas com os quais estavam aliados. Para isso, montou-se uma expedição militar, com a qual os jesuítas colaboraram levando trezentos índios guerreiros, cristianizados. Além deles, reuniram-se sessenta flecheiros moradores do Ceará, que conheciam bem a região e poderiam tratar com os índios que encontrariam mais adiante no Maranhão. Ao atentar para a equipe do sargento-mor, de cento e cinquenta soldados, e para as estratégias utilizadas, podemos compreender ainda melhor a significativa presença e participação dos índios em expedições como esta. Após tomarem posição, foram chamados os chefes dos nativos, aliados dos franceses, iniciando um esforço notável de aproximação através de códigos indígenas, com festejos musicados. A ação convenceu os Tupinambá e recebeu o elogio do capitão Moura, que assinou uma solicitação ao monarca por um agradecimento especial aos jesuítas.

O resultado foi a desestruturação dos franceses, que quando se deram conta estavam sem o apoio daqueles que até então eram seus principais aliados. Mas como se deu essa transferência de adesão? É interessante notar que, como estratégia de atração, foram estimuladas manifestações festivas e musicais ao modo gentio. Ao apresentar a nova religião, jesuítas e índios cristãos cantaram e tocaram. Tudo isso, segundo o autor da carta, para que os cultos portugueses em nada deixassem a desejar dos franceses. Fossem eles organizados pelos capuchinhos, como Claude D'Abbeville e Yves D'Evreux, ou mesmo pelos que Moura chama de hereges. A presença dos protestantes era um agravante aos inacianos e lusos, que já os tinham enfrentado na França Antártica, estabelecida na costa do Rio de Janeiro na metade do século XVI. O empreendimento nortista exigiu um trabalho intenso, e resultou numa disputa sonora da qual os jesuítas saíram vencedores. Afinal, tinham a seu favor o acúmulo de décadas de experiência missionária. Souberam, por fim, se fazer úteis no conflito político se utilizando da arma musical, tão cara aos ameríndios.





**Figura 16.** ANTONIL, André João. *Cultura e opulência do Brasil por suas Drogas e Minas* [introdução e notas por André Mansuy Diniz Silva]. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007 [1711], p. 289.





## 8. A DIVERSIDADE TAPUIA E A FESTA DE ERAQUIZÁ

**A**lém das missões na costa e no norte, os jesuítas encararam ainda uma penetração lenta e longa no sertão do nordeste. A Companhia de Jesus fez parte de várias expedições para reconhecimento daquelas áreas, distantes do território conhecido e ainda pouco povoadas. Foi através das entradas que os jesuítas organizaram descimentos de milhares de índios para fins de catequese, denominados genericamente Tapuia, em representação oposta aos Tupi. Eram, contudo, grupos de pessoas reais, com singularidades entre si. Alguns chegaram a solicitar para se juntar aos padres, evitando assim serem levados e transformados em mão-de-obra pelas expedições de apresamento, ou perderem a vida em epidemias avassaladoras. A ocupação da capitania de Pernambuco por holandeses, no entanto, acabou freando por um tempo a interiorização colonial portuguesa e missionária católica.

No ano de 1654, a expulsão dos flamengos assegurou aos lusos a posse da costa pernambucana, e permitiu que os jesuítas estabelecessem missões permanentes de evangelização naquele sertão, num processo de povoamento marcado pela pecuária. Esta foi a atividade predominante da área nordestina, devido à ocupação precedente das terras próximas ao mar para plantio de cana, localização que facilitava o escoamento da produção para o comércio atlântico. A construção de currais em terras indígenas imemoriais

dificultou a subsistência dos nativos, e acabou por gerar conflitos com particulares que haviam recebido sesmarias. Era, portanto, de interesse dos pecuaristas que os missionários reunissem e controlassem os indígenas em aldeamentos jesuíticos. Porém, como os colonos do século anterior, costumavam reclamar às autoridades quando se sentiam prejudicados pelas ações dos padres, como a defesa contra a escravidão indígena.<sup>286</sup>

Foi neste contexto que ocorreu o contato com os Tapuia, categoria genérica que merece nossa atenção, pois perpetuada pela documentação colonial como parte de uma dicotomia que opunha o sertão, vazio e selvagem, ao litoral, colonizado e civilizado. A denominação, portanto, não serve como etnônimo, não é expressão designativa de uma etnia, pois incluía dezenas de grupos indígenas numa palavra de origem tupi que alguns afirmam significar inimigo. Comparados à unidade descrita dos Tupi, os Tapuia apresentavam grande diversidade cultural e linguística. Na esteira do povoamento do nordeste, foram eternizados pelos jesuítas e pelos colonizadores como gente “bárbara de língua travada”, o que se agravava quando aliados dos holandeses e representantes do calvinismo.

No manuscrito jesuítico referente aos anos de 1690 e 1691, encontra-se a informação da existência de missões no sertão sob a responsabilidade do Colégio da Bahia. Entre elas são citadas as aldeias Canabrava e Natuba, com respectivamente oitocentas e quinhentas pessoas, além de outras não nomeadas ao longo do Rio São Francisco. Nas palavras do jesuíta, “o fruto destas missoens consiste em fazellos de barbaros homens e de homens Christãos e de Christãos perseverantes na fé”.<sup>287</sup> Na tentativa de cumprir o intuito missionário de transformá-los em sua natureza, distanciada do modelo católico, alguns jesuítas foram viver entre os “Tapuyas” e acabaram por assumir o papel de mestres e de médicos dos índios. A seguir, o autor lamenta a morte do padre João de Barros ao exaltar

---

<sup>286</sup> Houve casos de curraleiros que solicitavam índios para a realização de serviços, mas não os devolviam aos aldeamentos jesuíticos. Algumas vezes, dificultaram a organização de missões nas terras que tinham recebido do governo. Na guerra declarada em 1669 contra a etnia Payayá pelo governador Alexandre de Souza Freire, houve aprisionamento e morte de muitos indígenas, além da destruição de igrejas jesuíticas. Anos depois, o aldeamento refundado pelo padre Antônio de Oliveira teve contra a sua vontade uma autorização de deslocamento dada por outro governador, Rio de Mendonça, cuja intenção era que os payayás servissem de escudo de defesa das terras do português João Peixoto Viegas contra outros índios tapuias.

<sup>287</sup> Relação sumária do que obraram os Padres da Companhia de Jesus no Brasil desde o ano de 1690 até o de 1691. ARSI, Bras 9, f. 375v.

seu sofrimento e árduo trabalho como fundador destas aldeias no sertão, todas elas estabelecidas entre os “de Nação Kiririses de lingua mui dificultosa”.<sup>288</sup>

O colonizador português Gabriel Soares de Sousa também construiu a alteridade radical dos Aimoré pela língua nativa, que segundo ele era tão complicada que chegava a afetar sua habilidade como cantores: “sempre de papo tremendo com a fala, e não se entende com outro nenhum gentio, que não seja tapuia. Quando estes tapuias cantam, não pronunciam nada, por ser tudo garganteado”.<sup>289</sup> É inevitável fazer uma comparação entre estes ameríndios, que quase não podiam se comunicar através da fala ou do canto, com aqueles de língua geral, que desde a metade do século XVI aprendiam com os jesuítas canções em louvor ao Deus católico. Apesar de terem tido algumas vezes sua música ritual demonizada, os grupos tupis tiveram via de regra sua musicalidade elogiada.

Para colonos e missionários em contato com grupos tapuias, tudo parecia mais difícil, sobretudo quando se tratava dos Aimoré, que além de serem bastante combativos, por isso ganharam a fama de perigosos, tinham uma (in)audível incapacidade linguística e musical. Os Tapuia, entretanto, não são apresentados na documentação de maneira idêntica, e tiveram sua música pouco descrita, no que se refere ao período colonial. O jesuíta Fernão Cardim registra a existência de pelo menos setenta e seis grupos com diferenças marcantes, sobretudo no que se refere aos idiomas. A seguir, serão apresentadas algumas das representações e ações dos jesuítas, nos encontros que estabeleceram com etnias diversas pelo sertão nordestino.

O Rio São Francisco e as serras dos Kariri, diziam os missionários, eram lugares repletos de gentios a serem convertidos. No documento relativo às atividades dos membros da Companhia durante os anos de 1651 e 1657, encontra-se a narrativa de uma viagem, na qual alguns inacianos, em busca dos Amoipira, encontraram os Sapuyá e os Payayá. Ao se deparar com alguns sapuyás, manifestaram interesse em conhecer suas aldeias. Os padres adentraram no território indígena em procissão, com a cruz levantada, acompanhados de cento e dez índios moradores de aldeamentos jesuíticos, que os acompanharam durante a

---

<sup>288</sup> Idem.

<sup>289</sup> SOUSA, Gabriel Soares de. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1971, p. 339.

expedição. Ao chegar no centro do terreiro, segundo o padre Antônio Pinto, cantaram de joelhos a ladainha de Nossa Senhora “atraindo os bárbaros, homens, mulheres e crianças, que logo se chegaram apressurados e admirados, porque se deixam impressionar mais a fundo quanto mais leve é o aspecto das coisas”.<sup>290</sup> Esta descrição jesuítica imortaliza algumas reações dos Sapuyá, os incluindo no rol dos ameríndios apreciadores da música. A comoção por meio dos sons parece sugerir a eficiência do efêmero, que dispensa a ostensividade material como forma de aproximação, como foi o caso de alguns povos do Oriente ao receberem os europeus.

A narrativa jesuítica enfatiza a celebração de uma missa católica, diante da qual os Sapuyá reagiram positivamente ao imitar gestos cristãos. A atitude deve ter causado expectativas de uma futura conversão, mas os missionários estavam à procura de outro grupo indígena, com o qual já tinham estabelecido contato, e inclusive trazido alguns de seus membros para aldeamento mais próximo da costa. Destarte, o intérprete dos padres lhes perguntou onde viviam os Amoipira, e foi recomendado que consultasse um principal chamado Jaguarari. O conhecedor dos caminhos da região, após hesitar e muito pensar, deu um importante conselho aos missionários no dia seguinte. Os padres deveriam antes fazer amizade com os Payayá, pois como eram inimigos dos Portugueses, seria difícil passar pelas suas terras sem serem percebidos, ou pior, atacados. Na companhia de guias, deram ouvidos ao alerta do principal ao adentrar no sul do rio São Francisco, na região das Jacobinas. Conforme suspeitou Jaquarari, alguns homens aguardavam na espreita a passagem dos brancos. Desta vez, porém, foram os Payayá que cantaram ao se aproximar dos missionários.

Quando estavam já perto da primeira Aldeia dos *Paiaias*, mandaram os Padres ao Tapuia que fôsse anunciar a sua vinda, que não era a buscar a guerra senão a paz. Os Índios já tinham conhecimento da vinda, pelos seus espias, só duvidavam qual a razão dela e estavam vigilantes, armados e postos à beira dos caminhos por onde haviam de passar. Vencido o pouco espaço que faltava, apareceram os Padres diante dos Bárbaros. Ao saberem o motivo da vinda, perderam o medo

---

<sup>290</sup> *Sexennium litterarum 1651-1657*, Pe. Antônio Pinto, 29 de julho de 1657. ARSI, Bras. 9, f. 13-25v. *Apud* LEITE. 1945, Tomo V, p. 272.

e depuseram as armas. O principal aproximou-se a saudar e abraçar os Padres com sinais de alegria. Deram idênticas demonstrações os outros Bárbaros, pintados de várias côres, luzindo as suas penas variegadas e brilhantes, com danças e cantos à sua maneira.<sup>291</sup>

Após as pazes iniciais, os jesuítas logo quiseram saber qual seria o melhor caminho para chegarem aos Amoipira, e pediram ajuda e guias aos Payayá. A resposta não saiu conforme o esperado. Disseram que ouviram dos antigos que era muito longe, e que teriam que enfrentar muita fome e sede ao cruzar aquele sertão. Neste momento, os índios cristãos, que já não estavam ali por vontade própria, desanimaram de vez. Os padres tiveram que ceder, diante do intento de fuga coletiva da empreitada. Retornaram todos juntos pelo mesmo caminho, agora na companhia de trinta principais Payayá. A presença deles, além de diminuir o receio dos fazendeiros de serem atacados, comprovaria ao governador que os jesuítas haviam feito contato com aqueles que chamam em seus escritos de “bárbaros”.

