

CELSO GESTERMEIER DO NASCIMENTO

O CONTATO TUPI: IMAGENS E APROPRIAÇÕES

Dissertação de Mestrado apresentada  
ao Departamento de Antropologia  
do Instituto de Filosofia e Ciências  
Humanas da Universidade Estadual  
de Campinas, sob a orientação do  
Prof. Dr. Robin Michael Wright

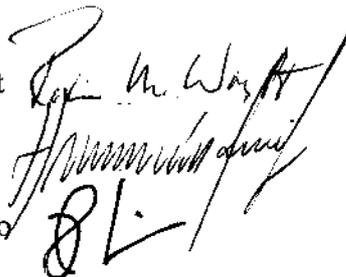
Este exemplar corresponde a  
redação final da dissertação  
ou tese defendida e aprovada  
pela Comissão Julgadora em  
17/06/1996

Banca:

Prof. Dr. Robin Michael Wright

Prof. Dr. Hector Hernan Bruit

Prof. Dr. John Manuel Monteiro



Maio/ 1996

UNIDADE	BC
N.º CIRCULAR	
T/UNICAMP	
N17c	
V.	
T.º	28073
PAGE	667/96
C	<input type="checkbox"/>
D	<input checked="" type="checkbox"/>
X	<input type="checkbox"/>
PREÇO	R\$ 11,00
DATA	24/07/96
N.º CDS	

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA  
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

N17c

**Nascimento, Celso Gestemeier do**

**O contato tupi: imagens e apropriações / Celso Gestemeier do Nascimento . - - Campinas, SP : [s.n.], 1996.**

**Orientador: Robin Michael Wright.**

**Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.**

**1. Índios - América do Sul- Brasil - Religião e mitologia. 2. Imaginário. 3. Catequese. I. Wright, Robin Michael. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.**

## INTRODUÇÃO

Este trabalho tem por finalidade elaborar uma discussão a respeito de algumas questões referentes ao processo de colonização no Brasil do século XVI, tanto no que se refere à atuação dos próprios colonizadores, quanto - e principalmente - a dos missionários dentro de um projeto mais amplo de catequese. Discutiremos, por exemplo, a utilização que os viajantes leigos - como Hans Staden - fizeram da esfera do sagrado para sobreviver, manipulando tanto as concepções religiosas tupi quanto cristã, como também o projeto que eles tinham em mente ao vir para o Brasil, geralmente ligados à imagem do “Paráiso Terrestre”.

Por outro lado, nosso interesse concentrar-se-á na atuação missionária propriamente dita e analisaremos o modo como eles interpretaram o universo mental e simbólico nativo, através de comparações explícita ou implicitamente com o seu e pela busca de um ancestral que tornasse a conversão já determinada num passado remoto e possibilitasse a identificação da sua mitologia com aspectos da religião cristã.

Ainda no que tange a atuação dos missionários, daremos mais atenção a José de Anchieta e sua vida pessoal, discutiremos algumas categorias de pensamento que consideramos importantes, com as quais ele lidou durante o processo de catequese e a forma como “manipulou” as imagens da mitologia tupi nas suas obras, em especial o teatro.

### Um recorte, étnico.

Restringimos nosso trabalho ao contato realizado no século XVI entre nativos e europeus basicamente ao litoral brasileiro. Assim sendo, optamos pelos tupi que, em sua maioria, são representados nos relatos quinhentistas pelos tupinambá, sem que isso venha obrigar-nos a abandonar outros grupos, tais como os tupiniquim, por exemplo. Já que interessa-nos captar as apropriações que os europeus fizeram de uma cultura nativa que, no essencial é tupi, acreditamos desnecessária uma restrição maior a nosso objeto de estudo, embora refiramo-nos, preferencialmente, aos tupinambá no decorrer do trabalho, já que essa é uma discussão classificatória antiga e complexa da qual não iremos participar.

Façamos um esboço da situação geográfica dos tupinambá no Brasil quinhentista. As principais regiões de concentração tupinambá foram:

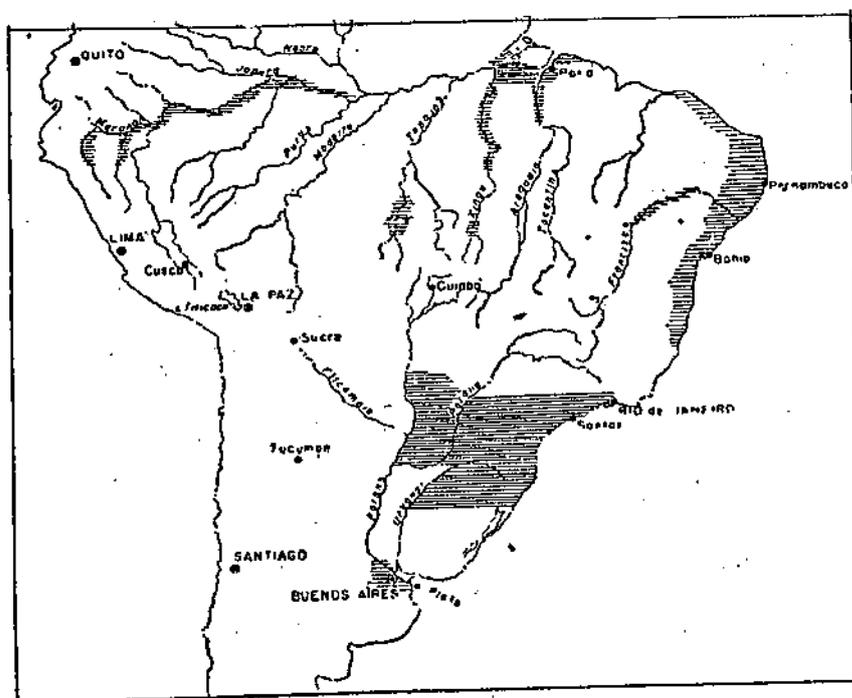
Rio de Janeiro: a localização mais provável teria sido de uma combinação de dados fornecidos por Gabriel Soares de Souza e José de Anchieta, ou seja, desde o Cabo de São Tomé até São Sebastião, incluindo Ubatuba. Porém, entre os anos de 1560 e 1575 os portugueses já haviam imposto seu domínio aos tupinambá, sendo Cabo Frio o último refúgio destruído.

Bahia: segundo Gabriel Soares de Souza, os tupinambá fixavam-se desde São Francisco até Ilhéus, porém, até fins do século XVI os portugueses também já os haviam escravizado ou expulsado, surgindo daí numerosas migrações para o interior e, mais especificamente, para o norte.

Maranhão-Pará: segundo Fernandes -via Métraux - essas regiões teriam sido povoadas entre os anos de 1560 e 1580 e a maior probabilidade é que tenham vindo da Bahia e de Pernambuco, em migrações que inclusive uniram antigos inimigos, como tupinambá, caeté e potiguara, em fuga dos portugueses.

Ilha de Tupinambaranas: localizada a 28 léguas do rio Madeira. A fixação tupinambá naquele local, segundo Fernandes (1989), deve ter ocorrido ao mesmo tempo que a do Maranhão e Pará, e em migrações de fuga dos portugueses.

Temos aqui, portanto, os principais locais de fixação dos tupinambá, mostrados pelo mapa 1.



(Fernandes; 1989: 34)

Ainda podemos lembrar a ressalva de Viveiros de Castro (1986: 107) de que as "sociedades puras", isto é, sem contato com os europeus, poderiam ser restritas a Rio de Janeiro,

São Paulo e Bahia. Vemos assim que o litoral de São Paulo, como também atestou Fernandes, pode ser incluído no estudo da sociedade tupinambá, especialmente São Sebastião e Ubatuba.

Vejamos ainda uma citação de Métraux que parece importante para mostrar nossa escolha e como pode haver uma generalização para o conceito:

*"Tupinamba: this name is applied here to all the indians speaking a tupi-guarani dialect, who in the 16th century were masters of the Brazilian shore from the south of the State of São Paulo. Though linguistically and culturally closely related, these indians were divided into a great many tribes that waged merciless war against one another. Most of these groups were given different names by the Portuguese and French colonists, but the term Tupinamba was applied to the tribes of such widely separated regions as Rio de Janeiro, Bahia and Maranhão".*

*(Métraux; 1948: 95)*

Pois bem, caso quiséssemos poderíamos restringir nosso estudo a um dos locais aí sugeridos pelos autores. No entanto, ele dar-se-à acerca das representações do contato branco X índio, acreditamos que um recorte geográfico poderia obrigar-nos a descartar autores extremamente ricos que nos trariam muitas contribuições. Há uma concordância entre os autores de que os povos que habitavam esses locais citados anteriormente provinham do tronco tupi, por isso cremos que nosso recorte étnico justifica-se.

Acreditamos que a localização geográfica dos tupinambá é importante para termos em mente, lembrando por exemplo que um provável contato de um cronista com um tupinambá no Maranhão não seria assim tão seguramente o primeiro contato, em vista das afirmações de Métraux e Fernandes de haver boas possibilidades desses índios já serem produtos de migrações e que, portanto, já conheciam os europeus. Porém, mesmo assim, preferimos fazer um **recorte étnico** sobre os tupinambá, ou "mais propriamente pelos tupi-guarani".

Importante também ressaltar que o conceito tupinambá adotado pelos autores quinhentistas restringiria muito nosso campo de trabalho, pois notamos certa homogeneidade e diferenças entre grupos locais:

*"Ao chegarem ao Brasil, os invasores logo descobriram que grande parte do litoral bem como as partes do interior às quais se tinha mais acesso encontravam-se ocupadas por sociedades que compartilhavam certas características básicas, comuns à chamada cultura tupi-guarani. Contudo, a despeito das aparências de homogeneidade, qualquer tentativa de síntese da situação etnográfica do Brasil quinhentista esbarra imediatamente em dois problemas. Em primeiro lugar, a sociedade tupi permanecia radicalmente segmentada, sendo que as relações entre segmentos ou mesmo entre unidades locais freqüentemente resumiam-se a ações bélicas. Referindo-se ao relacionamento entre grupos tupinambá e tupiniquim do Brasil meridional, Gabriel Soares de Sousa comentou: "E ainda que são contrários os tupiniquins dos tupinambás, não há entre eles na língua e costumes mais diferença do que têm os moradores de Lisboa dos da Beira". Em segundo, grande parte do Brasil também era habitada por sociedades não tupi, representando dezenas de famílias linguísticas distintas."*

*(Monteiro; 1994: 19)*

Optamos, portanto, pela utilização de um conceito mais amplo, como fazem os autores modernos, lembrando que as diferenças feitas pelos quinhentistas não se davam pelo conteúdo étnico e que, inclusive, para facilitar o seu próprio entendimento dividiram os nativos em dois grupos, tupi e tapuia, reservando aos últimos os adjetivos mais empobrecedores:

*“De qualquer modo, o surgimento do binômio Tupi-Tapuia estava bem fundamentado, na medida em que identificava trajetórias históricas diferentes e formas de organização social distintas, fato este destacado em virtualmente todas as fontes quinhentistas.”*  
(Monteiro; 1994: 20)

### **Um outro recorte, o temático: a conversão religiosa**

Além disso, ao tratar com essas "imagens" podemos perceber que no cotidiano de índios e europeus, ambos manipulavam com objetivos particulares. Escolhendo a conversão religiosa como espinha dorsal de nossas reflexões, podemos verificar que a questão religiosa perpassa a visão de todos os cronistas com os quais lidamos.

Durante a conquista e ocupação da América, o pensamento religioso acompanha o europeu quinhentista, oriundo de uma sociedade cristã que ainda luta por se libertar do pensamento escolástico medieval - e isso quando o faz. Assim, desde o próprio Colombo, o "olhar" que incide sobre a América traz consigo conotações religiosas que ajudam a formar a imagem do nativo americano ou, no dizer de Neves *"a sociedade colonial não conhece a diferença entre sociedade civil e sociedade religiosa"*. (Neves; 1978: 77).

Buscar a recuperação dessas imagens, através dos relatos quinhentistas dos europeus torna-se importante para que possamos refletir a respeito do contato que o mundo europeu travou com povos tão diferentes e aprender com esse contato na medida em que ainda hoje a sociedade nacional brasileira é "obrigada" a travar contato com as sociedades nativas e as comemorações dos 5 séculos da chegada de Cristovão Colombo chocam-se com a realidade de miséria, desamparo e violência em que vivem a maioria das populações ameríndias.

Por outro lado, pensar sobre a catequese no processo de colonização do Brasil também é uma tarefa das mais importantes dada a proeminência da religião cristã - católica em particular - em todo o continente, amparando em fins de século uma religiosidade popular - em particular no que tange à América Latina - muito específica, fruto desse intercâmbio de religiões européias, nativas e africanas. Se os latino-americanos são, em sua maioria, cristãos, certamente não o são como os europeus. A presença de um sentimento religioso americano certamente dá um colorido todo especial ao seu cristianismo.

No intuito de realizar tal tarefa, tivemos que nos debater com metodologias e instrumentos de trabalho de várias disciplinas correlatas à Antropologia. Somente ela não poderia dar conta do trabalho. Assim, alguns recursos foram tomados de outras disciplinas, tais como a História, a Linguística, a Etnohistória e a Etnologia, levando-nos a observar como as visões foram “filtradas” tanto entre os europeus como entre os nativos.

### Estrutura e História

Nas duas últimas décadas, a Etnologia tem se dedicado cada vez mais a utilização da perspectiva diacrônica nos estudos dos povos indígenas. Determinadas sociedades anteriormente pensadas como isoladas, intactas e inertes às passagens do tempo têm sido repensadas sob a visão desse último. Trabalhos surgem no sentido de desvendar uma possível relação entre estrutura e história, apontando para o fato de que determinadas estruturas podem ser revistas e reavaliadas através da história:

*"Perhaps Ilongot society could best be understood by putting time into social structure and thereby moving from a synchronic to a diachronic perspective".*  
(Rosaldo: 15)

O estudo da estrutura não exige o abandono da visão diacrônica, a estrutura persiste na História. O mito que determinadas sociedades transmitem por séculos a seus membros e que acaba por "filtrar" e interpretar o relato de um evento funciona como uma base para o relato da novidade que deve ser entendida com relação ao que já existe, ao que é velho, secular (1). É nesse sentido que o mito pode ser entendido como "filtro". Possibilita o entendimento de algo cuja novidade incomoda, subverte um conhecimento de mundo que se pretende total.

Tomemos como exemplo a sociedade asteca antes da chegada dos europeus: o mundo asteca é instável, pois dominado pelo mito de formação do mundo, em Teotihuacán os deuses se auto-sacrificaram em sangue para que os homens de nosso Sol (época, era) existissem e os astros se movimentassem. O cortejo do deus guerreiro Huitzilopochtli pelos céus, desde a aurora até o crepúsculo deve ser alimentado pelo sangue dos guerreiros. pois os sacrifícios humanos repetem o ritual dos deuses primordiais, suplicando a continuidade do movimento do astro-rei, pois o fim dos sacrifícios significaria o fim do Quinto Sol (O Sol de Movimento). Assim sendo, viver num mundo instável que pode ser destruído a cada momento representa um pesar que só pode ser aplacado/acalmado pela certeza do amanhã: é o que buscam os adivinhos, prever um futuro instável, atando presente e passado. Buscam a certeza, mas não devem encontrá-la sempre, pois

Quetzalcoatl partiu com a promessa do retorno, o que bem poderia ter ocorrido com a chegada de Hernán Cortés. Sob esse aspecto a chegada de Cook ao Hawái também reedita o mito do retorno, só que de uma forma não entendida pelos ingleses ou, pelo menos, não entendida da mesma forma que pelos hawaianos. Também poderíamos citar outros trabalhos sob tal perspectiva, como Viveiros de Castro (1992), (1986), Fausto (1992) ou Wachtell (1976), entre outros.

Normalmente encontramos na tentativa de explicação os presságios, à busca de algo do passado que nos possibilite reafirmar o que de antemão já sabemos: que o mito - o nosso mito - dá conta de todas as explicações (ou procura dar conta). Ele precisa ser reafirmado, sair vitorioso frente a batalha com um acontecimento que quer destruí-lo, provar sua ineficácia. A referência ao passado constitui uma importante fonte de legitimação do presente vivido. Redirigir-se aos mitos, aos presságios, a livros sagrados parece ter sido um recurso muito comum a povos que viram suas certezas quase desmoronar com a chegada do estrangeiro ameaçador.

Entretanto, tal constatação não é suficiente para concluirmos que o mito termine cristalizado, que seja reafirmado **sempre** frente ao novo:

*"Não obstante, as estruturas performativas e as prescritivas teriam historicidade diversas. Poderíamos falar que elas estão diferencialmente abertas para a história. As ordens performativas tendem a assimilar-se às circunstâncias contingentes, enquanto as prescritivas tendem a assimilar as circunstâncias a elas mesmas, por um tipo de negação de seu caráter contingente e eventual."*  
(Sahlins; 1994: 13).

Enganamo-nos ao exigir que o mito seja intocado frente ao contato. Ele pode ser reafirmado - como muitas vezes o é - o que não significa que seja intocado. O mito também pode ser transformado e, como nos mostra Sahlins, muitas vezes o é, assim como a estrutura:

*"A meu ver, a questão maior destes ensaios reside na existência e na interação dual entre a ordem cultural enquanto constituída na sociedade e enquanto vivenciada pelas pessoas: a estrutura na convenção e na ação, enquanto virtualidade e enquanto realidade. Os homens em seus projetos práticos e em seus arranjos sociais, informados por significados de coisas e de pessoas, submetem as categorias culturais a riscos empíricos. Na medida em que o simbólico é, deste modo, pragmático, o sistema é, no tempo, a síntese da reprodução e da variação."*  
(Sahlins; 1994: 9)

O evento não é encarado como algo imóvel, algo que possa ser abarcado e que permanece. Ele é interpretado com referência ao mito, mas também ajuda a reinterpretar o próprio mito, pois se ele persiste é porque é modificado de acordo com as necessidades que os eventos lhe impõem. E se a mudança é imposta pelo externo, como nos diz Sahlins, ela é

orquestrada internamente, se funciona como filtro, é exatamente para ser versátil, transformado, ter novos significados, ser revisto.

Isso não implica dizer que ele deva ser destruído, refeito, ou que a estrutura se desmorone quando em conflito com a História. É possível que tal ocorra, que permaneça, mas não é necessário, não é imprescindível, exatamente pela possibilidade de transformação, de alterar-se continuamente.

### **Contato e catequese: bibliografia**

O autor que se tornou um marco para o início dos trabalhos sobre os tupinambá é, sem dúvida, Alfred Métraux que, inicialmente com a preocupação de localizar a área original de dispersão tupi-guarani publica A Civilização Material das Tribos Tupi-Guarani em 1928, juntamente com: A Religião dos tupinambá e suas relações com as demais tribos tupi-guarani, enfocando o profetismo tupinambá através da antropofagia ritual e a busca da Terra sem Mal:

*“A magnífica obra de Métraux possui, entre outras virtudes, o mérito de desvendar os ingredientes da cultura tupi e relacioná-los à sua própria história, iluminando o sentido das migrações que diversos estudiosos confirmariam posteriormente. No entanto, seu empenho em acentuar as raízes pré-coloniais das migrações nativas, bem como de suas motivações, levou-o a insistir no caráter “puramente indígena” do “messianismo tupi”, definido basicamente a partir de mitos tribais que nada deviam à cultura européia.”*

*(Vainfas; 1995: 43)*

O espaço aberto por Métraux com esses trabalhos - tão importantes como marco de estudos das sociedades tupi-guarani - foi aproveitado por Florestan Fernandes que, através do uso de literatura quinhentista buscou reconstituir a sociedade tupinambá.

Os trabalhos de Fernandes acerca dos tupinambá podem bem ser incluídos como um importante marco dos estudos antropológicos no Brasil. Buscando provar a viabilidade do trabalho com fontes quinhentistas, ele elaborou um estudo paciente e metódico:

*“Florestan Fernandes leu o trabalho de trinta e seis cronistas, cujos dados foram examinados em termos de consistência, para serem, então, analisados. Neste processo, levantou 126 tópicos gerais sobre o sistema guerreiro (Fernandes, 1949b [1975]). Como os recursos de processamento de dados da época eram limitados, todo o trabalho foi realizado através do cruzamento de fichas analíticas e de quadros estatísticos.”*

*(Peirano; 1982: 20)*

Entretanto, os trabalhos que pareciam tornar-se “o marco da reconstrução do ponto zero da história do Brasil”, “não pegaram”, no dizer de Peirano (1984) e cada vez mais passam despercebidos pelos estudantes, embora sigam como integrantes obrigatórios de qualquer estudo acerca dos tupinambá.

Em A Organização Social dos Tupinambá, Florestan prova não somente que é possível recuperar ao menos parte do que foi a sociedade tupinambá, como também que é possível a um estudante brasileiro elaborar um trabalho nos moldes dos antropólogos ingleses, tal o rigor adotado como a própria estrutura do livro.

Florestan procura dar conta dos vários aspectos da organização social dos tupinambá e ao encerrar esse primeiro trabalho deixaria entrever a possibilidade de continuidade de estudos:

*“(...) A Organização Social dos Tupinambá atingiu um nível de análise que ultrapassa uma mera “descrição bem feita”, segundo a expressão do autor (1977: 175). Florestan Fernandes reconstrói a sociedade Tupinambá de forma a nos mostrar o funcionamento do sistema como um organismo integrado de várias instâncias, enfatizando, contudo, que uma delas domina, ou “repercute” nas demais, e esta é a esfera religiosa.”*  
(Peirano; 1982: 23)

Em A Função Social da Guerra na Sociedade Tupinambá, o autor procura estudar a guerra como um fenômeno social e cultural, tanto pela importância dada pelos nativos a ela tanto quanto pelos próprios cronistas, o que acaba fazendo com que no texto...

*“(...) transparece a inspiração maussiana de abordar a guerra Tupinambá como um “fato social total”: na medida em que se privilegia a reconstrução da totalidade de uma sociedade, esta totalidade se transforma no contexto maior dentro do qual se pode compreender fenômenos como a guerra, ou mesmo instâncias como “economia”, “política” e “religião” (termos que Florestan Fernandes frequentemente utiliza entre aspas, 1975: 203).”*  
(Peirano; 1982: 25)

O livro discute as “técnicas de guerra”, os “problemas de controle social e sua relação com a guerra”, enfocando a importância que a guerra tem para o próprio funcionamento da sociedade tupinambá e acaba por concluir que o “móvel da guerra era a vingança que definia as obrigações dos vivos para com os mortos” e que ela restauraria a integridade do grupo. Interessante também ver como o autor acaba pensando a religião tupinambá:

*“Assim, como numa metáfora à própria sociedade Tupinambá, a religião não é tratada separadamente, mas penetra a estrutura do livro, fazendo-se presente na explicação de todos os níveis de guerra(...). A religião aparece, desta forma, como a instância que engloba as demais e o fato de o autor não a tratar separadamente apenas confirma sua proposição.”*  
(Peirano; 1982: 28)

A guerra é vista como o ponto central de manutenção de equilíbrio da sociedade tupinambá, e a vingança como o "motor" desse equilíbrio:

*"O parente morto, cuja integridade fôra restabelecida em conseqüência da recuperação mística, voltava a fazer parte do "nosso grupo", como membro potencial da sociedade dos ancestrais míticos e dos antepassados; a unidade mística do "nosso grupo" se recompunha, ao mesmo tempo que a do grupo hostil se quebrava."*

*(Fernandes; 1970: 327)*

*"(...) o equilíbrio social representa a determinação mais geral das necessidades preenchidas pela guerra tupinambá. Sendo que se entenda por equilíbrio o estado que se mantém indefinidamente se não ocorrer nenhuma mudança nas condições de sua manifestação".*

*(Fernandes; 1970: 359)*

E assim:

*"Em suma, a guerra tinha por função, nessa sociedade, preservar o equilíbrio social e o padrão correspondente de solidariedade social".*

*(Fernandes; 1970: 360)*

A Antropologia pareceu acatar e reservar ao esquecimento esses trabalhos e só esporadicamente algum estudioso tornou a se debruçar sobre o assunto nos anos que se seguiram. Entretanto, uma nova análise sobre a questão da vingança entre os tupinambá pareceu dar novo fôlego a tais estudos: tratava-se dos estudos de Viveiros de Castro (1986;1992), e de Viveiros de Castro & Carneiro da Cunha (1985).

Discutindo a inegável importância dos trabalhos de Fernandes, Viveiros de Castro nos diz:

*"O quadro teórico (de Fernandes) é o de um funcionalismo generalizado, onde cada instituição ou "costume" é analisado em seus múltiplos papéis funcionais: adaptativo ao meio ambiente, integrativo em termos de estrutura social e comportamental, consistente quanto a valores."*

*(Viveiros de Castro: 1984-5: 9)*

O autor procura levar em consideração o contexto histórico em que Fernandes escreveu suas duas obras reconhecendo-lhe a importância:

*"A guerra de vingança tupinambá não nos parece ser o instrumento de algo anterior a ela. Na verdade, sua ligação com a sociedade parece-nos antes ser uma relação fundante. Assim, em vez de nos perguntarmos o papel da vingança na sociedade, seria necessário procurar o que é uma sociedade fundada sobre a vingança".*

*(Viveiros de Castro; 1985: 200)*

*"A vingança não era assim um simples fruto do temperamento agressivo dos índios, de sua incapacidade quase patológica de esquecer e perdoar as ofensas passadas, ao contrário, ela era justamente a instituição que produzia a memória. Memória que não era outra coisa que relação com o inimigo, por onde a morte individual era posta a serviço da longa vida do corpo social (...)*

*O ódio mortal a ligar os inimigos era o sinal de sua mútua indispensabilidade; este simulacro de exocanibalismo consumia os indivíduos para que seus grupos mantivessem o que tinham de essencial; sua relação com o outro, a vingança como conatus vital. A imortalidade era obtida pela vingança, e a busca da imortalidade a produzia. Entre a morte dos inimigos e a própria imortalidade, estava a trajetória de cada um, e o destino de todos."*

*(Viveiros de Castro; 1992: 46)*

Viveiros de Castro colocava, portanto, a nossa frente uma outra possibilidade de trabalho com essas obras do século XVI que buscava superar a fala dos autores quinhentistas e interpretá-las, penetrando mais a fundo na própria sociedade nativa de acordo com sua própria visão cultural e não apenas através do europeu. Isso nos remeteu à possibilidade de procurar entender como e para que os europeus construíram suas explicações sobre o mundo tupinambá. O confronto Viveiros de Castro / Fernandes deixava-nos claro que muito trabalho ainda haveria de ser feito tendo como matéria-prima as fontes primárias quinhentistas. E, mais do que isso, que através da análise dessas fontes muitas visões tradicionais a respeito dos tupinambá poderiam ser discutidas e reformuladas, assim como muitas outras discussões a respeito dos próprios europeus do século XVI que poderiam, assim, ser "desvendados" através das entrelinhas de seus discursos acerca do tupinambá.

Calcado no fato da grande importância do pensamento religioso para a construção dessas imagens, e na proeminência de obras quinhentistas elaboradas por autores religiosos, tornou-se mister um estudo sobre a literatura a respeito dos missionários e dos jesuítas em particular:

Depois de uma primeira aproximação aos estudos dos jesuítas, com base nas obras de Serafim Leite (1938) e Hoonart (1977), algumas questões puderam ser melhor discutidas com base em textos que mais se aproximavam de nossa intenção de trabalho. Ressaltemos os seguintes:

Baeta Neves (1978) desenvolve um estudo centrado na ação jesuítica na Colônia, buscando "desvendar as articulações menos visíveis entre Fé e Império", numa tentativa de demolir ideologias, analisando formas de saber que se articulam a exercícios diversos de poder. Assim sendo, o aparente silêncio imposto aos nativos é desmistificado, desmascarado na medida

em que ele representa, na verdade, apenas a repetição de um discurso que é, em sua origem, expansionista.