Não parece ter sido a música Payayá que inseriu esta etnia numa categoria distante da civilidade, como no caso do canto e da língua dos Aimoré. No excerto acima citado, o que os jesuítas ouvem é por eles descrito apenas como uma singular manifestação daqueles índios enfeitados. O que é feito de forma bastante genérica, é verdade, mas que não os bestializa.<sup>292</sup> Infelizmente, a narrativa jesuítica não costuma oferecer informações muito detalhadas acerca das “danças e cantos à maneira Tapuia”, com exceção da festa de Eraquizã, que veremos adiante.<sup>293</sup> No entanto, a sequência do documento possibilita que os

---

<sup>291</sup> Id. *Ibidem*, p. 274-5.

<sup>292</sup> A narrativa ocorre de maneira semelhante no caso dos Dzubukuá-kariri, moradores da região do sub-médio São Francisco, cuja descrição sobre o ritual de iniciação se encontra na obra do capuchinho Martin de Nantes. O relato do missionário revela a presença da música, mas também a relata de maneira bastante genérica e sem pormenores: “os mestres de cerimônia faziam beber aos jovens o suco de certas ervas amargas e, esfregando várias partes do corpo desses jovens com os dentes agudos de animais, incrustados em cera, misturados com cinzas, os faziam penetrar na pele com dores sensíveis, durante os dez dias que durava a festa. Era necessário que os moços presentearassem com caça e pescaria os velhos, sem que eles próprios saboreassem um só pedaço, ou não lhes davam, durante todo esse tempo, senão uma sopa muito rala, feita com farinha de milho ou de mandioca, e passavam a noite cantando e dançando”. NANTES, Martin de. *Relação de uma missão no Rio São Francisco*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1979 [1706], p. 6.

<sup>293</sup> Nas primeiras entradas pela região das Jacobinas, os padres João de Barros e Jacob Roland encontraram os tapuias Sequakyrinhos. Neste caso, a narrativa jesuítica segue uma ênfase corrente nos esforços de viagem dos missionários e no recebimento entusiasta que receberam dos grupos indígenas, geralmente com música indígena, descrita mais uma vez de forma genérica: “Continuaram os nossos no caminho empreendido, passando por vias difíceis e lugares espinhentos. Ora subindo nos topos, ora descendo em vales profundos,

Payayá sejam classificados, de forma definitiva e negativa, pelo que têm de mais sinistro ao olhar ocidental: o canibalismo. No caso, um ritual funerário que se agravava por ser antropofagia interna.

Quando algum está doente, leva-se aos pagés para o curarem. Colocam-se em roda. O Pagé principal põe-se algum tempo, como a ladrar ao modo de um cão. Acabando êle, começam os outros com iguais latidos. Entretanto o enfêrmo anda de rastos à roda do círculo dos pagés, dando muitas voltas, enchendo a terra de lágrimas, e o céu de clamores, sem lhe aproveitar o tratamento e cuidado dos médicos, vítima como antes da doença. Se esta é mortal não o ocultam ao doente; e os pais e parentes com paus, instrumentos, ou o que acerta de terem nas mãos, batem à porfia no miserável e lhe aceleram a morte. Cortam o cadáver em pedacinhos e os repartem a todos e a cada um, para o comer, o que fazem com regalo. Se o defunto é casado, o coração e o fígado pertencem ao cônjuge sobrevivente. Dos ossos mais acomodados a isso, fazem flautas; e do crânio, trompas.<sup>294</sup>

Ao narrar atitudes homicidas dos próprios parentes que matam o doente a pauladas, retalham seu corpo e dividem suas partes para comer, os jesuítas inserem os Payayá numa condição de seres selvagens. A antropofagia é condenada pelos padres de maneira geral, mas é importante atentarmos para um sujeito em especial, mais visado porque instigador das atividades condenáveis dos índios. O responsável pelos males era sempre o pajé, o grande adversário dos jesuítas durante toda a história das missões na América Portuguesa. Como vimos, os padres descreveram sem grandes juízos de valor os cantos e as danças que os Tapuia manifestavam ao recebê-los em suas aldeias no sertão. Contudo, no combate pelo domínio do sobrenatural, demonizaram as atitudes e os sons dos xamãs, o que estavam costumados a fazer desde o início do contato com os Tupi em 1549.

Ao tratar do caso específico dos rituais de cura Payayá, os jesuítas animalizaram os pajés ao atrelar os sons emitidos por eles com latidos caninos. Os Tapuia são representados

---

sempre superando as dificuldades, até chegar incólumes nas desejadas Jacobinas. Como chegou aos ouvidos dos índios a notícia da chegada dos padres, sem que ninguém os obrigasse, foram ao encontro dos nossos os Tapuya que chamam Sequakyrinhos, que esperavam esta chegada há muito tempo. Vieram eles com grande festa, dançando à moda gentílica”. *Annuae litterae provinciae brasiliae ab anno 1665 usque ad 1670*. ARSI, Bras. 9, f. 205. *Apud* POMPA. Op. Cit., p. 265.

<sup>294</sup> LEITE. Op. Cit., p. 274.

mais uma vez, agora na figura de seu líder religioso, como seres sem linguagem, protótipos de selvagens. Em carta ânua de 1693, os missionários alertaram novamente sobre o perigo dos rituais xamânicos, desta vez ao escrever sobre os Moriti. Este outro gênero de Tapuia, diz o documento, “colocavam também nos seus Pagés, que chamam *Bismuses*, tôda a sua esperança, e os chamavam logo que estavam doentes. A cura constava de cantilenas desentoadas, fumigação e aspiração, e com gestos descompostos”.<sup>295</sup>

A representação da música indígena pelos jesuítas se dava, portanto, pelo que ela significava. Se gerava aproximação com os nativos, tornava-se aliada. Não era descrita com minúcia, é verdade, mas aparecia como manifestação sonora singular. Se demonstrava o poder dos pajés ou algum costume antropófago, era ameaçadora dissonância. Não só aos ouvidos, mas ao projeto evangelizador como um todo. Muitas vezes os jesuítas optaram por descrever os Tapuia como um grupo bastante amplo e arraigado aos seus costumes gentílicos, sem diferenças marcantes, exceto linguísticas. Um manuscrito jesuítico do final do século XVII reserva alguns trechos sobre as tentativas de descimentos de grupos indígenas do sertão, acerca dos quais destacam sua dificuldade de conversão e seus rituais antropofágicos cantados.

A mayor difficuld.e he fazellos capazes p.a fazere’ algu’ conceito de Deos. Outra difficuld.e ha mayor em largar seos Ritos, abuzos, e agouros, q’ de ordinario se fundam em couzas de pouca entid.e: e p.a q se veja o quam defícil he traserlos a Christãd.e e viverem como homens. (...) Andam de ordinario em guerras, q fazem contra todos, que não são de sua lingua; pelejam todos a peito descuberto, e ainda aquelles q vam criados entre nos os despem na peleja. Suas armas sam frechas ordinariam.e cheyas de veneno; seo modo de acometer he de assalto ao [ilegível] da manhã, sem preceder aviso algum: a huns matam logo; a outros captivão e a mayor p.te delles sendo homens, os poem em terreiro, e matandoos os comem assados convidando com este banquete aos vencedores. Acabado o conflicto se retiram a festejar a victoria: juntanse todos com suas bozinas, e formãdo hum coro de desentoadas vozes.<sup>296</sup>

---

<sup>295</sup> *Annuae Litterae ex Brasiliae Anno 1693*. ARSI, Bras. 9, f. 383. *Apud* LEITE. Op. Cit., p. 277.

<sup>296</sup> Carta ânua maranhense escrita por Miguel Antunes no ano de 1696, fôlios 426v-427. ARSI, Bras. 9, fôlios 426-431.

A narrativa jesuítica se utiliza por vezes de descrições do canibalismo como marca da selvageria. Rituais xamânicos e/ou antropófagos são veiculados a uma música que é negativamente classificada como desentoadada, na medida crescente em que se revela ameaça. Contudo, há também relatos diferenciais. O caráter interno da antropofagia dos Payayá, por exemplo, os distancia não apenas dos cristãos, mas os diferencia de outros grupos moradores do sertão, como os Kiriri não-antropófagos descritos pelo capuchinho Martin de Nantes, ou mesmo os Tupi, cujo canibalismo aparece sempre atrelado a um sentido bélico. O que os aproxima de outras etnias indígenas, por outro lado, era o costume que tinham de recolher alguns ossos dos mortos para fazer música, ou melhor, para construir instrumentos de sopro. Ao longo da história do contato, inimigos e mesmo jesuítas, como Bernardo Gomes, viraram flautas. O caso dos Payayá se difere pelo fato de serem os ossos de integrantes do próprio grupo a serem transformados em instrumentos musicais, para soarem em rituais. O mais importante deles era a festa do Eraquizã, sobre a qual existe este raro e interessantíssimo relato na já citada ânuia jesuítica da metade do século XVII.<sup>297</sup>

Os *Paiaias* são muito submissos aos seus pagés a que chamam *Visamus*. Não têm ídolos, nem divindades, se exceptuarmos uma semelhança de idolatria, no que chamam seu deus Eraquizã [Erachisam], cujo dia festivo, anual, se celebra assim: Fazem uma pequena cabana não muito distante da Aldeia. Juntam-se nela os pagés mais velhos. Vestem ao Tapuia o seu vestido, tecido de fôlhas de palma, de 15 (*quindecim*) pés de comprimento, todo de pregas e franjas, as quais caem um pouco acima dos joelhos. Na cabeça até os ombros tem o diadema, que termina para o alto em ponta. Na mão direita uma frecha afiada. Antes que entre na cabana sagrada (a narrativa latina diz aqui *templo*) do deus Eraquizã, fazem os pagés ingente alarido, e fogem todos os outros Tapuias para dentro das casas. Logo sai o Eraquizã, de horrendo e disforme aspecto. Dá volta a tôda a Aldeia, e se encontra alguém mata-o com a seta aguda, que leva na mão direita, para o castigar da sua irreverência, que se atreveu a encontrar-se com tão grande deus. Feito o reconhecimento, pára diante das casas, toca a

---

<sup>297</sup> Esta ânuia aparece na obra de Serafim Leite como documento escrito por Antônio Pinto, sob a comissão de Simão de Vasconcelos, que deveria ser o autor por ter o cargo de provincial. No entanto, o padre Pinto aparece no próprio documento na lista dos falecidos.



flauta (tíbia) diante delas, signal para as oferendas de comer, e vai sentar-se no meio do terreiro, esperando-as. Saindo então cada um de casa, leva-lhe com grande respeito as oblatas e presentes. Concluída a cerimônia recolhem-se de novo às casas para que não os ache o Eraquizã, que se levanta e dá outra volta ao redor da Aldeia, e dirige-se à cabana sagrada, donde saem a correr os pagés, apanham as oblatas e presentes e voltam à cabana a banquetear-se.<sup>298</sup>

Este é apenas o primeiro relato de alguns existentes sobre o ritual de culto ao Eraquizã, Varakidran, Arachizã, entre outros nomes dados pelos missionários em seus escritos. No caso dos Payayá, chama a atenção o fato do Pajé-mor se personificar enquanto Eraquizã, devidamente paramentado para a cerimônia. Seu poder é demonstrado no confronto com quem ousa desafiá-lo, e nas honras que recebe. É através da música que se estipula o momento das oferendas, quando a aproximação se dá ao som da flauta, feita de osso de tíbia humana e tocada pelo xamã que interpreta o papel principal. O ritual é finalizado com um farto banquete, preparado e saboreado dentro da cabana sagrada.

A festa de Eraquizã, registrada entre os Payayá, os Moriti e os Kariri, tornou-se o ritual Tapuia por excelência. Sendo assim, aquele que os missionários mais se dedicaram a extirpar. Contudo, apesar da catequese, a celebração se manteve nas próprias aldeias jesuíticas. Na aldeia de Santa Teresa, o jesuíta Jacques Cockle decidiu queimar a casa sagrada de Varakidran. Na batalha com o cristianismo, a resposta nativa foi a construção de outro espaço ritual situado a meia légua da aldeia. Não obstante, o jesuíta informou que “sua perversidade não pôde ficar escondida muito tempo. Os cantos profanos, no grande silêncio da noite, faziam grande estrondo na vizinhança”.<sup>299</sup> A música traiu a dissimulação dos participantes do ritual, que foram posteriormente proibidos de entrar na Igreja Católica. A medida punitiva talvez não tenha surtido o efeito desejado pelos jesuítas, ou alterado o estado das coisas. O universo de Eraquizã continuou a fazer parte da vida dos Tapuia, e de forma bastante intensa, como demonstra a carta ânua de 1693 sobre a aldeia de Jerú.

---

<sup>298</sup> *Sexennium litterarum 1651-1657*. LEITE, Op. Cit., 273-4.

<sup>299</sup> *Annuae Litterae provinciae brasiliensis ab anno 1670 usque ad 1679*. ARSI, Bras. 9, f. 241. *Apud* POMPA. Op. Cit., p. 370.

Antes da chegada dos padres, eles costumavam fazer a festa de Varakidran na aldeia de Jêru, que era frequentada não apenas pelos índios pagãos de outras aldeias, mas também por muitos que vagavam livremente pelos matos, e até mesmo por alguns daqueles que, sob a disciplina dos padres em outros lugares, eram preparados para os ritos cristãos. Estes índios saíam às escondidas para lá, onde não havia ninguém que, com a voz, os gestos ou as chicotadas afastasse os traidores daquela superstição. Este era o rito da festa de Varakidran, o único digno de veneração entre os pagãos tapuia, e talvez ainda é até o presente noutros lugares. Num espaço aberto constrói-se uma cabana maior do que as outras, cercada por todos os lados de árvores e estacas, de cujas folhas verdes são penduradas ao redor. No meio da cabana é colocada uma cabaça seca, furada em vários pontos, que é grandemente considerada por aqueles selvagens como uma cabeça humana. De baixo dela, tocam fogo numas lenhas verdes e úmidas, e a fumaça levantada pelo ar abre o caminho entre os buracos abertos em várias direções. Em volta estão sentados os mais velhos dos pagãos e no meio deles o mais importante dos feiticeiros, respeitado pelos outros pelas feitiçarias, e a quem chamam Pai de Varakidran. Eles todos bebem o fumo de Beti – vulgo tabaco – pelos canudos de barro, que guardam com cuidado para aquele dia, ao mesmo tempo puxam pelas bocas abertas a fumaça que sai pela cabaça furada, ou ídolo, até ficarem entorpecidos, feito bêbados. Enquanto isso, no terreiro, os jovens mais fortes, cobertos de penas de muitas cores e com riscos pretos no corpo, rodando perto das esteiras colocadas em volta da cabana, conduzem danças desordenadas e gritam num clamor confuso. Os verdadeiros chefes dos dançarinos, ou charaules, aproximando à boca as cabaças furadas, usam como flautas os ossos de certas aves escolhidas, mais para assobiar do que para cantar, os quais ossos têm em grande consideração e guardam com grande cuidado e veneração pelo resto do ano. Desta maneira, esta solenidade prolonga-se durante 3 dias, até que os velhos, saindo embriagados de fumaça da cabana, encerram a festa com vaticínios.<sup>300</sup>

A festa que reuniu vários índios, com e sem contato com missionários católicos, tomou aspectos distintos daquela registrada entre os Payayá. O final não teve banquete, mas contou com alterações de consciência dos profetas idosos que fumavam tabaco. As

---

<sup>300</sup> *Annuae Litterae ex Brasilia Anno 1693*. ARSI, Bras. 9, f. 382. *Apud* POMPA. Op. Cit., p. 371. Os charaules, segundo Pompa, eram os flautistas que acompanham o coro, na Grécia.

estimadas flautas de ossos de aves eram tocadas por homens dançarinos, enfeitados com penas coloridas e tintas pretas, ao se aproximarem da divindade em forma de cabaça. Entre os Payayá, por sua vez, Eraquizã personificava-se num dos pajés, que fazia soar o instrumento de sopro de tibia como sinal para que os índios se aproximassem e lhe trouxessem presentes.

Não era a primeira vez, e nem seria a última, que os jesuítas se deparariam com instrumentos musicais indígenas, basta lembrar dos relatos sobre os Tupinambá que dançavam e cantavam em volta de uma cabaça com feições humanas, enquanto chacoalhavam maracás nas mãos. No ritual Tapuia, entretanto, parece que o ato de tocar flauta era mais importante do que cantar. É interessante notar também que o andamento da festa de Jerû, que reuniu inclusive índios fugidos dos aldeamentos, apresentava semelhanças com as realizadas por outros grupos tapuias, como os Tarairiú, descritos pelos holandeses, ou mesmo com os Tupi: cabaça, tabaco e presságios.

Ao pesquisar com afinco e originalidade a história negligenciada do contato entre missionários e Tapuia, Cristina Pompa sugere que a festa de Varakidzan era a marca ritual dos índios no sertão, mesmo dos que viviam mais distantes. Ou que, talvez, tenha sido difundida pela coabitação de grupos diversos, ocorrida com a chegada dos jesuítas e dos capuchinhos, que seguiram a forma inaciana de missão. Seja como for, este era o momento coletivo mais importante dos Tapuia, quando através do ritual assimilavam acontecimentos e transformavam sua história. A festa, bastante enraizada entre eles, foi descrita com preocupação por missionários católicos de diferentes ordens religiosas, que encaravam a incógnita e imensa área do interior do nordeste.

A aldeia de Jerû foi, pelo menos até o ano de 1692, um ponto de encontro importante para a festa indígena mais famosa do sertão. Com o estabelecimento dos jesuítas, tornou-se pertencente ao grupo das aldeias dos Kariri, sob a responsabilidade dos padres Luís Mamiani e João Batista Beagel. Certa vez, ocorreu lá um sério conflito em torno do ritual de Eraquizã, recrudescido com a atitude de um jesuíta que destruiu a cabaça sagrada e ateou fogo nas flautas cerimoniais. Diante da atitude drástica do padre, alguns índios abandonaram a aldeia. A ação radical impossibilitou, de ambos os lados, qualquer negociação. Por fim, foram os padres que se sentiram aliviados, ou mesmo vencedores

desta batalha contra os que chamaram de ídolos dos feiticeiros e ministros de Varakidran. Estes, por sua vez, foram ecoar suas flautas em novos espaços ritualísticos.

Foi por meio do plano ritual, como bem demonstra Pompa, que diferentes grupos tapuias elaboraram suas estratégias de recusa do catolicismo, por meio de fugas para o mato, ou de absorção da nova religião, dentro da sua cosmovisão indígena. Certa vez, o padre Cockle ameaçou com uma vara os partidários de Varakidzan, imitando a atitude do próprio pajé, representante da divindade, porém apresentando novos símbolos cristãos como a cruz. Deste modo, os índios puderam dar sentido para a presença tão transformadora dos missionários. Neste contexto de diálogo e de disputa religiosa, os rituais indígenas, mas também os católicos, foram destaque na prática e na documentação missionária.

A administração dos sacramentos, e, mais em geral, o *cerimonial cristão* é o ponto alto da catequese nas aldeias. Isto quer dizer que os missionários também utilizaram a *prática*, mais do que a *crença*, o *ato* mais do que a *palavra*, como linguagem para veicular sua mensagem, como não poderia deixar de ser, considerado o problema da língua, que muitos missionários não conheciam. O rito se tornou assim, do lado missionário também, o lugar da incorporação da mudança, constituindo-se como espaço privilegiado do encontro e da tradução.<sup>301</sup>

Cristina Pompa destaca a predominância do cerimonial religioso na catequese, sobretudo no caso de grupos não Tupi, como os Tapuia. Algumas línguas nativas tinham mesmo se revelado verdadeiros obstáculos aos padres jesuítas. Todavia, os rituais católicos tiveram que articular mais do que estímulos visuais como o levantar de cruzes e de imagens religiosas. As procissões que percorriam as aldeias, além de vistas, eram ouvidas, o que demonstra a importância da sonoridade também no contato com os povos indígenas no sertão. De fato, a dificuldade linguística de que os missionários tanto reclamavam pode ter tornado ainda mais evidente a necessidade do uso da música nas atividades missionárias estabelecidas no nordeste colonial. Uma comunicação complicada fez, portanto, com que os jesuítas acionassem o que podemos chamar de uma ritualística sensorial.

---

<sup>301</sup> POMPA. Op. Cit., p. 378.

O ritual propiciou diálogos interculturais entre jesuítas e Tapuia, com momentos significativos transcorridos por meio da música. As flautas das festas de Eraquizã tinham revelado sua importância na vida simbólica indígena. Na catequese, o tocar dos instrumentos musicais de sopro se transformou em atividades musicais conduzidas pelos jesuítas, sobretudo por meio de cantos religiosos. Portanto, a predominância da utilização pelos jesuítas da prática e do ato, mais do que da crença e da palavra, pode e deve ser entendida também pela constância de uma sonoridade indispensável. Mais uma vez, a música tornou-se um poderoso instrumento de tradução entre missionários católicos e grupos indígenas, inserida dentro de um contexto cerimonial religioso.

Todavia, os jesuítas preferiram carregar as tintas nos casos particulares de edificação, sobretudo em suas cartas anuais. O documento sobre a missão de Ibiapaba, escrita em 1701, é um exemplo. Impressiona o episódio no qual um pai vaga pelas matas, desolado com a morte do filho. Eis que surge uma figura estranha a lhe prometer o fim do sofrimento. O custo, no entanto, seria alto, pois se tratava do diabo em pessoa. O índio tupi nomeia a figura de Jurupari, e conta que conseguiu se livrar do ser do mal lhe dizendo com convicção que era cristão. Em outro caso, um chefe tapuia foi até um aldeamento jesuítico empunhando armas nas mãos, dizendo duras palavras de crítica e fazendo batidas ritmadas no chão. Dias depois, recorreu aos próprios missionários em busca da cura de uma moléstia que estava degenerando seu pé, o mesmo que havia usado para desafiar-los. Mas como, segundo os jesuítas, tratava-se de castigo divino, doença da alma, seria difícil recuperar o corpo. Mesmo assim, ele pediu e recebeu o sacramento católico do batismo.<sup>302</sup> É mais uma história na qual os missionários se utilizam de crenças nativas para causar impacto, no caso a origem espiritual das enfermidades.

Em busca de curas milagrosas, alguns índios oscilaram entre as técnicas de tratamento oferecidas para alcançar saúde. Certa vez, um pai que sofria com a grave doença do filho não teve dúvidas em procurar o “padre para ele impor as mãos sobre o doente e rezar rezas de igreja por ele. Feito isso, o pai chamou outro tapuia, para que sarasse o

---

<sup>302</sup> Carta Anua do que se tem obrado na Missão da Serra de ybyapaba p.a o P.e Francisco de Mattos da Companhia de IESU Prouincial da Provincia do Brazil, 20 de Outubro de 1701, Manoel Pedrozo, fôlio 9v. Archivum Romanum Societatis IESU (ARSI), Bras. 10 I, fôlio 9-12v.

doente com as cantilenas gentílicas”.<sup>303</sup> Ao saber do ocorrido, o jesuíta que agia como médico reprimiu o pai angustiado que, segundo o autor da carta, prometeu que não repetiria a atitude. Não sabemos se o compromisso foi cumprido, nem mesmo se o menino sobreviveu à terrível doença. Mas é assaz importante a confirmação de que houve uma permanência do costume de cantar nos rituais de cura, mesmo entre os índios que participavam das atividades inicianas de catequização. Ainda mais interessante é o indício de que o jesuíta talvez não tenha inspirado a confiança do pai de que ele salvaria seu filho apenas com rezas e imposição de mãos. Afinal, o padre não tinha cantado no ritual de cura do menino. Para garantir, ele preferiu chamar o seu xamã, que há tempos detinha o poder das cantigas curativas.

A batalha com os pajés teve seu lugar nas práticas religiosas cotidianas, mas também nos catecismos repletos de neologismos elaborados pelos missionários, onde encontram-se unidas palavras indígenas para explicar o sentido católico de algo, ou mesmo se inculcia numa expressão nativa existente um novo significado religioso. Existiam também aquelas palavras intraduzíveis, que persistiam em latim ou português e eram no contexto narrativo reinterpretadas pelos índios, como Santíssima Trindade, Espírito Santo, Cruz, Maria, Jesus ou nomes de santos. Na obra doutrinária escrita na língua Kariri, de autoria do padre jesuíta Luís Mamiani, estão listados alguns dos pecados gentílicos que os índios tapuias não deveriam mais cometer. Na forma comum de diálogo entre um mestre e seu discípulo, encontram-se perguntas e respostas sobre o comportamento cristão a ser seguido, ou melhor, sobre os hábitos indígenas que deveriam ser abolidos. A cura por meio de cantos é o primeiro costume tradicional que aparece na lista, que inclui o uso de cinzas na casa e de tinta no corpo para evitar as ações malignas do Diabo.