Trata-se, assim, de um discurso religioso que busca estender-se a todas as regiões recém-desvendadas - talvez ocupadas pelo Demônio - onde buscavam-se as marcas da presença divina num aparente reino da civilização cristã. Nesse sentido, cumpria eliminar os traços "animalescos-naturais" dos tupinambá - tais quais a nudez - apagando, portanto, as diferenças e reduzindo-as à semelhança do europeu. Para tal era preciso não só "ler" Deus no Novo Mundo descoberto, como também apresentá-lo e, ainda, representá-lo. É nesse universo de objetivos que a teatralização assume nítida importância na ideologia jesuítica e o mundo é reduzido ao palco de batalhas na guerra entre o Bem e o Mal, onde até mesmo o ócio é motivo de vigilância e "cristianização"

Além de fornecer importantes subsídios e indicar caminhos para nosso trabalho, Neves apresenta uma séria advertência que é preciso levar em consideração quando tratamos com um trabalho antropológico e que, de certa forma, incentiva-nos mais ainda neste estudo:

*"A tarefa pertinente à Antropologia neste campo é duramente radical porque descentralizadora. É saber de que modo a catequese foi uma forma atuante de violentar as culturas indígenas - de que modo articulou sobre tais culturas. Instituição, saber e poder. É saber porque o discurso sobre o "gentio" há tantos séculos emitido é, até agora, dominante e pode, por sua poderosa permanência, justificar uma análise antropológica."*  
(Neves; 1978: 164)

Já Gambini (1988) analisa a atuação dos jesuítas com base nos pressupostos da psicologia analítica de C.G.Jung, analisando a catequese sob a categoria de "projeção" e como os exercícios praticados exaustivamente pelos mesmos serviam para reprimí-los, tornando o mundo local de pecado e expiação, levando a uma inevitável recusa da Natureza e que, portanto, comparados às bestas os nativos deveriam aceitar o discurso que eles, civilizados, traziam. Tal bestialidade refletia-se na nudez nativa, na aceitação de uma vida comunal "fundada sobre inclinações naturais culturalmente elaboradas" cuja solidariedade estaria mais próxima "dos ensinamentos de Cristo do que os missionários poderiam admitir". Encontra-se também - tal animalidade - na visão incorreta de um mundo tupinambá sem Deus mas cuja presença da crença em determinadas entidades espirituais, como Tupã, Maíra-Monan, Jurupari, Anhangá, Boitatá podiam ser utilizadas com fins de conversão. Unia-se a imagem do animal e do índio, ambos colocados no mesmo patamar natural que deveria ceder lugar ao estabelecimento da civilização.

A formação do missionário acabava por levar a visão do mundo tupinambá como diabólico, já que parece alegre, ingênuo. Treinados na égide do pecado, da culpa e da repressão, os jesuítas só poderiam encarar a sociedade tupinambá como destinada a desaparecer, pois se ela

representava uma "sombra" ao mundo cristão deveria aos poucos deixar de sê-lo - o novo - e assemelhar-se ao velho.

Sob a óptica da preocupação religiosa, surgiram também importantes trabalhos que visavam discutir a religiosidade tupinambá e que partiam da análise do seu profetismo, a exemplo de Clastres, H.(1978), levando-se em conta que os cronistas desconheciam a presença de um sentimento religioso entre os nativos, representando-os como povos sem religião. Entretanto, tal visão não era homogênea, a medida em que se pode pensar nos nativos enquanto portadores de falsas crenças. Ou seja, no fundo poderiam ser cristãos que se ignoravam. Dessa forma, era possível apropriar-se-lhe das lendas e mitos que poderiam ser reinterpretados dentro do cristianismo, tal qual São Tomé, o Dilúvio e Anã na tentativa de buscar rastros da "verdadeira religião". No caso de Tupã, tal empresa é mais complicada, pois uma entidade - segundo Clastres - destruidora e não criadora, como a que fundamenta a teologia cristã.

A discussão centra-se na tese de que o profetismo Tupi-Guarani foi um movimento a ser pensado na óptica da recusa da centralização tribal sob domínio do cacique. Ou seja, que a sociedade tupi-guarani por encaminhar-se a um processo de centralização política através do chefe acentua a atuação dos carai em busca da Terra Sem Mal. Reconhece Clastres que o messianismo tende a aparecer em épocas de crise, embora não propriamente com a chegada do europeu mas com um aumento demográfico que colocava em risco a própria sociedade. Assim, o discurso do profeta dirige-se contra o chefe pois subverte a ordem social, é a estratégia da recusa:

*"(...) somos levados a formular a hipótese de que o profetismo gerou-se na medida exata em que as sociedades se transformavam e ampliavam, como a contrapartida crítica e negadora das transformações políticas e sociais que se inauguravam."*  
(Clastres, H.: 1978: 60)

Tal análise é refutada por Fausto (1992), para o qual a conquista **deve ter funcionado** como um elemento catalisador dos movimentos migratórios em busca da Terra sem Mal e, assim sendo:

*"Vê-se, pois, quão incorreto é tomar a demografia como índice simples das estruturas políticas: os tupinambá eram muitos, suas aldeias eram grandes quando comparadas com o padrão amazônico atual. (...) mas, no entanto, eles eram na essência semelhante aos Tupi contemporâneos, não pela sua "simplicidade", mas pela sua não-elementaridade, por essa particular articulação entre evento e estrutura."*  
(Fausto; 1992: 390)

Outro suporte bibliográfico importante reside no texto de Shapiro (1987) que discute exatamente o uso dos elementos da cultura nativa pelo europeu com o objetivo de ter sua

*“Os trabalhos de Florestan Fernandes continuam sendo, em que pesem os progressos recentes nos métodos etno-históricos e a superação da moldura funcionalista em que seus livros foram escritos, um marco na etnologia Tupi, cuja amplitude de vistas e perspicácia interpretativa ainda não encontramos equivalente, mesmo nos estudos etnológicos recentes, baseados em pesquisa de campo, em uma documentação precisa e controlada, em um domínio da língua nativa, e em alternativas teóricas mais fecundas que o funcionalismo de Florestan Fernandes. O leitor que conseguir atravessar a linguagem algo pesada do autor, bem como o círculo tautológico das explicações que são o leit-motiv de suas obras sobre os Tupinambá, certamente terá o que pensar.”*

*(Viveiros de Castro; 1984: 10)*

Entretanto, já neste trabalho levanta objeções a análise de Fernandes:

*“O ponto fraco da interpretação de Fernandes do complexo guerreiro Tupinambá, a meu ver, reside na sua incapacidade de dar conta da singularidade de um aspecto central deste complexo, a saber, a antropofagia ritual, que aparece como um resíduo irracional, dentro do esquema do autor, sobre a lógica do sacrifício do inimigo como forma de cancelamento da “heteronomia mágica” criada pela morte de um membro do grupo.”*

*(Viveiros de Castro; 1984-5: 10)*

Uma importante distinção de visões acerca da gênese do canibalismo surge entre os trabalhos de Florestan Fernandes e de Viveiros de Castro. Se, para o primeiro a guerra - e o sacrifício - são vistos como uma forma de "socorrer o espírito de um parente" ou de "satisfazer a necessidade de relação sacrificial do espírito de um antepassado ou ancestral", para Viveiros de Castro, tal argumento de Fernandes acabaria por minimizar o valor positivo/produtivo da execução canibal:

*“(...) o preço da invenção de um culto funcionalista foi essa redução da vingança a um mecanismo de compensação mística”.*

*(Viveiros de Castro; 1986: 659)*

Logo, Viveiros de Castro contrapõe-se à ideia de reduzir a antropofagia a uma suposta "comunhão de ancestrais" já que a vingança não é uma reciprocidade simples - perigo no qual o pensamento de Fernandes parece, segundo ele, incorrer - mas ela (a reciprocidade) é, através do canibalismo, socializada por todo o grupo e, portanto, fundante da própria sociedade:

*“(...) os Tupinambá parecem se preocupar em dilatar a identificação de vingadores até torná-la coextensiva a todos os seus aliados”.*

*(Viveiros de Castro; 1985: 196)*

Portanto, a guerra não é função:

mensagem entendida. Tal uso, no entanto, não pode ser indiscriminado, devemos estudar cada momento histórico que tornou possível a assimilação de determinado mito ao processo de cristianização, tal foi o caso de Tupã, cujos atributos podiam ser facilmente assimilados ao deus cristão. Já a Terra sem Mal foi um mito abandonado no século XVI por várias razões, inicialmente porque competia aos missionários ocupar o lugar dos carai, "roubando-lhes" o privilégio da fala sagrada e também porque a 'Terra sem Mal' localizava-se neste mundo físico e estava associada à migração - o oposto das missões jesuíticas - o poder do shamanismo e do messianismo tupi-guarani.

Entretanto, em pleno século XX é possível que a Igreja reconheça os erros do passado e assuma um novo compromisso, encarando a Terra sem Mal como uma utopia possível, colocando o missionário não mais como agente da destruição, porém como aliado na luta pela autonomia e sobrevivência dos povos indígenas. E aí, sim, dentro de um suposto "novo contexto" a Terra sem mal ressurgue como denúncia ao colonialismo, instrumento da Teologia da Libertação que poderá trazer finalmente o reino de Deus. Assim sendo, a Igreja de hoje - a "Nova Igreja"-reatualiza o discurso missionário e continua a se apropriar de elementos da cultura tupi-guarani com fins de conversão, o que torna nossas reflexões atuais.

### **Problemas de classificação:**

Convém, ainda, uma última discussão acerca do material trabalhado. De início notamos a dificuldade de lidar com fontes primárias de natureza tão díspar. Frequentemente nos referimos às "crônicas quinhentistas" talvez por falta de melhor opção, pois sabemos perfeitamente que estamos lidando com materiais profundamente diferentes, com objetivos de elaboração e autores diferentes. Ocorreu-nos também a tentação de chamar a esses trabalhos de relatos de viagens, o que posteriormente descartamos pois tal referência, cremos, serviria melhor aos propósitos de uma literatura de século XIX e estaria muito ligada a uma visão naturalista européia sobre o continente americano.

Como, então, agrupar diferentes tipos de documentos dentro de um mesmo trabalho? Ou, ainda, respeitar suas especificidades?

A saída foi agrupá-los em três grupos distintos, respeitando os objetivos iniciais dos trabalhos, ou seja, analisando-os sob a óptica da construção de imagens do europeu acerca do nativo e de seu uso com vistas à colonização, sob o aspecto da conversão religiosa.

Assim, sendo, foram três os grupos escolhidos:

O primeiro capítulo será dedicado a análise dos trabalhos de leigos, ou seja, europeus não missionários que tiveram de lidar na América com o conflito da Fantasia X Realidade, num local desconhecido e que precisava ser interpretado, conhecido. Daremos ênfase a Hans Staden,

arcabuzeiro alemão prisioneiro dos tupinambá por 9 meses, além dos colonos Gândavo e Soares de Sousa. O trabalho por eles produzido não pode ser classificado exatamente como crônica, pois servia a objetivos específicos, no caso dos colonos provar a viabilidade da colonização - e em especial Gândavo - e no de Staden relatar a experiência vivida por ele no aguardo de sua própria morte entre os nativos. Mas é importante vermos como, mesmo com tais pressupostos diferentes esses europeus ainda assim lidaram com características de natureza religiosa dos tupinambá e, claro, de como o fizeram e da natureza particular com que a fizeram, assim como a sua própria religiosidade.

No capítulo II, discutiremos como os missionários relataram os tupinambá que encontraram e tentaram dar um sentido, uma explicação a eles dentro da teologia cristã. Para tal, além de recorrerem a um suposto “ancestral comum”, também procuraram dentro da religião nativa explicar os mitos tupinambá com relação aos cristãos, encarando-os sob a égide de “carência” além de combater violentamente alguns.

Esses missionários visitaram e/ou viveram no Brasil por tempos diferentes com a responsabilidade de implantar a fé católica, ou seja, é necessário levarmos em consideração seu objetivo imediato de conversão e, em função disso, sua preocupação - às vezes pequena - em conhecer o nativo. Lidamos, aqui, com as impressões de um missionário que busca na religião nativa elementos para transformá-la ou, ainda, simplesmente destruí-la.

O material de que dispomos para tal análise constitui-se basicamente de cartas enviadas para a Europa nas quais os missionários tanto relatam os costumes nativos quanto procuram mostrar a importância do seu trabalho junto a eles ou, ainda, como no caso de Léry e Thevet, contam suas aventuras entre eles. Portanto, a natureza de tais documentos limita nosso trabalho, no sentido de não trabalhar exatamente com as “imagens” que os missionários constroem do mundo tupi. As cartas são geralmente curtas e necessitam de objetividade, procuram ser objetivas e diretas, afinal irão constituir-se de documentos administrativos da conquista.

Sendo assim, podemos notar como a própria natureza dos documentos tratados nos dois primeiros capítulos limitou os objetivos de nosso trabalho. Entretanto, o terceiro capítulo demonstrou ser o veio mais rico a ser explorado com José de Anchieta, pois além de não ser leigo (como Staden, Gândavo etc) permaneceu grande parte da sua vida entre os índios que catequizou (no que difere da maioria dos outros missionários). Anchieta não só agiu como seus colegas no início de sua carreira, mas também através da convivência com os nativos foi aprendendo mais profundamente o seu modo de pensar/sentir o mundo e, obviamente foi utilizando-se disso com fins de conversão, ao mesmo tempo que passou, inclusive, a ser “tupinizado”, aprendendo a respeitar os tupinambá. É por isso que a variedade de trabalhos que produziu é imensa, e é também por isso que nos propiciou um trabalho mais promissor. Em Anchieta não temos somente descrições de viagens ou fatos, relatórios de atividades, mas temos divagações, reflexões,

encontramos lirismos, poesias, esperanças, amor ao nativo, a religião, ao conhecimento de sua língua, e de seu mundo, encontramos muitas representações.