Discípulo: [Deus] Manda também que não demos credito ás observâncias vãas, & abusões dos nossos avós, porque havemos de crer em hum só Deus. Mestre: Contaime algumas destas abusões para guardamonos dellas. Discípulo: Curar os doentes com o assopro; curar de palavra ou com cantigas. (...) Todas as abusões dos Feiticeiros; de adivinhar as cousas futuras; de dar credito a agouros; de botar feitiço

---

<sup>303</sup> *Annuae litterae provinciae brasiliae ab anno 1665 usque ad 1670*. ARSI, Bras. 9, f. 207v.

para matar o proximo; de dar credito a sonhos; e de todas as festas supersticiosas.<sup>304</sup>

Ao mesmo tempo em que se utilizavam de algumas formas xamânicas para se impor como líderes espirituais, os jesuítas condenavam como falsas as ações de seus rivais. É recorrente a utilização pelos missionários de códigos indígenas, o que permitiu o diálogo, mas ao mesmo tempo gerou interpretações nativas que escaparam do controle dos religiosos. Fez parte deste contato o ensino pelos padres de conteúdos católicos através da música, aproveitando o canal existente também entre os índios tapuias de vínculo sonoro com o sobrenatural. Melodias de sentido cristão foram cantadas pelos nativos em cerimônias religiosas, sobretudo ladainhas de santos durante o período da Quaresma.<sup>305</sup> Os ameríndios, no entanto, absorveram de diversas formas os novos significados religiosos que lhes eram apresentados, interpretando-os e agindo diante das situações pelas quais passavam, do mundo novo em que viviam. Dito de outra forma, a música facilitou inúmeras

---

<sup>304</sup> MAMIANI, Luis Vicente. *Catecismo da doutrina christã na lingua brasilica da Naçam Kiriri*. Edição fac-similar. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1942 [1698], p. 84-5. Nas obras de Bernard e Martin de Nantes – religiosos que fizeram parte das missões capuchinhas estabelecidas no nordeste nas últimas décadas do século XVII –, práticas xamânicas também foram enquadradas como pecados graves, e combatidas. Martin conta que chegou a observar a organização de uma festa no interior da mata, com intuito de salvar uma menina que estava muito doente. De noite, chamaram “os cantores de coisas vãs”. Ao surpreendê-los em flagrante, o religioso prenunciou indignado a morte da criança, caso aquela festa gentilica não fosse imediatamente interrompida. Os Kiriri optaram por continuar os festejos, uma teimosia, segundo o católico de origem francesa. Dois dias depois, estavam lamentando o falecimento da menina. Parece que o missionário se aproveitou da situação para demonstrar que os padres tinham o domínio do sobrenatural, poder este que os missionários almejavam que fosse transferido de vez das mãos dos pajés para eles, que também podiam curar ou matar. Utilizando-se inclusive de estratégias indígenas tradicionais, neste caso as profecias. NANTES. Op. Cit., p. 21. No catecismo de Bernard, é novamente encontrada uma lista de costumes indígenas a serem suprimidos, entre eles se pintar e usar cinzas para proteção, beber vinho, permitir que pajés assoprem doentes, consultar bruxas adivinhas e, é claro, crer em diferentes Deuses. O canto, por sua vez, aparece em ocasiões diversas: “Não terieis cantado o *waiwca* (que he câto supersticioso), ou outras cantigas de Pagãos? Fostes cantar o *Soponhiu*? (he cantar dissoluto, & barbaro, quando banquetão). Infelizmente, o padre não nos dá mais informações sobre estes cantos indígenas, profanos ou religiosos. Todavia, fica resgistrado que se ouvia cantos entre os Kariri para além dos rituais de cura. NANTES, Bernard de. *Catecismo da lingua Kiriri*, edição fac-similar publicada por Júlio Platmann. Leipzig: B.G. Teubner, 1896 [1709], p. 128.

<sup>305</sup> Ver *Annuae litterae provinciae brasiliae ab anno 1665 usque ad 1670*. ARSI, Bras. 9, f. 205. No caso dos Kariri em contato com os capuchinhos franceses, a língua e a religião do outro também foram sendo incorporadas através da música. O capuchinho Martin de Nantes relatou que o aprendizado das orações em português foi facilitado pelo costume que tinham de “cantar todas as tardes a coroa da Santa Virgem, em fabordão. Sentiam realmente prazer, por causa da harmonia, nunca tendo ouvido nada parecido”. É relatado mais uma vez o interesse dos índios em ouvir e aprender canções religiosas europeias. No caso citado, houve ainda a vantagem do ensinamento, por meio da letra da oração católica, de um novo idioma aos Kariri de língua complexa. NANTES. Op. Cit., p 38.

vezes a apresentação de elementos católicos aos ameríndios, fossem eles Tupi ou Tapuia, que por sua vez ressignificaram as mensagens que recebiam dos missionários conforme suas visões de mundo.

Insisto que estamos diante da história de um contato que transcorreu também por meio da música, e que não deve ser explicado pela generalizante e simplista ideia de que a presença colonial e missionária ocasionou uma substituição inevitável da religião indígena pela europeia católica. Entre os Sapuyá, por exemplo, houve negociação com os jesuítas para que pudessem continuar a cantar pela madrugada: “juraram todos obediência ao Padre, e quando querem cantar seus cantos à noite, ou ir para suas danças, sempre pedem o consentimento do padre”.<sup>306</sup> A promessa de obedecer aos jesuítas estava condicionada à tolerância dos padres diante das manifestações musicais indígenas, culturalmente tão significativas. Nem sempre, porém, houve pedidos e/ou permissões. A escolha Tapuia foi por vezes uma brusca ruptura, através de fugas das aldeias jesuíticas para o mato. Os casos expostos demonstram a complexidade das relações estabelecidas entre missionários e ameríndios, repletas de tensões e de negociações que, por fim, possibilitaram uma experiência cotidiana de tradução cultural entre sujeitos tão diversos.

---

<sup>306</sup> Id. *Ibidem*, f. 207.



CODA  
*ou o recomeço*



**A** narrativa jesuítica imprimiu forte marca na escrita da história do Brasil. É difícil, senão impossível, se referir ao período colonial sem lançar mão de documentos escritos pelos membros da Companhia de Jesus. As formas de fazê-lo, todavia, se diferem. Há estilos que não se descolam suficientemente da maneira apologética de descrever a missão contida nas correspondências inacianas, frequente entre jesuítas-historiadores. Por vezes, fragmentos são extraídos destes textos históricos para corroborar um argumento, como no destaque ao aprendizado de músicas católicas pelos indígenas, que as executando de maneira exemplar se tornariam verdadeiros europeus. Esta não é uma tarefa árdua, posto que os próprios jesuítas faziam questão de relatar com detalhe casos que confirmariam o sucesso da evangelização, e eram inclusive incentivados a isso pelos seus superiores. O intuito deles era trazer consolação aos colegas inacianos espalhados pelo mundo, ao mesmo tempo em que faziam propaganda do trabalho missionário estabelecido nos além-mares.

As fontes jesuíticas, todavia, permitem outras análises por meio de uma leitura cuidadosa de suas entrelinhas, com diferentes propósitos. No seu artigo específico sobre música nas aldeias do século XVI, Serafim Leite, para elucidar a infiltração do cristianismo entre os índios, citou parte de um documento escrito na década de 1580, como de autoria do jesuíta Fernão Cardim<sup>307</sup>. A seguir, serão trazidos para análise trechos originais estendidos, encontrados no Arquivo dos Jesuítas, em Roma, e na Biblioteca Pública de Évora, em Portugal:

Los padres le predicán en las fiestas principales, y les enseñan la doctrina xpiana dos vezes al día. pla mañana acabada la missa en portogues, y en su lengua, y ala tarde acabados sus servicios el dialogo de la fee, y aparejo dela comunión, y confession, y todos muchachos y casados, mugeres y niñas responden alas pergutas con gran candura. Los niños de los Indios deprenen con nr'os padres a leer y escrevir, contar, cantar y hablar portogues, y todo toman mui bien. (...) Les enseñan a câtar, y tiene' su capilla de canto y flautas para sus fiestas, y hazen sus danças a la portuguesa co' tamboriles y uihuelas con mucha gracia, como si fueran muchachos portogueses.<sup>308</sup>

---

<sup>307</sup> LEITE, Serafim. “Cantos, músicas e danças nas aldeias do Brasil (séc. XVI)”. *Revista Brotéria*. Lisboa, vol. 24, 1937, p. 42. Este documento foi pesquisado em duas versões manuscritas arquivadas no *Archivum Romanum Societatis IESU*, em Roma, e na Biblioteca Pública de Évora, em Portugal. Ambos registram, no final do documento, o mesmo local e data: Bahia, 31 de dezembro de 1583. O manuscrito do ARSI tem a assinatura de Cristóvão de Gouveia, apontado como autor do texto pelo musicólogo Marcos Holler. Contudo, após cotejar as duas versões – e ter informações da autoria de Cardim e Gouveia –, encontrei o mesmo texto publicado numa obra que compilou escritos de José de Anchieta, numa tradução em português do espanhol arquivado em Évora, que altera o ano de escrita para 1585. ANCHIETA, José de. *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988, p. 416-455. Em nota explicativa, o leitor é informado que o historiador Capistrano de Abreu fez a troca da data baseado num fato comentado no documento, a mudança do Colégio de S. Vicente para Santos que teria ocorrido apenas em 1585, e não em 1583. O escrito, todavia, informa apenas que foram lançadas as bases da nova casa jesuítica em Santos, não confirma o término da mudança dos jesuítas. Na mesma nota é admitida a impossibilidade de comprovação da autoria de Anchieta, e cogita-se o nome de Gouveia, que era na época o visitador do Brasil. Não traz, porém, o dado da existência da assinatura encontrada no documento do ARSI. O catálogo de fontes da biblioteca de Évora registra somente a primeira frase, o título e a data conforme aparecem no manuscrito. CUNHA RIVARA, Joaquim Heliodoro da. *Catalogo dos manuscritos da bibliotheca publica eborensis*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1870, p. 19. Seja como for, os escritos inicianos tem por vezes algumas cópias e mais de um autor – ou pelo menos um informante e um redator –, se considerarmos que as informações compiladas eram geralmente observações e experiências de vários jesuítas em terras missionárias.

<sup>308</sup> Enformacion de la Provincia del Brasil para Nuestro Padre, Bahia, 31 de dezembro de 1583. Biblioteca Pública de Évora, COD CXVI 1-33, 0013, fólhos 37-44. O documento de Évora e do ARSI são quase idênticos em seu conteúdo, mas apresentam pequenas alterações de palavras e números, sobretudo nos dados sobre a quantidade de índios, padres e irmãos residentes nas casas, colégios e aldeias. É importante lembrar

Entre as atividades principais dos missionários jesuítas estava ensinar a doutrina cristã e rezar a missa, em português e em tupi. As crianças indígenas aprendiam a ler, a escrever, a contar e a cantar. Agiam, para orgulho do evangelizador quinhentista, como se fossem meninos portugueses. Mas eram, de fato, índios. A valorização exacerbada de uma vivência católica nas aldeias, pelo historiador contemporâneo, obscurece a complexidade das relações estabelecidas entre jesuítas e índios. Não é raro encontrar descrições que demonstram a coexistência cotidiana de elementos indígenas e cristãos. O que de fato ocorria era uma ressignificação constante dos signos religiosos apresentados pelos europeus, através de uma lógica cosmológica que era ameríndia. Neste sentido, é fundamental que se atente para a sequência do relato, onde o jesuíta revela muito mais sobre as performances dos índios.

Se ponen unas diademas porla cabeça de plumas de paxaros de uarios colores, y desta suerte hazen tambie' los arcos, y enpenan y pintan el cuerpo y assi pintados, y mui galanos asu modo hazen sus fiestas muy apazibles, quedan contento, y causan deuoçion por ser hechas p gente tan indomita, y barbara, mas por la bondad diuina, y diligencia delos nr'os hechos ya hombres politicos y xpianos.<sup>309</sup>

O missionário comemora as atitudes cristãs dos índios, como ir à santa missa, aprender a doutrina e realizar os sacramentos. Não se espanta, porém, quando se expressam da maneira indígena. Era sabido que nos rituais antropofágicos costumavam dançar e cantar de maneira intensa e contínua, tendo o corpo pintado e ornamentado com penas coloridas. Apenas dois anos depois da chegada dos membros da Companhia de Jesus na Bahia, o

---

que os documentos jesuíticos eram copiados para serem lidos ao redor do mundo, podendo ter seus dados atualizados conforme o novo contexto, ou mesmo outros interesses. Na versão do ARSI, na parte sobre Porto Seguro, não há a frase presente no documento de Évora que admite que os jesuítas não eram bem recebidos na região, devido as controvérsias em questões relativas aos índios, e cita apenas a etnia Guaimurê como problema a ser enfrentado nas viagens, enquanto a outra versão prefere elencar também as dificuldades naturais. “Tienen asu cargo dos aldeas de indios, una cinco leguas dela villa, para el sul, outra quatro para el norte. no residen enellas, mas visitan las amenudo y tambie' visitan otras mas lexos, q son dexpianos y paganos con muchos trabajos y peligros p causa delos calores, lluvias, y rios caudales que pasan y por causa delos Guaimurês. No estan muy bien recibidos en la tierra p causa delos capitanes y otros hombres q no nos son muchos benevolos, mas bien empleados max.e en atender a los Indios porque con los portogueses nose haze mucho fruto.” Idem, fôlio 39v. “Tienen asu cargo dos Aldeas de Indios. una cinco leguas dela villa, outra quatro, no residen enellas, mas visitan las a menudo, y tambien visitan otras mas lexos, que son de xpianos y paganos con muchos peligros, por causa delos Guaimurês”. ARSI, Bras. 15II, fôlio 335.