## I : A FALA DOS LEIGOS

A questão religiosa perpassa a visão de todos os cronistas e viajantes do quinhentismo brasileiro. Todas essas pessoas - missionários ou leigos - de uma forma ou de outra permearam seus relatos com falas religiosas. O próprio Cristovão Colombo insistentemente revelava a necessidade da conquista espiritual dos nativos que encontrou. Inclusive, se levarmos em consideração a tese defendida por Todorov (1983), veremos que a religião foi o elemento impulsionador de suas viagens, pois o autor demonstra que o verdadeiro objetivo do genovês era obter riquezas nas "terras do grande Can" para então empreender uma cruzada até Jerusalém, libertando-a dos hereges:

*"(...) e porque na época em que me dispus a ir descobrir as Índias foi com a intenção de suplicar ao Rei e à Rainha, Nosso Soberanos, que da renda que Suas Majestades obtivessem das Índias, se determinasse empregá-la na conquista de Jerusalém, e assim procedi. E se fizerem isso, seja em boa ocasião, caso contrário, que mesmo assim mostre-se o referido Dom Diego, ou a pessoa que herdar, com o propósito de juntar a maior quantidade de dinheiro possível para acompanhar El-Rei, Nosso Soberano, se for a Jerusalém para conquistá-la, ou a ir sozinho com o máximo de poder que tiver, lhe concederá tais recursos, que poderá empreender a conquista, e que a empreenda; e se não tiver para conquistar tudo, dar-lhe-ão ao menos uma parte dela."*

(Colombo; 1986: 168)

Assim, não só Colombo pensava executar uma cruzada a Jerusalém - com ou sem a ajuda de reis - como também deixava em testamento que, caso não a pudesse realizar, que seu filho - ou outro descendente - a fizesse. Tal traço da mentalidade medieval de Colombo também obrigava-o a enxergar monstros e sereias no caminho das Índias o que, posteriormente, foi responsável pelo fato dele se recusar a aceitar a descoberta de um novo continente, preferindo levar ao túmulo a certeza da descoberta de um novo caminho ao Oriente e a deixar aos filhos a tarefa de libertar Jerusalém.

Em maior ou menor medida podemos dizer que a fantasia habitava a mente do europeu pelo menos desde algumas viagens que muito ajudaram a introduzir no medievo europeu as noções do remoto enquanto maravilhoso, fazendo aumentar a difusão dos livros de viagens que as tinham como parte central:

*"A vitalidade e predominância do relato do maravilhoso na literatura da Baixa Idade Média é fato incontestável. Basta uma visada aos títulos, originais ou posteriores, de livros extremamente populares na época para verificar esta afirmação: Ramón Lul, Felix, ou As Maravilhas do Mundo; Marco Polo, Livro do Milhão de Maravilhas do Mundo; Livro das Coisas Maravilhosas; Livro das Maravilhas; frei Odorico de Folle, As Maravilhas do Mundo; frei Jordão, Maravilhas do Oriente, sir John of Mandeville, Livro das Maravilhas do Mundo."*

(Giucci; 1992: 79)

Graças ao mirífico trazido do Oriente, o europeu medieval podia imaginar locais distantes, imagens fantásticas e fascinantes. Tomemos o exemplo de Marco Polo, provavelmente o mais famoso viajante:

*"Sabei que, neste prado cercado de muros, fez construir um palácio de vigas cor de ouro, todo dourado na parte de dentro e decorado com aves e pássaros recortados no ouro. A armação é de canas e de tábuas, tão bem unidas que a água não poderá atravessá-las. Estas tábuas têm mais de três palmos de largura, por dez ou quinze de comprimento.*

*Às vezes, o seu comprimento cobre toda a casa, de um lado ao outro; o palácio é inteiramente feito de canas douradas, dispostas de forma que o Grã-Cães pode mandá-lo desarmar quando quiser, pois está ligado por duzentas cordas de seda grossa."*

*(Polo; 1985: 105)*

Assim sendo, o europeu já criava o "gosto pelo fantástico, o distante", o que possibilitava, então, a projeção de imagens sobre regiões ainda não conhecidas. Some-se a isso o fato de que Marco Polo tinha um nítido estilo pedagógico ao redigir, pois queria realmente informar ao leitor, a quem "não viajou". Ou seja, o viajante reveste-se do discurso da autoridade para com o leitor, relatando o que viu e também o que ouviu, buscando realizar um relato que propõe-se histórico, pois amparado em evidências históricas.

Tais viagens fantásticas - e a de Marco Polo é apenas um exemplo - e as imagens criadas sobre elas projetam a futura exploração de outras regiões:

*"É inegável que a imagem da Ásia como continente pleatório de metais preciosos e como mercado de especiarias estimulou as empresas transoceânicas ibéricas.*

*(Giucci; 1992: 17)*

Isso significa que:

*"A América, mesmo antes de ser descoberta, fazia parte da ficção. A visão de um outro mundo, distante e difícil de ser alcançado cristalizava-se, com o passar dos anos, em imagens. O oceano era repleto de monstros, e o paraiso, exuberante. As informações trazidas pelos viajantes, cheias de detalhes, despertavam um impulso que ia muito além dos limites impostos pela realidade."*

*(Theodoro da Silva; 1987: 11)*

A América seria, então, o local que poderia concretizar os pensamentos do homem europeu, pois foi "inventada" antes de ser descoberta. E a ela era reservada a categoria do mirífico, caracterizado por Giucci (1992) segundo uma série de princípios, alguns dos quais convém discutirmos:

O maravilhoso não possui governo próprio, estando relegada à habitação dos homens "sem rei", como diria Gândavo. Ainda coloca-se como algo completamente fora do conhecido, do familiar, reino do misterioso, centrado de preferência nas regiões inexploradas, ocultas, interiores, mas que é capaz de magnificar o que toca e só tomar vida em função do europeu que o percebe, mas é fadado ao paulatino desmoronamento da construção maravilhosa. Quando vai se tornando conhecido, a fantasia torna-se paulatinamente realidade, pois quando tocado o maravilhoso torna-se real, perdendo o encanto e reduzindo-se paulatinamente ao econômico:

*"(...) admitidas as exceções que confirmam a regra o ouro e a prata foram seu componente irredutível: na América o maravilhoso e a imagem das riquezas coincidiram. O fundo do maravilhoso foi, quase exclusivamente, econômico."*

*(Giucci; 1992: 13)*

Dessa forma, é nesse contexto que Colombo viaja e outros viajantes aventuram-se pelos mares. A visão do distante enquanto fantástico/maravilhoso os acompanha. Embora seja importante destacar-se sua menor eficácia Brasil neste contexto:

*"Ao lado disso, não é menos certo que todo o mundo lendário nascido nas conquistas castelhanas e que suscita eldorados, amazonas, serras de prata, lagoas mágicas, fontes de juventude, tende antes a adelgarçar-se, descolorir-se ou ofuscar-se, desde que se penetra na América lusitana. Mesmo os motivos sobrenaturais de fundo piedoso, já bem radicados na Península, parece amortecer-se no Brasil e, de qualquer forma, desempenham papel menos considerável na conquista do território."*

*(Buarque de Holanda; 1994: 130)*

Isso não significa que também não tivesse seu valor, como o próprio autor acrescenta:

*"De qualquer modo, não se poderá dizer que a sedução do tema paradisiaco tivesse sido menor para os portugueses, durante a Idade Média e a era dos grandes descobrimentos marítimos, do que o fora para outros povos cristãos de toda a Europa ou mesmo para judeus e muçulmanos. E não é menos certo pretender-se que tal sedução explica muitas das reações a que dará lugar, entre eles, o contato de terras ignoradas do ultramar."*

*(Buarque de Holanda; 1994: 149)*

Entretanto, junto à fantasia, os viajantes trazem outras necessidades e desejos, e o enriquecimento rápido surge como uma questão imperiosa. Escolhemos, assim, os viajantes leigos para discutir essa relação Fantasia X Realidade para entendê-la não como oposição, mas como partes de um mesmo projeto que nascia com a descoberta da América. Em particular, faremos uso das obras de Gândavo (1988), Souza (1971), Caminha (1985) e Staden (1978).

## 1) A Fantasia

Uma forte tendência que encontramos nos relatos dos cronistas é a de representar a nova terra como um paraíso, o "Paraíso Terrestre":

*"Para uns, inclusive Colombo e Vespúcio, as terras que acharam bem podiam ser o Paraíso Perdido, tão elas e floridas eram elas e tão inocentes e formosos lhes pareceram seus moradores. Colombo, em carta ao Papa, escreveu com todas as letras esta proclamação utópica (...). Vespúcio não fica atrás. Descreve com eloquência o Novo Mundo como um Paraíso Terrenal (...). Confirmaram, pois a suspeita dos navegantes e a dúvida do Papa. O mundo achado bem podia ser o Paraíso Perdido."*  
(Ribeiro; 1992: 19)

O Paraíso Terreno, na Idade Média, está assimilado à idéia de "locus amenus", pois a idéia de paraíso significa a valorização da vida bucólica, rural. Liga-se à percepção climática de um local agradável, daí as considerações de Gândavo a respeito da "temperança dos ares", do clima e das águas:

*"Em tempos como aqueles, sempre que se tratasse de exaltar algum espetáculo natural, o que vinha constantemente à tona eram fórmulas consagradas do clássico "locus amoenus"."*  
(Buarque de Holanda: 1985: 96)

A representação da terra descoberta como local de clima e ares agradáveis chocava-se com algumas teses clássicas de então a respeito da inabitabilidade das regiões antípodas, ou seja, de que na zona tórrida o clima seria insuportável para o homem e os ares perigosos e quentes, ocasionando um local impossível de ser habitado. No entanto, o que os viajantes encontraram parecia muito diferente de tais afirmações. Não um inferno sufocante, mas o oposto:

*"Paraíso: (de origem grega): "parque, lugar plantado de árvores onde se criam animais; o Paraíso: o Éden; o local celeste destinado às almas bem-aventuradas", pelo latim paradisu, "jardim, o paraíso terrestre; o paraíso (celeste, séc. XIII (?)(...)"*  
(Machado; 1952- 1959: 1079)

Notemos, pois, que a origem da palavra "Paraíso" remete-nos à idéia de parque, de jardim, ou seja, local produzido, criado, Mais do que criado, é um vocábulo que exclui a

desordem, pois da mesma forma que os jardins são produzidos pelos homens, são organizados e ordenados, o Paraíso o foi pelo criador. É a natureza obediente, bela porque ordenada.

O Paraíso Bíblico refere-se ao Jardim do Éden, criado por Deus, na beleza, na calma e na bondade divinas. Percebemos que a tranquilidade/harmonia são atributos do Jardim do Éden em formação:

*"Ora, o Senhor Deus, tinha plantado ao principio um paraíso, ou jardim delicioso, no qual pôs ao homem, que tinha formado. Tinha também o Senhor Deus feito nascer da terra tôdas as castas de árvores agradáveis à vista, e cujo fruto era gostoso ao paladar: e a árvore da vida do paraíso, com a árvore da ciência do bem e do mal.*

*Dêste lugar de delicias saía um rio, que regava o paraíso, e que dali se repartia em quatro braços."*  
(Gênesis; 1: 25)

*"Ação divina, o descobrimento do Brasil desvendou aos portugueses a Natureza paradisíaca que tantos aproximariam do Paraíso Terrestre: buscavam, assim, no acervo imaginário, os elementos de identificação da nova terra. Associar a fertilidade, a vegetação luxuriante, a amenidade do clima às descrições tradicionais do Paraíso Terrestre tornava mais próxima e familiar para os europeus a terra tão distante e desconhecida. A presença divina fazia-se sentir também na natureza; esta, elevada à esfera divina, mais uma vez reiterava a presença de Deus no Universo."*

*(Mello e Souza; 1986: 35)*

Conforme o jardim vai sendo criado, a impressão de ordem e de paz é o que salta aos olhos, nessa paisagem bucólica, até o momento em que Adão e Eva introduzem a discórdia/desordem ao desobedecer as ordens de Deus, provando do fruto proibido da "árvore da ciência do bem e do mal". Introduziu-se a discórdia e a dúvida num local que não as pode suportar, sendo que a pena aos infratores é a expulsão para a terra da dor, do suor e do trabalho.

Logo de início a "edenização" é presente no descobridor Cristovão Colombo:

*"Creiam-me, Vossas Majestades, que esta terra é a melhor e mais fértil, temperada, plana e boa que tem no mundo."*

*(Colombo; 1985: 51)*

*"Creio que, se eu passasse abaixo da linha equinocial, ao chegar lá, na parte mais alta, encontraria temperatura muito maior e diferente nas estrelas e na água; não porque creia que ali onde a altura seja máxima seja também navegável ou haja água, nem que se possa subir até lá, mas porque creio que ali é o Paraíso Terrestre, onde ninguém consegue chegar, a não ser pela vontade divina."*

*(Colombo; 1985: 145)*

Dai o fato de Colombo acreditar que estaria perto do rio Ganges, um dos quatro rios formadores do Éden. Tal crença elimina em Colombo o ato da descoberta, pois ele apenas "encontra o que havia procurado", aquilo que os antigos já diziam, seus argumentos são dados

não pela experiência, pelo que vê, mas pela autoridade, pelo que ele já sabia. Por isso ele morre acreditando ter descoberto apenas um caminho para o Oriente - origem possível do Paraíso Terrestre - e não uma nova terra, (é por isso que não há a "descoberta de um novo continente" para Colombo).

No entanto, não é só em Colombo que a noção de Paraíso aparece. Também os nossos autores quinhentistas carregam-na. De uma maneira geral podemos extrai-la - ou subentendê-la - quando os diversos autores procuram-na retratar nas belezas da nova terra, onde por si só a coleção de adjetivos utilizados deixa-nos a entrever essa "sublimação edênica".