<sup>309</sup> Id. Ibidem, fôlio 38v.

jesuíta Pero Correa já registrava: “na preparação da festa, todos andam ocupados em fazer pennas vermelhas e amarellas e de outras tintas de que fazem suas librés e as cortam mui miudas e são ajuntadas com resina que apega muito á maneira de lavores que tem alguma arte. E assim nas cabeças põem diademas das mesmas pennas de côres mui bem feitas, e outras muitas invenções”.<sup>310</sup> Assim como cantar música religiosa não os tornava automaticamente católicos, algumas penas pelo corpo não mais comprovavam a iminência de uma guerra visando a antropofagia. Um novo tempo descortinava-se.

Alguns diriam que a época de Correa ou mesmo de Cardim é muito remota, sendo esta a razão pela qual algumas manifestações autóctones ainda seriam perceptíveis. A presença jesuítica era mesmo recente, não havia completado quatro décadas nos anos oitenta do século XVI. Nesse sentido, vale dar um salto temporal e contar a história de rituais indígenas compartilhados no espaço amazônico setecentista. Uma mulher chamada Ludovina Ferreira tinha ficado conhecida por realizar o denominado “ritual de descer demônios”.<sup>311</sup> José Portal de Aragão relatou que a ouvira cantar em Nheengatu e chacoalhar o maracá, evocando cúmplices feiticeiros:

Um instrumento com que faz perante várias pessoas aparecer visões cantando ao som dele cantigas, que tem pacto com o demônio e em cima das mesmas cantigas aquelas pessoas que convoca o depravado ato, cujo instrumento consiste estar metido em uma flecha cortada com um cabaço pequeno com dois furos correspondentes um ao outro e tem dentro umas miçangas (...) e metido na dita haste faz o som que lhe parece com movimento que lhe dá com as mãos e na ponta da haste está fincado (sic) uma pena tirada do rabo de Arara. (...) Sem ninguém pegar nele ficou imóvel e começou a cantar a cantiga dos feiticeiros, a cujo som se moveu o dito e começou a andar dançando sobre as costas

---

<sup>310</sup> De outra do mesmo [Pero Correa] para os irmãos que estavam na Africa, de S. Vicente, do anno de 1551. *Cartas Avulsas*. Op. Cit., 1988, p. 125.

<sup>311</sup> Os documentos que contém estas informações não são jesuíticos, mas inquisitoriais. No Pará, ao longo da segunda metade do XVII e primeira metade do XVIII, foi instalada uma rede de funcionários do Tribunal do Santo Ofício, sendo apresentadas muitas denúncias, sobretudo contra mulheres, pelos rituais de cura considerados heréticos aos olhos da Inquisição.

da cuia e depois desceu abaixo e começou a rodeá-la com a mesma dança.<sup>312</sup>

João da Matta Silva acusou também a filha e uma amiga de Ludovina de ter pacto com o demônio: “falam e cantam as ditas denunciadas com cobras com o instrumento chamado maracá e fazer (sic) descer demônios com mesmo instrumento e os faz descer por suas artes”.<sup>313</sup> Com sua cantoria, disse ainda outra denunciante, fazia até mesmo aparecer aranhas que se transformavam na calada na noite em ajudantes para seus rituais. Sua música atraía também um pássaro preto, que espreitava na porta, e uma cobra de estimação, que colocava a língua para fora toda vez que ouvia suas cantigas. O historiador Almir de Carvalho Júnior observou que os documentos não confirmam a ascendência indígena de Ludovina, que certa vez chegou a ser registrada como branca, sendo mais provável que fosse mestiça. A origem biológica, porém, não é o que denota sua importância, mas os rituais de base tupi que liderava, compreendidos e contratados pela população que a cercava.

Ludovina não era caso de exceção. A índia Sabina era perita em realizar curas através de sucções e sopros, e em achar objetos escondidos que teriam causado malefícios ao enfermo. Além de ervas e tabaco, fazia o sinal da cruz e acreditava no poder da água benta e dos exorcismos da Igreja Católica. Sabina acionava gestos e palavras dos universos cristão e indígena, ou melhor, elementos que juntos tinham se tornado inteligíveis e eficazes para as pessoas que viviam naquela sociedade colonial, sob constante atuação de missionários. Era tempo de adaptação de antigos referenciais, de ressignificação de símbolos religiosos. Os pajés indígenas, que antes viviam apartados da sociedade, costumavam aparecer apenas para conduzir rituais importantes. Sabina e Ludovina, ao contrário, atuaram como parte de uma comunidade que durante décadas solicitou

---

<sup>312</sup> Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), Inquisição de Lisboa, Cadernos do Promotor, Livro 312, f. 337-340. *Apud* CARVALHO JR. Op. Cit., p. 342. Ver esta tese para informações e análises das denúncias e dos processos produzidos contra Ludovina e Sabina, entre as décadas de 1730 e 1760, que acabam não sendo condenadas pela Inquisição ou enviadas aos cárceres lisboetas. Sobre este último período, ver AMARAL LAPA, José Roberto do. *Livro da visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769)*. Petrópolis: Vozes, 1978.

<sup>313</sup> Id. *Ibidem*, p. 344.

frequentemente seus serviços. Eram respeitadas, mas também temidas. Mulheres que acabaram por conquistar seu lugar social e um espaço de autonomia através de trabalhos de cura espiritual.

Os escritos jesuíticos e as atuações indígenas demonstram a manutenção de crenças e de rituais nativos no espaço colonial da América Portuguesa. Não se trata, no entanto, de resistências que geram uma continuidade inalterada. A conjuntura foi de intensa transformação, inerente ao contato. Dentro de um debate mais geral que problematiza este processo nas aldeias coloniais, o som foi analisado como elemento peculiar, via essencial da relação entre índios e jesuítas. A concomitância de códigos, inclusive musicais, passou a fazer sentido para estes sujeitos, viabilizando a comunicação entre eles. Trata-se de *permanências alteradas*. O termo composto sugere um sentido de mão dupla, de persistências e transformações, em ambos os lados, que resultam de experiências dialógicas.

Não são simples misturas, tampouco, fusões. Não há um terceiro produto que substitui os anteriores. Do cenário das missões, não se gerou a mestiçagem, biológica ou cultural, de um povo por inteiro. Evitou-se aplicar também o termo sincretismo, por estar imerso na ideia de uma justaposição mecânica de traços culturais, e não de um complexo diálogo entre mundos distintos. A utilização de conceitos como resistente ou aculturado, por sua vez, se mostraram pólos inoperantes na explicação do fenômeno sonoro, da complexidade de um cotidiano missional de perpetuações através da mudança. O cotidiano das missões torna-se, assim, mais dinâmico.

O que importa não é o grau das mudanças – que pende mais aos europeus ou aos índios, versão mais reconhecida e contada –, e sim o processo que coloca diferentes elementos em jogo, modificando-os. O movimento da história produziu índios cristãos investigados pelo Santo Ofício. Motivou a manifestação religiosa denominada santidade, que mesclou ritos tupis e cristãos. Suscitou bailes indígenas com cantos católicos, e danças portuguesas manifestas com plumas na cabeça. Atualmente, é possível ouvir ecos desse tempo longínquo, colonial e missionário. Nas gaitinhas das festas do norte, nos rituais do Toré, nas danças do cururu, nas casas de reza Kaiowá e Ñandeva. São casos relacionados



aos últimos que nos conduzirão ao final, já que indícios musicais entre os Tupi ou Kariri são de difícil averiguação, além de não ter tido a oportunidade de testemunhá-los.

No ano de 2010, durante a XIII Jornada Internacional das Missões Jesuíticas, em Dourados, Mato Grosso do Sul, observei altares com maracás pendurados em cruzes. Ao ver o espaço de culto, alguém indagou para a Ñande Sy que nos recebia se se tratava do símbolo católico. A anciã respondeu, prontamente, que a cruz era Guarani. Em outro espaço religioso, ouviu-se de um líder espiritual que os objetos sagrados ali presentes eram muito antigos, que as cruzes existiam a mais de quinhentos anos, antes mesmo dos portugueses desembarcarem no Brasil. Nos dois momentos, vimos e ouvimos gestos e sons, batidas de pés e ritmos, danças em roda e maracás serem chacoalhados. A apropriação de elementos cristãos demonstra por vezes o reforço de uma identidade religiosa que é indígena, sem dúvida, mesmo que alterada pelo processo de contato, pois construída numa relação compartilhada. A cruz, portanto, tornou-se indígena, parte significativa de sua religiosidade.



**Figura 17.** Interior de uma casa de reza Kaiowá-Guarani em Dourados, Mato Grosso do Sul [foto da autora].

Hoje em dia, é também possível encontrar índios guaranis que tocam violino, comum nas antigas reduções. A execução que ouvi, todavia, tinha suas peculiaridades. O dedão esquerdo não permanecia apoiado no braço do instrumento, mas também apertava a corda mais grave, produzindo notas musicais. Este caso propício, porque musical, encerra esta tese. Os resultados do contato, contudo, são fascinantes e infindáveis. O processo não finaliza com um personagem, uma data ou um ponto final, que é necessário, mas não denota propriamente uma conclusão. Com a coda, recomeçam as perguntas.

## FONTES MANUSCRITAS

### *ARCHIVUM ROMANUM SOCIETATIS IESU*

#### **Bras. 2**

Confirmacion que de Roma se embio a la provincia del Brasil de algunas cosas que el padre Christoval de Gouvea visitador ordeno en ella el año de 1586, fólíos 139v-147v.

Copia de una de N. P.e Gn'ral Claudio aqua Viua para el P.e Christoual de Gouuea. Visitador de 27 de Henero de 87, fólío 57-57v.

Copia de una de n'ro P.e G'nral Eu.e Mercuriano de 12 de deziembre de 74 p.a el P.e Ign.o Tholosa, fólíos 43v-44.

Copia de una de n'ro P.e G'nral Euerardo Mercuriano de 12 de deziembre de 1573 para el P.e Prou.al Ignatio Tholosa, fólíos 42v-43v.

Memorial das cousas que o P.e Gregorio Sarraõ ha propuesto a N. P.e Geral cõ la respuesta de su Paternidad. año.76, fólíos 23v-25v.

O que pareceo ao Pe Visitador Christouão de Gouuea ordenar na visita deste Collegio da Baya. 1º de Jan.ro de 89. Veo confirmado pelo P.e Geral, fólíos 147v-149v.

Visitas dos padres visitadores depois de serem appuadas polo padre geral. Primeira visita do padre Ignacio Dazevedo. Bahia, agosto de 1566, fólíos 136v-138v.

#### **Bras. 8II**

Carta de Alexandre de Moura, Setúbal, 20 de outubro de 1620 [sem título], fólíos 301-301v.

#### **Bras. 9**

*Annuae litterae ex brasiliae anno 1693*, fólíos 382-383.

*Annuae litterae provinciae brasiliae ab anno 1665 usque ad 1670*, fólíos 204-216v.

*Annuae litterae provinciae brasiliensis ab anno 1670 usque ad 1679*, fólíos 237-249.

*Annuae maragnonensis anno 1696*, fólíos 426-431.

Relação do que se obrou pelos P.P.es da Comp.a na diécesi do Rio de Jan.ro no Brazil desde o anno de 1690 ate o de 1691, fólíos 371-372v.

Relação sumaria do q obrarao os PP. da Comp. de IESU no Brazil em ordem ao bem espiritual do proximo desde o anno 1690 ate o de 1691, fólíos 375-376v.

*Sexennium litterarum brasilicarum ab anno 1651 usque ad 1657*, fólíos 13-25v.

**Bras. 10I**

Carta Annua do que se tem obrado na Missaõ da Serra de ybyapaba p.a o P.e Francisco de Mattos da Companhia de IESU Prouincial da Provincia do Brazil, 20 de Outubro de 1701, Manoel Pedrozo, fólhos 9-12v.

**Bras. 15II**

Carta de Pero Rodrigues ao Padre Geral, Bahia, 19 de dezembro de 1599 [sem título], fólhos 473-478v.

Enformacion de la Provincia del Brasil para Nuestro Padre, Bahia, 31 de dezembro de 1583, fólhos 333-339.

***BIBLIOTECA PÚBLICA DE ÉVORA*****Códice CXVI 1-33**

Enformacion de la Provincia del Brasil para Nuestro Padre, Bahia, 31 de dezembro de 1583, fólhos 37-44.

***ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO*****Inquisição de Lisboa**

Cadernos do Promotor, Livro 312, fólhos 337-340.

## FONTES IMPRESSAS

- AMARAL LAPA, José Roberto do. *Livro da visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769)*. Petrópolis: Vozes, 1978.
- ANCHIETA, José de. *Teatro de Anchieta*. São Paulo: Edições Loyola, 1977.
- \_\_\_\_\_. *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Diálogo da Fé*. São Paulo: Edições Loyola, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Doutrina Cristã*. São Paulo: Edições Loyola, 1992.
- ANTONIL, André João. *Cultura e opulência do Brasil por suas Drogas e Minas*. São Paulo: EDUSP, 2007 [1711].
- BARO, Roulox. *Relação da Viagem ao País dos Tapuias*. São Paulo: EDUSP, 1979 [1651].
- BETTENDORF, João Felipe. “Chronica da missão dos padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão [1698]”. *Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, Tomo LXXII, 1909.
- BLUTEAU, Raphael. *Diccionario da língua portugueza*. Lisboa: Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1789.
- CARDIM, Fernão, *Tratados da terra e gente do Brasil*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1997.
- Constituições da Companhia de Jesus (anotadas pela congregação geral 34 e normas complementares aprovadas pela mesma congregação)*. Lisboa: Cúria Provincial da Companhia de Jesus. Braga: Livraria A.I., 1997.
- D’ABBEVILLE, Claude. *História da missão dos padres capuchinhos na ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*. Belo Horizonte, Ed. Itatiaia; São Paulo, Ed. da Universidade de São Paulo, 1975 [1614].
- D’EVREUX, Yves d’. *Viagem ao Norte do Brasil*. Rio de Janeiro: Livraria Leite Ribeiro, 1929 [1864].
- FIGUEIRA, Luís. “Relação da missão do Maranhão, 26 de março de 1608 (1609?)”. In: LEITE, Serafim. *Luiz Figueira: a sua vida heróica e a sua obra literária*. Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1940.
- GANDAVO, Pero de Magalhães. *História da Província Santa Cruz*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1980.
- LEITE, Serafim. *Novas Cartas Jesuíticas (de Nóbrega a Vieira)*. São Paulo: Ed. Nacional, 1940.
- \_\_\_\_\_. *Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil*. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo. 3 vols., 1954.

- \_\_\_\_\_. *Cartas do Brasil e mais escritos*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1955.
- \_\_\_\_\_. *Monumenta Brasiliae*. Roma: Monumenta Histórica S.I., 1956.
- LÉRY, Jean de. *Viagem à terra do Brasil*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1980.
- \_\_\_\_\_. *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil, dite Amerique*. Genebra: pour les heritiers d'E. Vignon, 1600.
- \_\_\_\_\_. *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil, autrement dite Amerique*. La Rochelle: Antoine Chuppin, 1578.
- LOYOLA, Inácio de. *Autobiografia*. São Paulo: Loyola, 1991.
- MAMIANI, Luis Vicente. *Catecismo da doutrina christã na lingua brasílica da Naçam Kiriri*. Edição fac-similar. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1942 [1698].
- Monumenta Historica Societatis IESU*, vol. 17, 36, 55, 66, 73. Madrid, 1900- 1951.
- NANTES, Bernard de. *Catecismo da língua Kiriri*, edição fac-similar publicada por Júlio Platmann. Leipzig: B.G. Teubner, 1896 [1709].
- NANTES, Martin de. *Relação de uma missão no Rio São Francisco*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1979 [1706].
- NAVARRO, Padre Azpilcueta *et alli*. *Cartas Avulsas (1550-1568)*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1988.
- NÓBREGA, Manuel da. *Cartas do Brasil (1549-1560)*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Diálogo sobre a conversão do gentio*. São Paulo: Meta Libri, 2006 [1556-7].
- SOUSA, Gabriel Soares de. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1971.
- STADEN, Hans. *Viagem ao Brasil*. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1968.
- \_\_\_\_\_. *Warhaftig historia und beschreibung eyner landtschafft der wilden*. Marpurg, 1557.
- THEVET, André. *As singularidades da França Antártica*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1978 [1557].
- VIEIRA, Antônio. "Relação da missão da Serra de Ibiapaba [1660]". *Revista do Instituto do Ceará*. Fortaleza: Typ. Minerva, Tomo XVIII, 1904.
- \_\_\_\_\_. *Antônio Vieira: Cartas*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, Tomo I, 1997.
- WICKI, Joseph. *Documenta Indica*. Roma: Monumenta Historica Societatis Jesu, 1948-1988, 18 vols.

## BIBLIOGRAFIA

- ACQUARONE, Francisco. *História da música brasileira*. Rio de Janeiro: Editora Paulo de Azevedo Ltda., 1948.
- AGNOLIN, Adone. “Religião e política nos ritos do Malabar (séc. XII): interpretações diferenciais da missionação jesuítica na Índia e no Oriente”. *Clio: Revista de Pesquisa Histórica*, n.27, Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2009, pp. 203-256.
- \_\_\_\_\_. “Jesuítas e selvagens: o encontro catequético no século XVI”. *Revista de História*, 144, 2001, pp. 19-71.
- ALDEN, Dauril. “Some considerations concerning jesuit enterprises in Asia”. In: GONÇALVES, Nuno da Silva (org.). *A Companhia de Jesus e a missionação no Oriente*. Lisboa: Brotéria e Fundação Oriente, 2000, pp. 53-62.
- ALEGRIA, José Augusto. “A irradiação da música sacra européia no Brasil”. *Musices Aptatio I*. Roma: Consociatio Internationalis Musicae Sacrae, 1984-85, pp. 67-80.
- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.
- ALMEIDA, Renato. *Compêndio de história da música brasileira*. Rio de Janeiro: F. Briguiet e Cia Editors, 1948.
- \_\_\_\_\_. “A música brasileira no período colonial”. *Separata dos Anais do 3º Congresso de História Nacional*, vol. V. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1942.
- ALVARENGA, Oneyda. *Música popular brasileira*. México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Econômica, 1947.
- ANDRADE, Julieta Jesuína Alves. *Cururu: espetáculo de teatro não-formal, poético-musical e coreográfico*. [Tese de Doutorado]. São Paulo: ECA-USP, 1992.
- ANDRADE, Mário de. *Dicionário musical brasileiro*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSCP, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Música de feitiçaria no Brasil*. Belo Horizonte, Brasília: Ed. Itatiaia; Instituto Nacional do Livro, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Pequena história da música brasileira*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1980.
- \_\_\_\_\_. *Ensaio sobre a música brasileira*. São Paulo: Martins Fontes, 1972.
- AXELROD, Paul e FUERCH, Michelle A. “Flight of the deities: Hindu resistance in Portuguese Goa”. *Modern Asian Studies*, 30:2, 1996, pp. 387-421.
- AZEVEDO, Luiz Heitor Correa de. “Músicos portugueses no Brasil: introdução ao estudo da contribuição portuguesa à formação da cultura musical brasileira”. In: CASTELO-BRANCO, Salwa el-Shawan (org.). *Portugal e o mundo: o encontro de culturas na música*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1997, pp. 431-437.

- BAILEY, Gauvin Alexander. “Imagens com vida: o programa artístico dos jesuítas na Ásia Portuguesa e mais além”. In: *Encompassing the Globe: Portugal e o mundo nos séculos XVI e XVII*. [Catálogo de exposição]. Lisboa: Ministério da Cultura, 2009, pp. 215-232.
- \_\_\_\_\_. “The Indian conquest of catholic art: the mughals, the jesuits, and imperial mural painting”. *Art Journal*, 57:1, 1998, pp. 24-30.
- BARBOSA, Maria Augusta Alves. “Ocidente e Extremo Oriente: cultura musical e espírito”. *Cadernos Históricos IX*. Lagos: Comissão Municipal dos Descobrimentos, 1998, pp. 23-38.
- BAUMANN, Thereza B. “Festa na missão: recebimentos e entradas no teatro catequético de José de Anchieta”. *Anais Eletrônicos da XII Jornadas Internacionales sobre las Misiones Jesuíticas*. Buenos Aires, 2008.
- BÉHAGUE, Gerard. “O impacto mundial da música e instituições musicais portuguesas: um esboço preliminar”. In: CASTELO-BRANCO, Salwa el-Shawan (org.). *Portugal e o mundo: o encontro de culturas na música*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1997, pp. 61-70.
- BISPO, Antônio Alexandre. “Dos fundamentos das tradições musicais brasileiras de origem portuguesa”. *Cadernos Históricos VIII*. Lagos: Comissão Municipal dos Descobrimentos, 1997, 23-40.
- \_\_\_\_\_. “Tendências e perspectivas da musicologia”. *Boletim da Sociedade Brasileira de Musicologia*. Ano 1, nº 1. São Paulo: Novalunar Gráfica e Editora Ltda, 1983.
- BORBA, Tomás. GRAÇA, Fernando Lopes. *Dicionário de música (ilustrado)*. Lisboa: Edições Cosmos, vol 1, 1962.
- BORGES, Armindo. “Polifonia vocal em Portugal: dos inícios à época áurea e sua projecção no mundo recém-descoberto”. *Cadernos Históricos IX*. Lagos: Comissão Municipal dos Descobrimentos, 1998, pp. 135-147.
- BRAGA, Henriqueta Rosa Fernandes. *Música sacra evangélica no Brasil (contribuição à sua história)*. São Paulo: Livraria Kosmos Editora Erich Eichner e Cia Ltda., 1961.
- BROWN, Katherine. “Reading Indian music: the interpretation of seventeenth-century European travel writing in the (re)construction of Indian music history”. *British Journal of Ethnomusicology*, 9:2, 2000, pp. 1-34.
- BRUIT, Héctor Hernan. *Bartolomé de Las Casas e a simulação dos vencidos*. Campinas: Editora da UNICAMP/Editora Iluminuras, 1995.
- BRUNETTO, Carlos J. C. “La percepción del Indio del Brasil en el arte colonial”. In: BRUNETTO, Carlos J. C. (org.). *Anchieta y los pueblos indígenas del Brasil*. Laguna: Concejalía de Cultura del Exmo. Ayuntamiento de la Laguna, 2004.
- BUDASZ, Rogério. “A presença do cancionero ibérico na lírica de José de Anchieta - um enfoque musicológico”. *Revista de Música Latino Americana*, vol. 17, 1996, p.42-77.