Pero Vaz de Caminha (1985) é conhecido por seu tom realista e sua preocupação de narrar somente o que os seus próprios sentidos experimentaram - em particular a visão - pois constantemente experimentamos encontrar em sua escrita expressões como "segundo o meu parecer", "conforme depois contaram", "até agora não vimos nenhuma casa", numa tentativa de expulsar um suposto conteúdo sobrenatural de sua narração (algo que não ocorre com Colombo). Entretanto, apesar disso, encontramos essa tendência a edenização em um pequeno trecho:

*"Todavia, ao sentar-se (uma moça índia), não se lembrava de o estender muito para se cobrir. Assim, senhor, a inocência desta gente é tal que a de Adão não seria maior, com respeito ao pudor."*  
(Caminha; 1985: 97) (1)

Com relação aos outros cronistas, as narrações de beleza da nova terra são ainda mais presentes, o que nos comprova a tese da edenização de Mello e Souza (1986). É inequívoca a esperança da redescoberta do paraíso até então escondido:

*"A "descoberta" é, antes, um conhecimento das partes até então dobradas, ocultas de um mesmo mapa já há muito desenhado por uma só mão."*  
(Neves; 1978: 32)

Claramente observamos o "locus Amenus":

*"Esta Provincia he à vista mui deliciosa e fresca en gran maneira: toda está vestida de mui alto e espesso arvoredado, regada com as aguas de muitas e mui preciosas ribeiras de que abundantemente participa toda a terra, onde permanece sempre a verdura com aquella temperança da primavera que cá nos offerece Abril e Maio. E isto causa não haver lá frios, nem ruínas de inverno que offendão as suas plantas, como cá offendem às nossas. Em fim que assi se houve a Natureza com todas as cousas desta Provincia e, de tal maneira se comedio na temperança dos ares, que nunca nella se sente frio nem quentura excessiva."*  
(Gândavo; 1988: 82)

*"Em todo o tempo do ano, quando chove, fazem os céus da Bahia as mais formosas mostras de nuvens de mil côres e grande resplendor, o que nunca viram noutra parte, o que causa grande admiração. E há-se de notar que nesta comarca da Bahia, em rompendo a luz da manhã, nasce com ela juntamente o sol, assim no inverno como no verão."*

*(Soares de Sousa; 1971: 133)*

Terra formosa, bondosa, onde "as árvores estão sempre verdes", nos dizeres de Hans Staden. Estigma que acompanhará para sempre a Terra Brasil, onde os "bosques têm mais vida", a terra que tem "palmeiras onde canta o sabiá". De uma maneira geral, encontramos nos cronistas essa tendência à estupefação frente ao "Paraíso Redescoberto", tendência essa, inclusive, a afetar inúmeros projetos ufanísticos de construção da moderna nação brasileira. **(2)**

No século XVI, o paraíso é visto enquanto realização terrena dos designio divinos, não há como negar a presença do Criador em tão maravilhosa criação recém-descoberta. Mas, se a terra encontrada pode ser o Paraíso, como explicar a presença nele de seres humanos? Aqui a questão torna-se mais complexa.

Novamente iniciamos a discussão com uma referência a Colombo, lembrando a presença de seres fantásticos em suas narrativas:

*"Entendeu também (Colombo) que longe dali haveria homens de um olho só, e outros com cara de cachorro, que eram antropófagos e que, quando capturavam alguém, degolavam, bebendo-lhe o sangue e decepando as partes pudendas."*

*(Colombo; 1986: 58) (3)*

Também nos relatos de nossos cronistas encontramos momentos onde o fantástico predomina, aliado à presença de seres monstruosos:

*"Foi causa tam nova e tam desusada aos olhos humanos a semelhança daquele fero e espantoso monstro marinho que nesta Província se matou no anno de 1564, que ainda que per muitas partes do mundo se tenha noticia delle, nam deixarei todavia de a dar aqui outra vez de novo, relatando por extenso tudo o que acerca disso passou (...)."*

*(Gândavo; 1988: 119)*

*"Não há dúvida senão que se encontram na Bahia e nos recôncavos dela muitos homens marinhos, que os índios chamam pela sua lingua urupiara, os quais andam pelo rio de água doce pelo tempo do verão, onde fazem muito dano aos índios pescadores e mariscadores que andam em jangada, onde os tomam, e aos que andam pela borda da água, metidos nela, a uns e outros apanham, e metem-nos debaixo da água, onde os afogam."*

*(Soares de Souza; 1971: 277)*

Em meio às "belezas naturais" que povoavam a nova terra, estranhos monstros parecem também surgir:



(Gândavo, 1988: 109)



(Gândavo: 1988: 127)

Nas ilustrações do livro de Gândavo (1988) não somente encontramos animais com caras de homens, seres alados, animais deformados, como também demônios que aparecem claramente apavorando os indígenas. Ou seja, a natureza, se local do edênico também pode representar - pois ainda desconhecida - o local da deformidade, da corrupção natural, da perturbação do Criador.

Não à toa as criaturas deformadas são a representação da corrupção da criação: imagens assombradas, monstruosas que significam a antítese do Criador, portanto, criaturas demoníacas, que habitavam o imaginário europeu e que estão sendo transferidas da Europa para as imagens que esses mesmos europeus estão construindo da América. No centro dessas figuras, os monstros coabitam com os nativos. De paraíso à morada de monstros: isso inicia a reflexão do local reservado ao índio no imaginário quinhentista. (4)

Mello e Souza (1986) defende a idéia de que ao nativo foi reservada a categoria do demoníaco:

*"A humanidade anti-humana se manifestava ainda no estado de pecado em que, para o europeu católico, viviam os naturais da terra."  
(Mello e Souza; 1986: 81)*

No entanto, é curioso percebermos como a visão do nativo também pode ser explicada por relação ao Gênesis:

*"Então foram abertos os olhos de ambos, e conheceram que estavam nus; e coseram folhas de figueira, e fizeram para si aventais."  
(Genesis; 3:7)*

Não é curioso que os mesmos cronistas que frequentemente parecem comparar o Novo Mundo ao Jardim do Éden estejam ao mesmo tempo fazendo referências constantes à nudez dos índios do Brasil?

*"Ali andavam entre eles três ou quatro moças, muito novas e muito gentis, com cabelos muito pretos e compridos, caídos pelas espáduas, e suas vergonhas tão altas e tão cerradinhas e tão limpas das cabeleiras que, de as muito bem olharmos, não tínhamos nenhuma vergonha."  
(Caminha; 1985: 81)*

*"Todos andam nus e descalços assi macho como femeas, e não cobrem parte alguma de seu corpo."  
(Gândavo; 1980: 128)*

A nudez do nativo chama ainda mais a atenção dos jesuítas, que precisam preocupar-se muito com ela e com a sua conseqüente relação com o pecado. (5) O nativo circula entre duas categorias: a do demoníaco - pois "besta fera", "gente bestial", traiçoeiro e de hábitos horrendos, como o canibalismo e a guerra, aquele que ataca e mata tanto leigos como mesmo os padres que carregam as palavras divinas - e a da ingenuidade, o estado de pureza dos que ainda não ouviram a palavra divina - ou ouviram num passado remoto e renegaram, esqueceram - e são alvo das tentações dos demônios. Para os leigos, a primeira visão da nudez indígena relaciona-se bem com a visão do paraíso. Mas o que dizer dos seus habitantes? Ao passar da observação da terra paradisíaca para a de seus nativos, o Éden começa a tornar-se, digamos, "mais opaco", pois essa imagem "ideal" precisa ser alterada ao ser tocada pela mão européia, transformadora.

## 2) A Realidade

A humanidade ameríndia precisava ser também entendida pelo europeu pois, se como vimos anteriormente, a terra era habitada por monstros, sobre os humanos deveria também recair algum tipo de correlação ao conhecido, pois:

*"A semelhança do ocorrido com o Paraíso Terreal, migraram para a América as projeções imaginárias européias acerca das humanidades e dos animais monstruosos.*

*(...) Como os monstros, o homem selvagem não era tema novo, tendo raízes no mundo antigo. Era a antítese do cavaleiro, e opunha, ao ideal cristão, a vida instintiva em estado puro."*

*(Mello e Souza; 1986: 52- 54)*

Portanto, é como se o ameríndio fosse uma "outra humanidade":

*"Finalmente que são estes índios mui deshumanos e cruéis, não se movem a nenhuma piedade: vivem como brutos animais sem ordem nem concerto de homens, são mui deshonestos e dados a sensualidade e entregão-se aos vícios como se nelles não houvera razão de humanos, ainda que todavia sempre têm resguardo os machos e as fêmeas em seu ajuntamento, e mostram ter nisto alguma vergonha."*

*(Cândido; 1988: 57)*

Até mesmo Caminha, relativamente bondoso para com os nativos:

*"Os outros dois que o Capitão teve nas naus, aos quais deu o que já foi dito, nunca mais aqui apareceram, fatos me induzem a pensar que se trate de gente bestial e de pouco saber, e por isso mesmo tão esquivas. Mas apesar de tudo isso, andam bem curados e muito limpos. E naquilo sempre mais me convenço que são como aves ou animais montesinhos, aos quais faz o ar melhor pena e melhor cabelo que aos mansos, porque os seus corpos são tão limpos, tão gordos e formosos, a não mais poder."*

*(Caminha; 1985: 88)*

É óbvio que tais comparações acabam por relegar o nativo à categoria da natureza, ou seja, aquele que vive em meio a ela e que, no entanto, devido as suas características animais, torna-se presa fácil do demônio, a "besta-fera". No entanto, interessa-nos discutir como os leigos lidaram com a noção de Paraíso, natureza e humanidade nativa.

É novamente Caminha quem oferece a primeira visão sobre tal questão, ao encerrar sua "carta":

*"As águas são muitas e infindas. E em tal maneira é grandiosa que, querendo aproveitá-la, tudo dará nela, por causa das água que tem.*

*(Caminha; 1985: 98)*

Mas não é só Caminha:

*"Posto que minha tenção não era tratar neste Summario se não das cousas que são geraes por toda a Costa do Brasil, de que os moradores da terra participão, pareceu-me tambem necessario e conveniente aos louvores da terra denunciar neste Capitulo a riqueza dos metais que affirmão haver por ella dentro, provado tudo isto com pessoas que o acharão, virão, e experimentarão: e a maneira como se descobriu foi esta que se seguem (...)."*

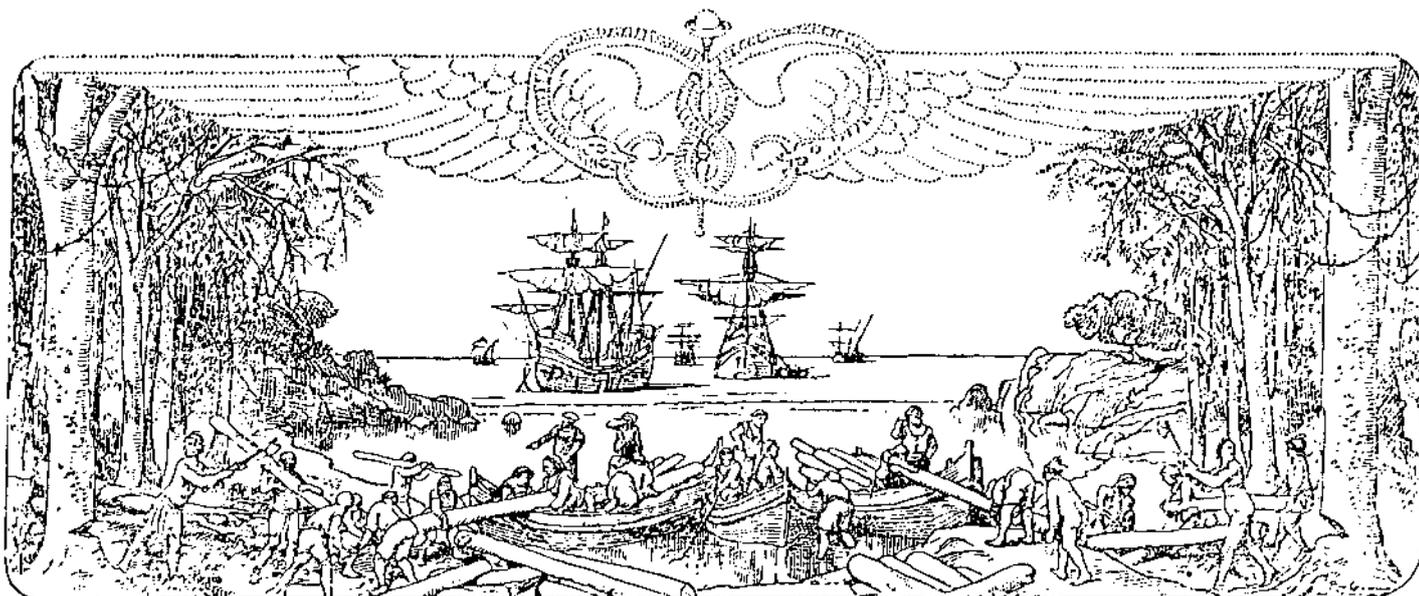
(Giândavo; 1988: 63)

*"Se Deus o permitir por nossos pecados, que seja isto, acharão (os luteranos) todos os cômodos que temos declarado e muito mais para se fortificarem, porque hão de fazer trabalhar os moradores nas suas fortificações com as suas pessoas, com seus escravos, barcos, bois, carros e tudo mais necessário, e com todos os mantimentos que tiverem por suas fazendas, o que lhes há de ser forçado fazer para com isso resgatarem as vidas; e com a fôrça da gente da terra se poderão apoderar e fortificar de maneira que não haja poder humano com que se possam tirar do Brasil êstes inimigos, de onde podem fazer grandes danos a seu salvo em tôdas as terras marítimas da Coroa de Portugal e Castela, o que Deus não permitirá; de cuja bondade confiamos que deixará estar êstes inimigos de nossa santa fê católica com a cegueira que até agora tiveram de não chegar à sua noticia o conteúdo neste Tratado, para que lhe não façam tantas ofensas êstes infiéis, como lhe ficarão fazendo se se senhorearem desta terra, que Deus deixe crescer em seu santo serviço: com o que o seu santo nome seja alçado, para que sua Majestade a possa possuir por muitos e felizes anos com grandes contentamentos."*

(Soares de Souza; 1971: 352)

Começam, assim, a transparecerem melhor os interesses dos cronistas para com a terra descoberta. A natureza pode, de fato ser edênica, só que "cumpre transformá-la, cumprir criar um "Novo Paraíso", regado pelo suor e pelo trabalho, atuar sobre ele, modificando-o segundo os designios divinos.