- CAMÊU, Helza. *Introdução ao estudo da música indígena brasileira*. Rio de Janeiro: Conselho Federal de Cultura e Departamento de Assuntos Culturais, 1977.
- CANDIDO, Antônio. “Possíveis raízes indígenas de uma dança popular”. In: SCHADEN, Egon (org). *Leituras de etnologia brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.
- CARVALHO JR., Almir Diniz de. *Índios Cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia Portuguesa (1653-1769)*. [Tese de Doutorado]. Campinas: IFCH-UNICAMP, 2005.
- CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*. São Paulo: Editora Melhoramentos, 1979.
- CASTAGNA, Paulo. “Uma abordagem musicológica da produção literária de Antônio Vieira (1608-1697)”. In: FURTADO, Joaci (org.). *Antônio Vieira: o imperador do púlpito. (Cadernos do IEB/USP)*. São Paulo: Assahi Gráfica e Editora Ltda, 1999.
- \_\_\_\_\_. “The Use of Music by the Jesuits in the Conversion of the Indigenous Peoples of Brazil”. In: O’MALLEY, John et alii (orgs). *The Jesuits: culture, sciences and the arts 1540-1773*. Toronto: University of Toronto Press, 1999, pp. 641-658.
- \_\_\_\_\_. e TRINDADE, Jaelson. “Música pré-barroca luso-americana: o grupo de Mogi das Cruzes”. *Revista Eletrônica de Musicologia*. Vol. 1.2/Dezembro de 1996.
- \_\_\_\_\_. *Fontes bibliográficas para a pesquisa da prática musical nos séculos XVI e XVII*. [Dissertação de Mestrado]. São Paulo: ECA-USP, 1991.
- CASTELNAU-L’ESTOILE, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil (1580-1620)*. Bauru: EDUSC, 2006.
- CASTELO-BRANCO, Salwa el-Shawan. “Introdução: cinco séculos de processos interculturais na música”. In: CASTELO-BRANCO, Salwa el-Shawan (org.). *Portugal e o mundo: o encontro de culturas na música*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1997, pp. 19-30.
- CERTEAU, Michel de. *A Invenção do Cotidiano*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- \_\_\_\_\_. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.
- CHRISTENSEN, Dieter. “Processos interculturais em música: direcções da investigação”. In: CASTELO-BRANCO, Salwa el-Shawan (org.). *Portugal e o mundo: o encontro de culturas na música*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1997, pp. 45-51.
- CLASTRES, Hélène. *Terra sem Mal: o profetismo tupi-guarani*. São Paulo: Brasiliense, 1978.
- CLASTRES, Pierre. *A Sociedade contra o Estado*. Rio de Janeiro: Livraria F. Alves, 1978.
- CORREIA-AFONSO, John. “Indo-American Contacts through Jesuit Missionaries”. *Indica*, 14:1, 1977, 29-42.
- COUTO, Edilece Souza. *A puxada do mastro: transformações históricas da festa de São Sebastião em Olivença (Ilhéus-BA)*. [Dissertação de Mestrado]. Assis: UNESP, 1998.

- CULLEY, Thomas D.; McNASPY, Clement J. “Music and the early Jesuits (1540-1565)”. *Archivum Historicum Societatis IESU*. Roma, anno XL, fasc. 80, jul/dez 1971, pp. 213-245.
- CUNHA, Manuela Carneiro da (org). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- \_\_\_\_\_. “Imagens de índios do Brasil: o século XVI”. *Estudos Avançados*, vol. 4, n. 10. São Paulo: Instituto de Estudos Avançados, set/dez, 1990.
- CYMBALISTA, Renato. “Relíquias sagradas e a construção do território cristão na Idade Moderna”. *Anais do Museu Paulista: história e cultura material*. São Paulo: Vol.14, n.2, jul/dez, 2006.
- DAHER, Andréa. *O Brasil francês: as singularidades da França Equinocial (1612-1615)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- \_\_\_\_\_. “A viagem de Jean de Léry e a missão de Claude D’Abbeville no Brasil (séculos XVI e XVII)”. In: COSTIGAN, Lúcia Helena. *Diálogos da conversão: missionários, índios, negros e judeus no contexto ibero-americano do período barroco*. Campinas: Editora da Unicamp, 2005.
- DENIS, Ferdinand. *Uma festa brasileira (com poemas brasílicos do Pe. Cristovão Valente S.J.)*. Rio de Janeiro: Biblioteca Brasileira de Cultura, 1944.
- DIAS, Pedro. *A arte do marfim: o mundo onde os portugueses chegaram*. Porto: V.O.C. Antiguidades, 2004.
- \_\_\_\_\_. *História da arte portuguesa no mundo (1415-1622)*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1998.
- DINIS, Alfredo. “Os jesuítas e o encontro de cosmologias entre o Oriente e o Ocidente (séculos XVI-XVIII)”. In: GONÇALVES, Nuno da Silva (org.). *A Companhia de Jesus e a missionação no Oriente*. Lisboa: Brotéria e Fundação Oriente, 2000, pp. 267-274.
- DISTELBERGER, Rudolf. “Quanta rariora tanta meliora: o fascínio pelo desconhecido na natureza e na arte”. In: SILVA, Nuno Vassalo e. PEREIRA, João Castel-Branco (orgs.). *Exótica: os descobrimentos portugueses e as câmaras de maravilhas do renascimento*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, pp. 21-25.
- DODERER, Gerhard. “A música portuguesa na época dos descobrimentos”. *Revista da Universidade de Coimbra*, vol. XXXVI, 1991, pp. 343-354.
- DUPRAT, Régis. “Sonoridades luso-brasileiras na Carta de Caminha: a visão do paraíso e o triunfo do inferno”. In: PAIS, José M. BRITO, Joaquim P. de. CARVALHO, Mário V. de (orgs.). *Sonoridades luso-afro-brasileiras*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2004.
- EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

- ELLMERICH, Luis. *História da música e da dança (vol II)*. São Paulo: Editora Boa Leitura, 1959.
- EUSÉBIO, Maria de Fátima. “A apropriação cristã da iconografia greco-latina: o tema do Bom Pastor”. *Máthesis*, Vol. 14, 2005, pp. 9-28.
- FAUSTO, Carlos. “Se Deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os Guarani (séculos XVI-XX)”. *Mana*, 11:2, 2005, pp. 385-418.
- \_\_\_\_\_. “Fragmentos de história e cultura tupinambá”. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- FERNANDES, Florestan. *A função social da guerra na sociedade tupinambá*. Rio de Janeiro: Editora Globo, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Organização social dos Tupinambá*. São Paulo: Difel, 1963.
- FERRÃO, Cristina. SOARES, José Paulo Monteiro (orgs.). *Viagem ao Brasil de Alexandre Rodrigues Ferreira*. Coleção Etnográfica. [s/l.]: Kapa Editorial, 2005, 3 vols.
- FLECK, Eliane Cristina Deckmann. “Nas franjas do texto e do tempo: sensibilidades no espaço das experiências reducionistas”. *Revista de História (USP)*, v. 156, 2007, pp. 59-77.
- FRÓES, Vânia Leite. “Teatro como missão e espaço de encontro de culturas”. *Actas do Congresso Internacional de História: missão portuguesa e encontro de culturas*. Braga, 1993, pp. 254-289.
- GALLET, Luciano. *Estudos de folclore*. Rio de Janeiro: Carlos Wehrs e Cia, 1934.
- GINZBURG, Carlo. *Mitos, Emblemas, Sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- GRUZINSKI, Serge. *A Colonização do Imaginário: sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol (séculos XVI-XVII)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- \_\_\_\_\_. *O Pensamento Mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- HIKIJ, Rose Satiko. “Possibilidades de uma audição da vida social”. In: MARTINS, José de Souza. ECKERT, Cornelia. NOVAES, Sylvania Caiuby (orgs.). *O imaginário e o poético nas Ciências Sociais*. Bauru: EDUSC, 2005, pp. 271-294.
- HOHENTHAL, William. “As tribos indígenas do médio e baixo São Francisco”. *Revista do Museu Paulista*, v. 12, pp. 37-86.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Caminhos e Fronteiras*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

- HOLLER, Marcos Tadeu. *Os jesuítas e a música no Brasil colonial*. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.
- \_\_\_\_\_. “O mito da música nas atividades da Companhia de Jesus no Brasil colonial”. *Revista eletrônica de musicologia*, vol XI, setembro de 2007.
- \_\_\_\_\_. *Uma história de cantares de Sion na terra dos Brasis: a música na atuação dos jesuítas na América Portuguesa (1549-1759)*. [Tese de Doutorado]. Campinas: IA-UNICAMP, 2006.
- ILLARI, Bernardo. “El sonido de la misión: práctica de ejecución e identidad en las reducciones de la provincia del Paraguay”. *Actas del V encuentro simposio internacional de musicología, V Festival internacional de musica renascentista y barroca americana “misiones de chiquitos”*. Santa Cruz de la Sierra: Bolívia, 2004, pp. 5-25.
- KARNAL, Leandro. *Teatro da fé: representação religiosa no Brasil e no México do século XVI*. São Paulo: Editora Hucitec, 1998.
- KENNEDY, Thomas Frank, S.J. “Jesuits and Music”. In: O’MALLEY, John W., S.J. BAILEY, Gauvin Alexander (orgs.). *Jesuits and the Arts (1540-1773)*. Philadelphia: Saint Joseph’s Press, 2005, pp. 415-426.
- \_\_\_\_\_. “Some unusual genres of sacred music in the early modern period: the catechism as a musical event in the Late Renaissance – Jesuits and ‘Our way of Proceeding’”. In: COMERFORD, Kathllen M. PABEL, Hilmar M. (orgs.). *Early Modern Catholicism: essays in honour of John W. O’Malley, S.J.* Toronto; Buffalo; London: University of Toronto Press, 2001, pp. 266-279.
- \_\_\_\_\_. “Jesuit colleges and chapels: motet function in the late sixteenth and early seventeenth centuries”. *Archivum Historicum Societatis IESU*. Roma, anno LXV, fasc. 130, jul/dez 1996, pp. 197-213.
- \_\_\_\_\_. “Jesuits and music: reconsidering the early ears”. *Studi Musicali*. Roma: Accademia nazionale di Santa Cecilia. Anno XVII, n.1, 1988, pp. 71-99.
- \_\_\_\_\_. “Colonial music from the episcopal archive of Concepción”, Bolivia: *Latin American Music Review*, vol. 9, number 1, University of Texas Press, 1988, pp. 1-17.
- KIEFER, Bruno. *História da música brasileira dos primórdios ao início do século XX*. Porto Alegre: Editora Movimento; Brasília: Instituto Nacional do Livro, 1976.
- KOK, Maria da Glória. “Memória dos ossos: xamãs e jesuítas em processo de interação simbólica e resistência na América Meridional”. *Anais eletrônicos do XIX Encontro Regional de História*. São Paulo: Anpuh-SP, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Os vivos e os mortos na América Portuguesa: da antropofagia à água do batismo*. Campinas: Editora da Unicamp, 2001.
- LACOUTURE, Jean. *Os Jesuítas*. Porto Alegre: L&PM, 1994.

- LEITE, Serafim. “Cantos, músicas e danças nas aldeias do Brasil (séc. XVI)”. *Revista Brotéria*. Lisboa, vol.24, 1937.
- \_\_\_\_\_. “Introdução do teatro no Brasil (séc. XVI)”. *Revista Brotéria*. Lisboa, vol.24, 1937.
- \_\_\_\_\_. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro; Lisboa: Livraria Portugália, 1943.
- \_\_\_\_\_. “A música nas primeiras escolas do Brasil”. *Revista Brotéria*. Lisboa, vol. XLIV, 1947.
- \_\_\_\_\_. “Antônio Rodrigues, primeiro Mestre-Escola de São Paulo (1553-1554)”. *Revista Brotéria*, vol. 55, Lisboa, 1952.
- \_\_\_\_\_. “A cabana de Antônio Rodrigues, primeiro Mestre-Escola de São Paulo (1553-1554)”. *Revista Brotéria*, vol. 56, Lisboa, 1953.
- \_\_\_\_\_. *Artes e Ofícios dos Jesuítas no Brasil*. Lisboa: Edições Brotéria, 1953.
- LUPI, Nita. *Música e alma da Índia Portuguesa*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1956.
- LUZ, Guilherme Amaral. “Quando o verbo se faz carne: antropofagia e eucaristia no teatro jesuítico (América Portuguesa, século XVI)”. *Anais eletrônicos da XII Jornadas Internacionais sobre las Misiones Jesuíticas*. Buenos Aires, 2008.
- \_\_\_\_\_. *As Festas e seus Papéis: as representações e dramatizações alegóricas jesuíticas no interior das festas religiosas do Brasil quinhentista*. [Dissertação de Mestrado]. Campinas: IFCH-UNICAMP, 1999.
- MARIZ, Vasco. *História da Música no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1981.
- MARTINS, Maria Cristina Bohn. *Sobre Festas e Celebrações: As Reduções do Paraguai (Séculos XVII e XVIII)*. Passo Fundo: UPF Editora, 2006.
- MARTINS, Renata Maria de Almeida. *Tintas da terra, tintas do reino: arquitetura e arte nas missões jesuíticas do Grão-Pará (1653-1759)*. [Tese de Doutorado]. São Paulo: FAU-USP, 2009.
- MELLO, Chistiane Figueiredo Paganí de. *O Auto na Festa de São Lourenço: a catequese sobe ao palco*. [Dissertação de Mestrado]. Rio de Janeiro: PUC-RJ, 1996.
- MELLO, Guilherme Theodoro Pereira de. “A música no Brasil desde os tempos coloniais até o primeiro decênio da República”. Bahia: Typographia de S. Joaquim, 1908.
- MELLO E SOUZA, Laura de. *História da Vida Privada no Brasil I: cotidiano e vida privada na América Portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Inferno Atlântico: demonologia e colonização (séculos XVI-XVIII)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- \_\_\_\_\_. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