É por isso que a nudez nativa chama a atenção no imaginário medieval: não há ali o trabalho humano da transformação, a mão que confecciona, do artifice. Não é possível que o paraíso continue intocável, pois desde Adão o homem aprendeu a "coser as folhas" para cobrir suas "vergonhas". O reino divino ficou para trás, cumprir agora trabalhar, produzir, moldando a civilização com suas próprias mãos, atuando sobre a natureza, conforme nos indica a figura abaixo:



(da Silva; 1991-92: 23)

Ela representa o paraíso em sua natureza exuberante, mas seu centro é o trabalho humano e as naus da civilização ancoradas. Começamos a observar a oposição civilizado X selvagem, natureza X cultura. Natureza perigosa ao europeu que não deve embrenhar-se nas matas, lugar de refúgio do perigoso selvagem.

A colônia que começa a ser moldada tem a sina da riqueza, tem o emblema do lucro, precisa ser civilizada. Se a natureza é bela porque divina, também é divino transformá-la, civilizá-la. O par de oposição selvagem X civilizado ligado a outro par pagão X cristão é tomado de forma direta pelos autores. A noção de civilização, embora ligada à idéia de progresso, no sentido da técnica, do conhecimento, de idéias; acaba também por significar a "expressão da consciência ocidental", ou seja, cumpre levar a cultura a todas as regiões selvagens do planeta e, em troca explorá-las:

*"A prática mercantilista supõe, significativamente, uma continuidade de relações sem interdições geográficas; é uma prática que requer integração internacional. Mas, se por um lado o mercantilismo implica integração geográfica e continuidade intercontinentais, por outro ele também tem suas discontinuidades porque supõe sedes coloniais e colônias ligadas e subordinadas a tais metrópoles (...)."*

*(Neves: 1978: 43)*

Assim, a América funcionaria como uma espécie de "purgatório" para os pecados europeus, onde poder-se-ia começar tudo de novo, re-construir. Não à toa Colombo tantas vezes foi visto como louco:

*"O Novo Mundo era inferno sobretudo por sua humanidade diferente, animalesca, demoníaca, e era purgatório sobretudo por sua condição colonial. A ele, opunha-se a Europa: metrópole, lugar da cultura, terra de cristãos. Na Europa, pois, o Céu era mais próximo, mais clara e inteligível a palavra divina. Na colônia, tudo se esfumava e se confundia."*

*(Mello e Souza: 1986: 72)*

Os países ibéricos, à época, possuíam bem delineadas suas fronteiras nacionais (a Espanha reconquistava definitivamente seu território em 1492), o que os habilitava à expansão ultramarinha. Assim, importa-nos ressaltar que a própria noção de civilização traz em si embutida o militantismo, representado pela necessidade de homogeneização a partir do modelo ocidental e representado, por exemplo, pela catequese que quer reunir "todas as almas".

Logo, o Paraíso só tem sentido enquanto puder ser modificado, trabalhado, moldado de acordo com o modelo civilizado. Se quando do Paraíso o equilíbrio com a natureza reflete a existência do nativo, com a chegada do europeu o "novo equilíbrio" dá-se com a sua atuação e o seu trabalho.

Mas, qual trabalho? O que fazer? Como fazer? Se trabalho para o jesuíta será a catequese, sua forma de ação no "Paraíso Terrestre", a do colono deverá ser outra, também motivo de engrandecimento divino da nova terra:

*"Um deles viu umas contas de rosário, brancas: mostrou que as queria, pegou-as, folgou muito com elas e colocou-as no pescoço. Depois tirou-as e com elas envolveu os braços e acenavam para a terra e logo para as contas e para o colar do Capitão, como querendo dizer que dariam ouro por aquilo. Nós assim o traduzíamos porque esse era o nosso maior desejo..."*

(Caminha; 1985: 79)

*"Dos metais de que o mundo faz mais conta, que é o ouro e prata, fazemos aqui tão pouca, que o guardamos para o remate e fim desta história, havendo-se de dizer deles primeiros, pois esta terra da Bahia tem d'ele tanta parte quanto se pode imaginar; do que podem vir à Espanha cada ano maiores carregações do que nunca vieram das Índias Ocidentais..."*

(Soares de Sousa; 1971: 350)

Ou seja:

*"As primeiras narrativas elaboradas sobre a terra descoberta nos mostram como 'o olho não vê coisas, mas imagens de coisas que significam outras coisas.'"*

(Theodoro da Silva: 1991-92: 22)

Os mesmos olhos que observam o Paraíso também são os que procuram uma forma viável de modificá-lo em proveito próprio. A óptica do lucro mescla-se à fantasia. A realidade interage com ela, somando-lhe, no lema "Fé + Império": a cruz e a espada. Nossos cronistas esperam encontrar riquezas, esperam enriquecer, buscam despertar o interesse de outros portugueses para a colonização - caso de Gândavo - e ocupação da terra. Ao mesmo tempo encontramos referências constantes a uma outra "forma de lucro" em seus escritos:

*"É imprimir-se-á facilmente neles todo e qualquer cumho que lhes quiserem dar, uma vez que Nosso Senhor lhes deu bons corpos e bons rostos, como a homens bons. É o fato de Ele nos haver até aqui trazido, creio que não o foi sem causa. É portanto Vossa Alteza, que tanto deseja acrescentar à santa fé católica, deve cuidar da salvação deles. É aprazerá a Deus que com pouco trabalho seja assim."*

(Caminha; 1985: 94)

*"Porém, o melhor fruto que dela se pode tirar me parece que será salvar esta gente. E esta deve ser a principal semente que Vossa Alteza nela deve lançar."*

(Caminha; 1985: 98)

Ou seja, embora Caminha fosse um comerciante, ou seja, um homem de negócios, ele é também um cristão-católico e, assim, a lógica mercantilista interage com o pensamento religioso não como oposição, mas complementando-a, ao menos no século XVI:

*"Aqui e nas Capitãncias têm feito estes padres da Companhia grande fruto e fazem com que a terra va em muito crescimento, trabalhão por fazer Christãos a muitos índios e metem muitas pazes entre os homens."*  
(Gândavo; 1988: 40)

Isso significa, também, que muitas vezes os interesses de leigos e missionários convergem. Desta forma, projeta-se a construção de uma sociedade colonial que precisa de legitimação religiosa. Se isso ocorre, é de se esperar que os projetos dos colonos também precisem de legitimação religiosa, que eles possam utilizar-se do discurso religioso com finalidades próprias.

### **3) O Uso do Sagrado**

Vamos agora discutir dois momentos onde os nossos cronistas leigos fazem uso da religião com determinados objetivos, os quais sejam a defesa da escravidão e a própria sobrevivência física (no caso de Hans Staden).

#### **3.1) Escravidão**

Vimos anteriormente que a exploração da nova terra interessava sobremaneira aos leigos quinhentistas desde as primeiras observações de Caminha. No entanto, para tal é necessário mão-de-obra:

*"Como pertencente e representante da elite dos plantadores da Bahia (Soares de Sousa) foi vereador da câmara em São Salvador, onde chegara em 1569 - tinha o objetivo de convencer a coroa da necessidade de fazer uma entrada no sertão e da necessidade de escravizar os índios que lá habitavam. Por isso enteressou-se também por outras tribos, além dos tupinambá. Descreve os tupinambá e outras tribos que viviam mais afastadas no interior do país, tornando-as mais selvagens e canibalísticas quanto maior a distância que o separava das mesmas."*

(Fletschamann; set.1990- fev.1991: 135)

No momento em que defendem a cristianização dos índios e o conseqüente abandono de seu estado de selvageria em prol da civilização significa também a entrada deles no "mundo do trabalho":

*"As pessoas que no Brasil querem viver, tanto que se fazem moradores da terra, pôr pobres que seião, se cada hum alcançar dous pares ou meia dúzia de escravos (que pode hum por outro custar pouco mais ou menos até dez cruzados) logo tem remedio pera sua sustentação; porque huns lhe pescão e cação, outros lhe fazem mantimentos e fazenda e assi pouco a pouco enriquecem os homens e vivem honradamente na terra com*

*mais descanso que neste Reino, porque os mesmos escravos índios da terra buscam de comer pera si e pera os senhores, e desta maneira não fazem os homens despeza dos seus escravos em mantimentos nem com suas pessoas."*

*(Gândavo; 1980: 44)*

No entanto, embora Gândavo defenda a catequese para os índios, ao mesmo tempo refere-se a eles como "escravos". Ou seja, isso é coerente com o restante de suas descrições, pois aos grupos indígenas que não se submetem pacificamente - e isso certamente refere-se aos tupinambá - cabe a guerra justa, mas sem exageros:

*"E quantos escravos agora vêm novamente do Sertão ou das outras Capitãncias todos levão primeiro à Alfândega e alli os examinão e lhes fazem perguntas quem os vendeu, porque ninguem os pode vender se não seus pais ou aquelles que em justa guerra, os cativão, e os que achão mal adquiridos põem-nos em sua liberdade, e desta maneira quantos índios se comprão são bem resgatados, e os moradores da terra não deixão por isso de ir muito avante em suas fazendas."*

*(Gândavo; 1980: 58)*

Logo, se a guerra justa é um recurso para a obtenção da mão-de-obra nativa, quais seriam os índios cujas características fariam merecer-lhes tal guerra? Aqueles que, como citamos anteriormente, são "mui deshumanos e cruéis", que "vivem como brutos animaes", são "deshonestos e dados à sensualidade". Aqui novamente os leigos concordam com os missionários pois, em prol de um projeto de colonização os costumes nativos são estigmatizados, utilizados como sinais de selvageria, dos que "não tem fé":

*"(...) para justificar a necessidade de cristianização, havia que denegrir os homens autóctones. Denegrindo-os, estava justificada a escravidão."*

*(Mello e Souza; 1986: 36)*

Gândavo encontra ainda sinais divinos em prol da atitude dos portugueses contra os índios:

*"(...) porque ninguém pode pelo sertão dentro caminhar seguro, nem passar por terra onde não acha povoações de índios armados contra todas as nações humanas, e assim como são muitos permitiu Deos que fossem contrarios huns dos outros, e que houvesse grandes odios e discordias, porque se assi não fosse os portuguezes não poderião viver na terra nem seria possível conquistar tamanho poder de gente."*

*(Gândavo; 1980: 52)*

Portanto, Deus ajudou a vitória dos portugueses contra os índios, fazendo-os inimigos entre si e impossibilitando uma união contra os conquistadores.

Uma vez vitorioso o projeto de colonização/catequese, o próprio cronista constata seus efeitos:

*"Havia muitos destes índios pela Costa junto das Capitâneas, tudo enfim estava cheio delles quando começaram os portuguezes a povoar a terra; mas porque os mesmos índios se alevantarão contra elles e fazião-lhes muitas treições, os governadores e capitães da terra destruirão-nos pouco a pouco e matarão muitos delles, outros fugirão para o Sertão, e assi ficou a costa despovoada de gentio ao longo das Capitâneas. Junto dellas ficarão alguns índios destes nas aldeas que são de paz, e amigos dos portuguezes."*  
(Gândavo; 1980: 52)

Portanto, para que a guerra justa forneça escravos, é necessário que ela seja legitimada pelas características terríveis e cruéis dos selvagens, que ora beiram a passividade e inocência - e, portanto, precisam da tutela dos cristãos - ora assemelham-se a violentos demônios.

### **3.2) "Viver é Preciso"**

O alemão Hans Staden fez duas viagens a América do Sul, a primeira num navio português, em 1547, e a segunda num espanhol em 1549, onde veio a naufragar próximo de São Vicente, sendo posteriormente aprisionado pelos tupinambá, tornando-se prisioneiro por nove meses entre eles até ser resgatado por um navio francês e retornar à Europa, onde escreve suas memórias, sobre as viagens, o cativo, e o retorno.

No trabalho de Staden "salta aos olhos" uma busca constante de convencer o leitor acerca da verdade dos seus relatos e isso se dá basicamente de três formas:

Em primeiro lugar, pelo fato de que certas coisas podem ser vistas pelo vulgo como impossíveis sem, na verdade, o serem. Ou seja, nem todos visitaram a América, mas isso não significa que a fala dos que até lá viajaram fosse mentirosa e, para o homem do século XVI a Astronomia provava que para o "vulgo" certos conhecimentos seriam impossíveis.

Em segundo lugar, além de sua própria palavra, Staden apresenta o testemunho de outro alemão - Pedro Roesel - que encontrou no Brasil, como confirmação de seus relatos.

Por fim, pede a Johannes Dryander - um amigo seu e catedrático de medicina da Universidade de Marburg - que fizesse uma introdução a seu livro, onde a sua suposta posição científica servisse de testemunha da honestidade e do desinteresse material de Staden nos relatos. Serve-se Staden, no entanto, de outra poderosa testemunha, Deus:

"(...) Assim agirá o meu Deus com todos os máus que me fizeram ou me façam sofrer! A estas palavras se atemorizaram muito dos índios. E agradei ao Deus todo poderoso por mostrar-se para comigo, em tudo, tão grande e tão benigno.

Portanto, peço ao leitor que queira considerar o que escrevo. Dou-me a êste trabalho, não pelo prazer de escrever alguma coisa nova, mas exclusivamente para trazer à luz os benefícios que Deus me prestou!"  
(Staden; 1974: 121)

Em todo o relato a referência a Deus é constante:

"Agradeço, pois, ao Criador onipotente dos céus, da terra e dos mares, a seu Filho Jesus Cristo e ao Espírito Santo, pela grande graça e misericórdia que, pela Santíssima Trindade, me foram concedidas maravilhosa e inesperadamente, quando eu, no Brasil, caí em poder dos selvagens, os tupinambás, ficando nove meses seu prisioneiro, e tendo escapado a muitos outros infortúnios."  
(Staden; 1974: 26)

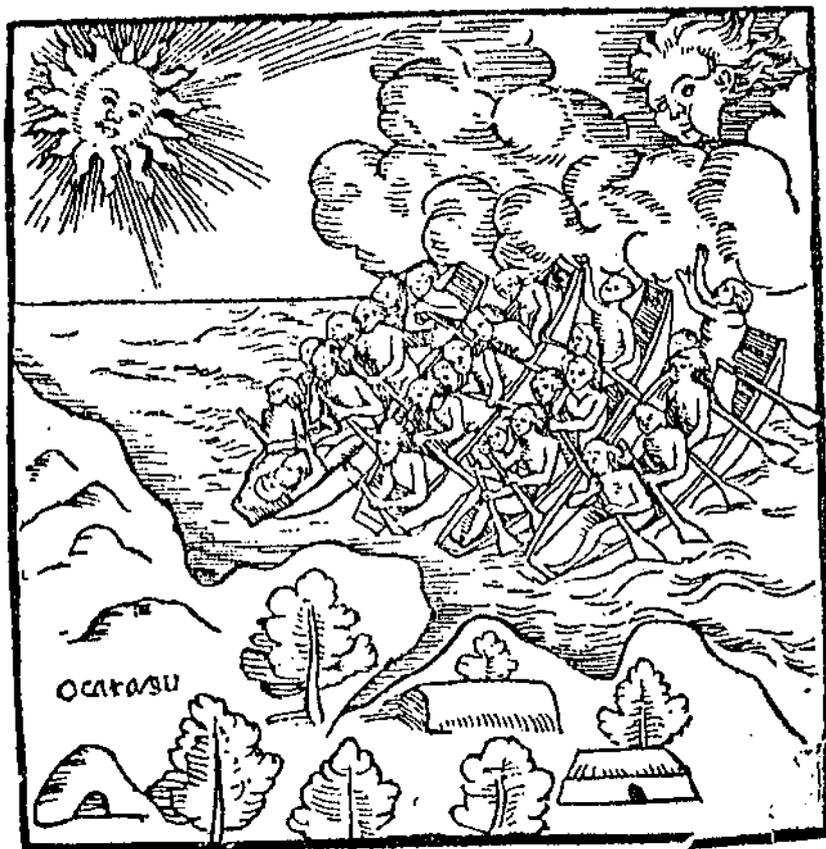
A presença divina nos relatos de Staden demonstra uma grande necessidade do autor em mostrar-se cristão e, portanto, confiável. Durante a narração vamos encontrando momentos em que a sua única opção é rezar por sua vida:

"Reconduziram-me à minha choça, e deitei-me de novo em minha rêde.  
Só Deus sabia como estava aniquilado!  
Cantei, em altas vozes, o verso:  
Agora pedimos ao Espírito Santo  
Pela fé verdadeira, com todas as veras,  
Que nos preserve em nossa morte  
Quando deixarmos esta mísera vida  
Kirie eleison!"  
(Staden; 1974: 95)



- Conselho dos chefes, numa noite de luar, em Ubatuba, deliberando sobre a morte de Hans Staden, que se vê ao centro, orando. A sua prece, escrita acima de sua cabeça, diz o seguinte: - "Ó meu Senhor e Deus, ajuda-me nesta decisão para um fim bemaventurado". - Esta xilogravura é interessante porque mostra os selvagens fumando e no texto de Staden não existe referência a esse hábito.

(Staden; 1978: 103)



— Ocaracú, segunda etapa da viagem de retorno dos tupinambás, vindos da Bertloga. Vê-se Hans Staden deitado no fundo da primeira canoa à esquerda e rezando, a pedido dos selvícolas, para que a tempestade se afaste.

(Staden; 1978: 86)

Staden busca, inclusive, ilustrar seu livro com cenas que o apresentem em atitude de oração, a acima é apenas uma dentre tantas. No entanto, Deus não é somente fonte de socorro para Staden, ele também é utilizado várias vezes para tentar amedrontar os tupinambá.

Percebendo que os tupinambá podem temê-lo desde que tenham motivos práticos para tal, Staden começa a "manipular" suas relações com Deus para incutir medo entre os seus captores. É claro que isso significa que ele acredita que os tupinambá tenham algum tipo de pensamento religioso, que para ele -cristão- corporifica-se no culto dos maracás:

*"Quando o pagé, o feitiçeiro, tornou divinas todas as matracas, toma cada qual a que lhe pertence de volta, chama-a "querido filho", faz-lhe uma pequena choupana, na qual será colocada, põe-lhe em frente comida e implora-lhe tudo quanto a si é necessário, do mesmo modo como rogamos nós ao verdadeiro Deus. São então os seus deuses."*

(Staden; 1974: 174)

Ele, é claro, discorda do culto dos tupinambá e os vê como uma enganação, por não pertencer ao "verdadeiro Deus". No entanto, diferentemente de Gândavo, Soares de Sousa e outros cronistas, ele entende a relação religiosa que os tupinambá travam com o sobrenatural, haja visto que é o único a falar na importância dos maracás nos cultos tupinambá. A partir daí, busca mostrar a validade do "seu Deus" através dos milagres:

*"(...) Tiveram medo da nuvem e remaram depressa para alcançar a terra. Viram porém que não poderiam escapar-lhe e disseram-me: "E mongetá jandé tupã l'oduabê amanasu jandé momaran eima resê". Isto significa: "Fala ao teu Deus que a grande tempestade não nos faça nenhum mal". Recolhi-me e orei a Deus, como êles me pediram. "O tu Deus todo poderoso, senhor do céu e das terras, tu, que desde o começo ouviste os homens e os ajudaste, quando o teu nome imploraram. Prova-me, entre os ímpios, a tua misericórdia. Faze-me saber que tu ainda estás comigo. Mostra aos pagãos selvagens, que nada sabem de ti, que tu, meu Deus ouviste minha prece". Eu jazia amarrado na canoa e nada via da nuvem borrascosa. Os índios porém olharam para trás e disseram: "Okuá amã amanasu". Isto significa: "A grande tempestade está se desviando". Ergui-me então um pouco e olhei em torno. A nuvem ia desaparecendo. Agradei pois a Deus".*

(Staden; 1974: 85-86)

Essa passagem, ocorrida ainda quando Staden era levado para Ubatuba demonstra o desespero do autor em que Deus mostrasse sua força - através dos milagres - aos tupinambá. Em outro momento, ele procura explicitamente o apoio divino para sua explicação:

*"Depois de alguns dias, voltaram todos doentes. Nhaêpepôoaçú fez-me conduzir à sua cabana e contou-me como todos haviam ficado enfermos. Dizia ele que eu já o soubera de antemão, pois se lembrava ainda que eu lhe havia dito que a lua ficava irada sobre sua cabana. Quando assim o ouvia falar, refleti comigo: Que eu tenha desta sorte aludido à lua naquela noite, deve ter acontecido pela providência divina. Alegrei-me muito e pensei ainda: Hoje Deus está comigo! - Nessa ocasião lhe disse: "É verdade, ficastes todos doentes porque tu me querias comer, embora eu não seja teu inimigo. Disto vem tua infelicidade". E êle ordenou que nada deviam fazer-me, se ele ficasse de novo são."*

(Staden; 1974: 107)

Embora saiba que por sorte tenha feito referências à lua sobre a cabana de Nhaêpepôoaçú e previsto mau agouro para ele, julga que isso ocorreu por obra da providência divina e não perde a chance de manipular esse fato para incutir temor aos doentes e fazer ver aos demais o quanto seu Deus é poderoso e que não devem irá-lo.

O intento de Staden é parcialmente bem sucedido, pois os tupinambá ficam indecisos, e alternam-se momentos de crença e de ceticismo:

*"As mulheres velhas, de diversas choças, que com seus arranhões, pancadas e ameaças de devorar-me, muito me fizeram sofrer, chamavam-me agora "CIIÊ -RAIRA", isto é, seu filho, e pediam: 'Não nos deixe morrer. Tratamos desse modo a ti por que pensamos que eras português, contra os quais temos rancor. Já aprisionamos e comemos também alguns portugueses, porém o seu Deus não se irou tanto quanto o teu. Reconhecemos que tu não és português'."*

(Staden; 1974: 109)

A afirmação de que reconheciam não ser Staden português não serve, no entanto, para que ele seja libertado. Os tupinambá também parecem surpreender Staden pois manipulam essas manifestações religiosas. Ou seja, não é somente Staden que está se utilizando de símbolos religiosos para proveito próprio: (6)

*"Antes que partíssemos, comeram (o cativo), e o menino continuou a roer a carne do seu osso, atirando-o fora depois. Prosseguimos, e logo o tempo aclarou. "Vêde", falei então, "não querieis acreditar-me quando disse que o meu Deus estava irado porque o menino comia a carne do osso". "Sim", disseram os índios, "mas se êle a tivesse comido sem que tu o houvesse visto, teríamos tido bom tempo, por certo". E assim ficou."*

(Staden; 1974: 114)

Logo, Staden haverá de livrar-se dos tupinambá e encerrará seu relato de viagem com agradecimentos a Deus:

*"Nenhuma esperança nem defesa encontra, nunca,  
Senão aquele que se arma da fê e da palavra do Senhor.  
Por isso todo homem teme a Deus  
Nada de melhor pode ensinar a seus filhos  
Do que fazer-lhes compreender a palavra divina  
E a ela entregar-se na desgraça.  
Por fim, caro leitor, não penses  
Que eu à procura de fama e honrarias  
Escrevi êste livrinho;  
Outro motivo moveu-me o esforço:  
Foi feito para glória e louvor ao Todo Poderoso,  
Que conhece o coração e pensamento humano.  
A êle, caro leitor, te recomendo,  
Queira ele também para sempre proteger-me!"*

(Staden; 1974: 148)

Entretanto, seus relatos mostram como, a cada momento ele "adapta" a ira de Deus aos seus interesses e procura convencer os tupinambá. Ele manipula símbolos religiosos em prol da sobrevivência, pois o saber é, nesse caso, matéria-prima para o poder:

*"O conhecimento abre caminho para o poder quando uma das partes sabe o que a outra desconhece. E se torna poder quando a possibilidade de prever eventos incomuns é formulada pela primeira como expressão de domínio sobre o considerado inescrutável pela segunda. Este conhecimento se confunde então com signo de proteção divina sobre um eleito, com testemunho da advertência de Deus para com as pessoas ingratas com esse*

*protegido, e com vaticínio de calamidades possíveis de serem eliminadas mediante a satisfação das demandas do eleito. Além disso, a parte que manipula a significação do evento natural - neste caso, a antecipação de calamidades - convence para ameaçar, se diz inocente, mas causa dos futuros males e ao mesmo tempo remédio contra eles."*

*(Giucci; 1992: 227)*

Se Staden manipula tais símbolos religiosos em seu benefício, é interessante ressaltarmos que os tupinambá também o fazem e, ora acreditam, ora não, nas preces de Staden. Mesmo entre os leigos novamente percebemos como o contato leva-os a valer-se do religioso.(7)

## II- OS MISSIONÁRIOS CONSTROEM VISÕES ATRAVÉS DA CONVERSÃO.

### 1) Comparações dos europeus:

A descoberta da América, ao revelar-se como um grande choque para o europeu do séc. XVI levou-o a perguntar-se acerca de seu próprio mundo e, também, do "outro" mundo recém-descoberto.

A América seria o local que colocaria à prova toda a vida/cultura européia, daí a angústia de sua descoberta que transforma-se na dúvida. Será que a América comportar-se-á de acordo com a idéia que o europeu tem de mundo, ou será que tal visão de mundo deverá ruir frente à realidade de outro mundo?

É preciso informar-se a respeito da América, é preciso descobri-la em todas as suas partes. Para isso é necessário batizá-la, é preciso nomeá-la. E é exatamente isso o que Colombo procura fazer ao encontrar a nova terra: dar-lhe nomes, atribuir palavras ao desconhecido, fazer do discurso sua arma primeira no contato. Ao pisar a terra, "Cristobal" (o "portador de Cristo", como quer ser lembrado) serve-se do discurso para tomar posse da terra para os reis de Espanha, e isso é uma espécie de nomeação. Em Colombo, o ato de nomear traz em si o desconhecimento do outro, pois os lugares vislumbrados e nomeados por ele **já possuíam nomes**, os quais ele simplesmente desconhece e desconsidera. Seu discurso não possui um "contra-discurso", ele é o único possível, não reconhece outra fala.

Colombo parece portador de uma febre, a de ver e nomear, estabelecendo uma ordem de batismo:

Deus - Virgem Maria - Rei de Espanha - Rainha - Herdeiro Real
---

E assim começa a efetuar o batismo das ilhas descobertas:

San Salvador - Santa Maria Concepción - Fernandina - Isabela - Juan.
--

Essa "febre de nomeação" persiste quando da efetiva ocupação do novo continente. A América vai fazendo-se conhecida pelos batismos: Nova Espanha, Nova Galícia, Venezuela etc, Dessa forma o novo passa a ser trazido para a comunidade daquele que nomeia, afirmando-se a identidade da natureza do Novo com o Velho Mundo. No entanto, o ver é também o procurar o

que **deve** ser visto afim de desfazer a dúvida e incluir a América dentro do sistema de idéias e repertório das convicções vigentes:

*"Al partir, el descubridor lleva ya clavada en los ojos una imagen de lo que va a ver, o mejor dicho, de lo que se supone que deve ver."*  
(O Gorman; 1942: 93)

Assim, tal imagem a ser vista tem como finalidade desfazer a dúvida/angústia do europeu com relação à América:

*"La duda acerca de la naturaleza del mundo americano, es, quizá, la mayor amenaza que jamás haya oscurecido el horizonte de la mente europea: de su solución dependía, desde los cimientos mismos, el edificio entero de la cultura y de la filosofía: y no puede insitirse demasiado en el peligro que representa la duda americana, para la angustiada consciencia europea de entonces."*  
(O Gorman; 1942: 89)

A dúvida precisa ser dissipada, e é exatamente nesse contexto em que vislumbramos o início da ocupação da América: ver para averiguar, contemplar, descobrir. Neste momento a dúvida é forte, pois o novo continente ainda é o continente a ser descoberto:

*"(...) a corrente crítica quinhentista, que implicitamente qualifica de mito ou de ficção as representações imaginárias do ignoto, presta com seu virtuosismo revelador o justo tributo à vigência, durante essa centúria, do monstro do maravilhoso. De um modo geral, este se apóia nos mistérios do vislumbrado, no desejo imaginário do diferente e na magia da palavra, para reafirmar, várias vezes, o direito a sua existência."*  
(Giucci; 1992: 15- 16)

Junto à necessidade/curiosidade de "ver e descobrir". nos dizeres de Colombo, surge também a necessidade da nomeação, necessidade essa que vai estender-se durante o processo de ocupação do território americano.