- MENEZES BASTOS, Rafael José de. “Música nas sociedades indígenas das terras baixas da América do Sul: estado da arte”. *Mana*, 13(2), 2007, pp. 293-316.
- \_\_\_\_\_. “O índio na música brasileira: recordando quinhentos anos de esquecimento”. In: TUGNY, Rosângela. QUEIROZ, Ruben (orgs). *Músicas africanas e indígenas no Brasil*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.
- MÉTRAUX, Alfred. *A Religião dos Tupinambás*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1979.
- MONTARDO, Deise Lucy Oliveira. “Através do *Mbaraka*: música e xamanismo Guarani”. [Tese de Doutorado]. São Paulo: FFLCH-USP, 2002.
- MONTEIRO, John Manuel. *Tupis, Tapuias e Historiadores: estudos de História Indígena e do Indigenismo*. [Tese de livre docência]. Campinas: UNICAMP, 2001.
- \_\_\_\_\_. “Armas e armadilhas: História e resistência dos índios”. In: NOVAIS, Adauto (org.) *A Outra Margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- \_\_\_\_\_. (org.). *Guia de Fontes para a História Indígena e do Indigenismo em Arquivos Brasileiros: acervos das capitais*. São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da USP/FAPESP, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Negros da Terra*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- MONTERO, Paula (org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006.
- MORAES, J. Jota de. *Música da modernidade: origens da música do nosso tempo*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.
- MORAES, Rubens Borba de. *Bibliographia brasiliana: rare books about Brazil published from 1504 to 1900 and works by Brazilian authors of the Colonial period*. Los Angeles: UCLA Latin American Center Publications. Rio de Janeiro: Livraria Kosmos Editora, 1983.
- MORNA, Teresa Freitas. “Os jesuítas e a arte”. In: VASSALO E SILVA, Nuno. *O púlpito e a imagem*. Lisboa: Museu de São Roque, 1996, pp. 13-42.
- NASCIMENTO, Celso Gestermeier de. *O Contato Tupi: imagens e apropriações*. [Dissertação de Mestrado]. Campinas: IFCH-UNICAMP, 1996.
- NAVARRO, Eduardo de Almeida. *Método moderno de Tupi antigo: a língua do Brasil dos primeiros séculos*. São Paulo: Global, 2005.
- NERY, Rui Vieira (org.). *A música no Brasil colonial*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- NOVAES, Adauto. *A Descoberta do Homem e do Mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- O’MALLEY, John W. *Os primeiros jesuítas*. Bauru: EDUSC; São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2004.

- \_\_\_\_\_ (org.). *The jesuits. Cultures, sciences and the arts, 1540-1773*. Toronto: University of Toronto Press, 1999.
- O'NEILL, Charles E. S.J.; DOMINGUEZ, Joaquin M.a S.J.. *Diccionario histórico de la Compania de Jesus*. Roma: Institutum Historicum Societatis IESU, 2001.
- ORTIGA, José Ferreira da Costa. *5 séculos de evangelização e encontro de culturas*. Braga: Diocese de Braga, 2000.
- PADESCA, Ana Luisa Balmori. “A música na documentação histórica portuguesa respeitante ao Extremo Oriente”. *Cadernos Históricos IX*. Lagos: Comissão municipal dos descobrimentos, 1998, pp. 63-76.
- \_\_\_\_\_. *Os jesuítas e a música na expansão portuguesa quinhentista*. [Dissertação de mestrado]. Coimbra: Universidade de Coimbra, Faculdade de Letras, 1997.
- \_\_\_\_\_. “Música e encontro de culturas: missões orientais dos jesuítas”. *Cadernos Históricos VIII*. Lagos: Comissão Municipal dos Descobrimentos, 1997, pp. 9-22.
- PERRONE-MOISÉS, Leyla. “Alegres trópicos: Gonneville, Thevet e Léry”. *Revista USP* (30), jun/ago, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Vinte luas: viagem de Paulmier de Gonneville ao Brasil (1503-1505)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- PINTO, Tiago de Oliveira. “Musicologia comparada”. *Boletim da Sociedade Brasileira de Musicologia*. Ano 1, nº 1. São Paulo: Novalunar Gráfica e Editora Ltda, 1983.
- PISNITCHENKO, Olga. *A Arte de Persuadir nos Autos Religiosos de José de Anchieta*. [Dissertação de Mestrado]. Campinas: UNICAMP, 2004.
- POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru: EDUSC, 2003.
- PRADO, Décio de Almeida. *Teatro de Anchieta a Alencar*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1993.
- PRATT, Mary Louise. *Os olhos do Império: relatos de viagem e transculturação*. Bauru: EDUSC, 1999.
- RAMINELLI, Ronald. *Imagens da colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira*. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.
- ROBINSON, Roweena. *Conversion, continuity and change: lived christianity in Southern Goa*. Nova Déli: Sage Publications, 1998.
- RODRIGUES, Adriano Vasco. “Constantes da arte missionária no diálogo de culturas”. *Actas do Congresso Internacional de História: missionação portuguesa e encontro de culturas*. Braga, 1993, pp. 205-227.
- SANTOS, Maria Luiza de Queirós Amâncio dos. *Origem e evolução da música em Portugal e sua influência no Brasil*. Rio de Janeiro: Comissão Brasileira dos Centenários de Portugal, 1942

- SARDO, Susana Bela Soares. *Guerras de jasmim e mogarim: música, identidade e emoções no contexto dos territórios pós-coloniais integrados – o caso de Goa*. [Tese de Doutorado]. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, 2004.
- \_\_\_\_\_. “Goa: sons e silêncios”. *Oceanos: indo-portuguesmente*. Vols. 19/20, set/dez de 1994, pp. 246-257.
- SCHWARTZ, Stuart. *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial (1550-1835)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- SEEGER, Anthony. “Cantando as canções dos estrangeiros: índios brasileiros e música de derivação portuguesa no século XX”. In: CASTELO-BRANCO, Salwa el-Shawan (org.). *Portugal e o mundo: o encontro de culturas na música*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1997, pp. 475-483.
- SENOS, Nuno. “As artes no Brasil antes da Idade de Ouro”. In: *Encompassing the Globe: Portugal e o mundo nos séculos XVI e XVII*. [Catálogo de exposição]. Lisboa: Ministério da Cultura, 2009, pp. 177-184.
- SERRÃO, Vítor. “A pintura na antiga Índia Portuguesa nos séculos XVI e XVII”. *Oceanos: indo-portuguesmente*. Vols. 19/20, set/dez de 1994, pp. 103-110.
- SEVERY, Merle. “Três homens em Goa”. *Oceanos: indo-portuguesmente*. Vols. 19/20, set/dez de 1994, pp. 220-230.
- SINZIG, Frei Pedro. *Pelo mundo do som: dicionário musical*. Rio de Janeiro: Livraria Kosmos Editora, 1959.
- SOUZA, Teotónio R. de. “A arte cristã de Goa: uma introdução histórica para a dialética da sua evolução”. *Oceanos: indo-portuguesmente*. Vols. 19/20, set/dez de 1994, pp. 8-14.
- \_\_\_\_\_. “Christianization and cultural conflict in Goa (16th-19th centuries)”. *Actas do Congresso Internacional de História: missão portuguesa e encontro de culturas*. Braga, 1993, pp. 382-391.
- SUBRAHMANYAM, Sanjay. “Holding the world in balance: the connected histories of the Iberian Overseas Empires (1500–1640s)”. *American Historical Review*, 2007, pp. 1359-1385.
- \_\_\_\_\_. “The circulation of musical instruments in the Indian world (1500-1800)”. *Oriente*, n. 2. Lisboa: 2002, pp. 76-83.
- \_\_\_\_\_. “Connected Histories: notes towards a reconfiguration of Early Modern Eurasia”. *Modern Asian Studies*, Vol. 31, n.3, 1997, pp. 735-762.
- \_\_\_\_\_. “O gentio indiano visto pelos portugueses no século XVI”. *Oceanos: indo-portuguesmente*. Vols. 19/20, set/dez de 1994, pp. 190-196.
- TAVARES, Célia Cristina da Silva. *A cristandade insular: jesuítas e inquisidores em Goa (1540-1682)*. [Tese de doutorado]. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2002.



- TÁVORA, Bernardo Ferrão de Tavares e. *Imaginária indo-portuguesa setecentista*. Braga: Livraria Cruz, 1974.
- TINHORÃO, José Ramos. “Música das festas: a memória perdida”. In: JANCSÓ, István. KANTOR, Iris (orgs). *Festa: cultura e sociabilidade na América Portuguesa*. São Paulo: EDUSP, 2001.
- \_\_\_\_\_. *As festas no Brasil colonial*. São Paulo: Editora 34, 2000.
- \_\_\_\_\_. *História social da música popular brasileira*. São Paulo: Editora 34, 1998.
- \_\_\_\_\_. “A deculturação da música indígena brasileira”. In: *Revista Brasileira de Cultura*, volume 4, n. 13, pp. 9-26, jul/set 1972.
- TODOROV, Tzvetan. *A Conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1983.
- TORRES-LONDOÑO, Fernando. “Escrevendo cartas: jesuítas, escrita e missão no século XVI”. *Revista Brasileira de História*. São Paulo: ANPUH/Humanitas Publicações, vol. 22, n. 43, 2002.
- TURRENT, Lourdes. *La conquista musical de México*. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- VAINFAS, Ronaldo. *A Heresia dos Índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- VALE, Flausino Rodrigues. *Elementos do folclore musical brasileiro*. São Paulo: Editora Nacional, 1978.
- VASSALO E SILVA, Nuno. “Preciosidades e maravilhas entre Goa e Lisboa”. In: SILVA, Nuno Vassalo e. PEREIRA, João Castel-Branco (orgs.). *Exótica: os descobrimentos portugueses e as câmaras de maravilhas do renascimento*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, pp. 27-37.
- VEIGA, Manuel. “German and French Visitors”. *ART: Revista da Escola de Música e Artes Cênicas da Universidade Federal da Bahia*. Vol. 14, 1985, pp. 33-90.
- \_\_\_\_\_. “Marcos aculturativos na etnomusicologia brasileira II”. *ART: Revista da Escola de Música e Artes Cênicas da Universidade Federal da Bahia*. Vol 7, abril, 1983.
- \_\_\_\_\_. “Marcos aculturativos na etnomusicologia brasileira”. *ART: Revista da Escola de Música e Artes Cênicas da Universidade Federal da Bahia*. Vol 6, dezembro, 1982.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.
- WAISMAN, Leonardo. “La contribución indígena a la música misional en Mojos (Bolívia)”. *Memoria Americana*, n. 12, ano 2004, pp. 11-38.
- \_\_\_\_\_. “Viva María! La música para la Virgen en las misiones de Chiquitos”. *Latin American Music Review*, vol.13, n.2, autumm-winter, 1992, pp. 213-225.

- WILDE, Guillermo. "El enigma sonoro de Trinidad: ensayo de etnomusicología histórica". *Resonancias*. Universidade Católica de Chile, n. 23, noviembre 2008, pp. 41-67.
- \_\_\_\_\_. "Toward a political anthropology of mission sound: Paraguay in the 17th and 18th Centuries". *Music and Politics*, vol. 1, n.2, 2007, pp. 1-29.
- \_\_\_\_\_. "Música, sonido y poder en el contexto misional paraguayo". *Revista del Instituto de Investigación Musicológica "Carlos Vega"*. Buenos Aires, ano XIX, n.19, 2005, pp. 79-101.
- \_\_\_\_\_. "El ritual como vehículo de experiencias sonoras indígenas en las doctrinas jesuíticas del Paraguay (1609-1768)". *Actas del V encuentro simposio internacional de musicología, V Festival internacional de musica renascentista y barroca americana "misiones de chiquitos"*. Santa Cruz de la Sierra: Bolivia, 2004, pp. 43-57.
- WRIGHT, Robin (org.). *Transformando os Deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os índios do Brasil*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1999.
- XAVIER, Ângela Barreto. *A invenção de Goa: poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII*. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais, 2008.
- ZUPANOV, Ines G. *Missionary Tropics: The Catholic Frontier in India (16<sup>th</sup>-17<sup>th</sup> Centuries)*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2005.
- \_\_\_\_\_. *O império oriental (1458-1665): a religião e as religiões*. Texto não publicado, disponível no site da autora: <http://www.ineszupanov.com>.
- \_\_\_\_\_. *Disputed Mission: Jesuit experiments and Brahmanical knowledge in seventeenth-century India*. New Delhi: Oxford University Press, 1999.