No caso brasileiro também encontramos tal prática nos cronistas quinhentistas através de comparações que eles efetuaram ao tratar dos nativos:

*"No mundo precário do homem medieval, surgiu a necessidade de nomear e encarnar o desconhecido a fim de manter o medo nos limites do suportável (...)"*  
(Mello e Souza; 1986: 49)

Uma das formas de "encarnar" o desconhecido foi o de projetá-lo, através de comparações, em categorias já conhecidas pelos europeus. Assim sendo, o "outro" tornava-se de certa forma conhecido e previsto. Também o ato de nomear traz em si a comparação, pois ao ser feito recorre a algo já conhecido que o "novo" nos lembrou.

Em nossos cronistas - em especial os portugueses - a preocupação de encontrar algo/alguém parecido ao nativo é constante, quer seja com relação aos animais ou ainda em relação aos outros povos conhecidos, o que denota a dúvida quanto à natureza do nativo que permeia a mente dos missionários do séc. XVI, se humana ou animalesca.

*"Lembrou Sérgio Buarque de Holanda que, durante o primeiro século de conquista, os espanhóis que estiveram nas Índias "tenderam a ver os índios sob o aspecto, ora de nobres salvajes, ora de perros cochinos". No Brasil, mostraram os documentos que a segunda vertente levou a melhor, os antigos missionários do Brasil aproximando-se mais de um Sepúlveda do que de um Las Casas."*  
(Mello e Souza; 1986: 63)

Encontramos também outra preocupação, quando a dúvida parece resolver-se em direção da natureza humana do índio e sua possível conversão ao cristianismo: a de enquadrá-lo numa explicação bíblica de mundo, pois sua existência e desconhecimento pelo mundo cristão não poderia ser entendido como uma falha em seu pensamento.

### 1.1) Animais

Alguns cronistas costumam definir os nativos como portadores de alguns atributos animalescos:

*"São como bichos do mato, porque entrão pelo sertão a caçar despídos e descalsos sem medo nem temor algum."*  
(Cardim; 1980: 95)

*"(...) e tomada a espada lh'a passa muitas vezes por entre as pernas, metendo-a ora por uma parte ora por outra da própria maneira que os cachorrinhos dos sanfonineiros."*  
(Cardim; 1980: 89)

Tais comparações trazem embutidos níveis de hierarquia que visam, aparente e implicitamente retirar os nativos da classificação de igualdade em relação aos "seres humanos". Em Nóbrega tais comparações adquirem maior agressividade:

*"Os índios são cães em se comerem e matarem, e são porcos nos vícios e na maneira de se tratarem."*  
(apud Mello e Souza; 1986: 64)

A atribuição ao americano de características animais faz com que ele seja despojado de civilidade:

*"Observamos um uso de metáforas que revele a imagem que o missionário faz do índio: em geral, as metáforas se fazem com frutos, animais ou outros elementos do mundo natural. Supõe-se, assim, para o índio uma "certa" forma de reflexão primitiva."*  
(Orlandi; 1990: 71)

Colocado na condição de primitivo selvagem, o americano portador de características animais, portanto, instintivas, é desprovido da civilização. Assim, estamos diante de uma peleja entre o selvagem e o civilizado, que por si só já representa a noção embutida do projeto colonial representado pela necessidade de homogeneização a partir do modelo ocidental-cristão, interessado em "reunir todas as almas", salvando-as. No séc. XVI o conceito de selvagem existe para ser superado. Nossos cronistas viviam, então, sob a égide de um pensamento expansionista cuja ordem era "acumular", quer sejam metais, prestígios ou mesmo almas.

Isso não significa, no entanto, que os missionários sejam unânimes em optar pela imagem da "animalidade" do índio ou mesmo que eles próprios tenham tal certeza. O que ocorre é que a ligação selvageria-animalidade está presente na fala de alguns missionários e, em especial, nos jesuítas portugueses sobre os tupinambá do séc. XVI, embora a natureza do índio permaneça ainda no reino da dúvida. No entanto, a oposição selvagem X civilizado existe para ser superada, cabendo ao primeiro o natural esforço rumo à civilização, na adoção do modelo europeu-cristão.

## **1.2) Outros Povos**

É nos missionários franceses que as comparações com animais cedem lugar a comparações com outros povos:

*"(...) julgavam os nossos americanos que isso (tomar os alimentos colocados para os maracás), nos causariam desgraças e se mostravam tão ofendidos quanto os sacerdotes Baa(...)"*  
(Léry; 1980: 206)

Os costumes dos nativos são constantemente comparados aos dos europeus no trabalho de Jean de Léry:

*"Agiram sem dívida como honestos cavalheiros e embaixadores corteses."*  
(Léry; 1980: 79)

*"As caveiras conservam-nas os nossos tupinambás em tulhas nas aldeias, como conservamos nos cemitérios os restos dos finados."*  
(Léry; 1980: 201)

A visão de Léry acaba mesmo - em alguns momentos - por defender o nativo frente ao europeu:

*"Não abominemos portanto demasiado a crueldade dos selvagens antropófagos. Existem entre nós criaturas tão abomináveis, se não mais, e mais detestáveis do que aquelas que só investem contra nações inimigas de que têm vingança a tomar. Não é preciso ir à América, nem mesmo sair do nosso país, para ver coisas tão monstruosas."*  
(Léry; 1980: 204)

Ainda no limite, o calvinista lamenta por ter de deixar a América:

*"(...) muitos dentre nós, que haviam encontrado na terra meios de servir a Deus e apreciavam a fertilidade do país, não desejarem regressar à França, onde as dificuldades eram então e são ainda incomparavelmente maiores no que concerne à religião e mesmo à vida cotidiana."*  
(Léry; 1980: 250)

Se Léry é o cronista mais benevolente em relação aos tupinambá, não deixamos de encontrar outras comparações em outros missionários:

*"Os antigos turcos e árabes também procediam de modo quase idêntico (antropofagia). Ainda hoje usa-se entre eles a seguinte expressão corrente: Quisera ter comido teu coração."*  
(Thevet; 1978: 128)

*"Essa pobre gente, por maior que sejam seus erros e sua ignorância, são sem comparação mais toleráveis que os dos condenáveis ateístas dos nossos tempos(...)"*  
(Thevet; 1978: 121)

Ou seja, também em Thevet encontramos determinadas comparações e apreciações favoráveis aos tupinambá:

*"Outro bom costume deles é o seguinte: o primeiro que pegou alguma grande presa, seja terrestre ou aquática, distribuirá a mesma entre todos. Se houver cristãos, estes também entrarão na partilha e serão literalmente convidados a comer daquela dádiva do bom Deus. Eles consideram uma grave ofensa qualquer recusa de nossa parte."*  
(Thevet; 1978: 106)

Dentre os missionários portugueses, vimos que as comparações feitas assumem, em sua maioria, características de animais. Mas eles também comparam o nativo ao europeu:

*"(...) as quaes (as penas) os fazem tão lustrosos como os Espanhoes os seus vestidos ricos, e assim vão mostrando sua victoria por onde quer que passão."*  
(Cardim; 1980: 96)

Mas ainda encontramos entre os portugueses comparações favoráveis ao nativo. Colocando em pé de igualdade ou até de superioridade com a cultura européia. Vejamos o exemplo de Nóbrega, o mais assíduo crítico dos tupinambá:

*"De maneira que os primeiros 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."*  
(Nóbrega; 1988: 81)

A fala de Nóbrega leva-nos a pensar que apesar das comparações com animais que ele efetua por vezes, aqui mostra-nos a possibilidade de natureza humana ao índio, pois "moralmente vivem" (1).

Se a visão do cronista demonstra dúvidas quanto à natureza do índio, é necessário que elas sejam superadas para que ele possa ser "enquadrado" em algum dos padrões conhecidos, quer sejam os de selvageria, ou mesmo de "outros povos". Não se pode assumir uma total disparidade entre o europeu e o americano por duas razões: em primeiro lugar, porque tal situação demonstraria que a visão de mundo européia estaria abalada, pois desconhecia alguém que não participava de sua natureza. Por outro lado, a conversão/catequese só pode ser realizada em alguém que tenha prévias condições de tornar-se cristão-civilizado. Para tal, urge demonstrar que o tupinambá é diferente mas não totalmente diferente, pois isso inviabilizaria o projeto de conversão. Ou seja, é preciso atribuir ao tupinambá uma espécie de parentesco com o cristão, que possibilite a assimilação da cultura européia.

No entanto, além das comparações, os missionários também apresentam elementos em seus trabalhos que nos permitem vislumbrar a tentativa de enquadrar o passado do americano dentro de uma origem comum com o europeu, o que lhes é necessário para justificar a conversão.

## 2) A Origem do Americano: à busca de um ancestral

Alguns cronistas procuram "especular" a respeito da origem dos povos americanos. Nesse intuito, tentam encontrar uma "origem comum" entre o americano e o europeu e, em especial, no caso dos missionários, lançar sobre o ameríndio explicações encontradas na Bíblia para uma suposta origem comum. Isso procura dar sentido a pergunta do europeu quanto a natureza do índio, ou seja, se ela é partilhada ou não pelo europeu. Em Léry (1980) encontramos interessantes explicações:

*"Resta-me agora tocar na questão que poderia ser aqui aventada de saber qual a origem desses selvagens. É evidente que descendem de um dos três filhos de Noé(...)  
Atestam as Santas Escrituras que quando Josué chegou à terra de Canaan e começou a ocupá-la, de acordo com a promessa de Deus e em obediência a uma ordem precisa, os povos da região se acovardam por completo. É verossímil que os avós e antepassados de nossos americanos, expulsos de Canaan pelos filhos de Israel, tivessem embarcado e se deixado levar ao leu até aportar em terras da América."  
(Léry; 1980: 221)*

Também em Nóbrega:

*"(...) Muito ha que dizer desta terra; mas deixo-o ao commento dos charissimos irmãos. O Governador é escolhido de Deus para isto, faz tudo com muito tento e siso. Nosso Senhor o conservará para reger este seu povo de Israel."  
(Nóbrega; 1988: 75-6)*

Para justificar tais citações não é difícil encontrarmos respaldo na Bíblia:

*"São estas as gerações dos filhos de Noé: Sem, Cão e Jafê; e nasceram-lhes filhos depois do Dilúvio.(...) Estes repartiram entre si as ilhas das nações nas suas terras, cada qual segundo a sua lingua, segundo as suas familias, em suas nações(...).  
São estas as familias dos filhos de Noé, segundo as suas gerações, nas suas nações e destes foram disseminadas as nações na terra depois do dilúvio."  
(Gênesis; 10: 1,5,32)*

Ou, mais propriamente:

*"(...) lançar-vos-ei fora desta terra para uma terra que não conhecestes, nem vós nem vossos pais, onde servireis a outros deuses de dia e de noite, porque não usarei de misericórdia para convosco."  
(Jeremias; 16;13)*

Também pela relação do livro de Esdras e o paradeiro das dez tribos de Israel alguns teólogos chegavam a afirmar que a América poderia ter sido ocupada por esses descendentes, dado as palavras de Deus: "crescite, et multiplicamini, et replete terram".

Não somente o trecho bíblico traz em si a idéia de uma suposta origem comum entre o americano e o europeu, como aqui também introduz-se a noção de culpa/pecado, como discutiremos posteriormente.

É preciso chegar-se à indubitável conclusão de que a América é diferente, porém que sua natureza é a mesma que a da Europa e, assim, no seu desdobrar, reconhecer que o americano possui natureza humana, devendo ter uma mesma origem que o europeu. No entanto, em algum momento ele se "desviou" do verdadeiro caminho percorrido pela humanidade. E, obviamente, compete ao europeu-cristão fazê-lo retornar.

O mito da origem comum fundamenta e justifica a superioridade do europeu na medida em que reivindica o mesmo lugar no passado para os dois mas ao mesmo tempo permite afirmar que, com o passar do tempo, os traços diferenciadores entre ambos dão nítida vantagem ao europeu, fato que é denotado por sua capacidade técnica evidentemente superior à do nativo e mesmo por possuir a Bíblia, instrumento capaz de resolver todos os mistérios e trazer à tona explicações, como vimos nas citações anteriores.

Outros estudos demonstram o fato de que o contato na América foi balizado pela descoberta da novidade que representava, uns para os outros os europeus e americanos e que tal novidade foi "explicada" através da referência - ou da busca de - um passado mitológico comum. Outro exemplo que podemos apresentar é o caso do contato no México:

A sociedade asteca estava imersa nem mundo de adivinhações e presságios, onde cometas que cruzassem os céus precisariam ser explicados por sábios adivinhos, pois denotariam

o prenúncio de algum importante acontecimento, assim também a data do nascimento poderia ter influências sobre o futuro da criança e, portanto, deveria ser decifrado pelos sábios. Assim, tais sábios tinham, na realidade, a função de tornar o inexplicável compreendido, ou seja, descortinar o desconhecido:

*"Sabemos, graças aos textos da época, que os índios dedicam grande parte de seu tempo e forças à interpretação das mensagens, e que essa interpretação tem formas extremamente elaboradas, relacionada às diversas espécies de adivinhações."  
(Todorov; 1983: 61)*

Não é de se estranhar que quando fica sabendo dos estranhos que chegaram a seu reino, Montezuma procura seus adivinhos para que estes perguntem aos códices antigos ou a qualquer forma de presságios, quem são esses estanhos e o porquê os mesmos insistem em conhecê-lo e a seu reino: Montezuma não pôde aceitar o fato de que um acontecimento totalmente novo pudesse surpreendê-lo, haja visto que a fala do sábio asteca refere-se ao passado que busca explicar o futuro, pois ocorre uma fusão entre a profecia e a memória, que se confundem.

A novidade é explicada com referência ao passado e se sobre os espanhóis o discurso não pode tecer informações que os identifiquem ao plano humano, reserva-se-lhes o plano divino. Assim, a questão é: seriam deuses os espanhóis? Se divinos também podem ser explicados por recurso à mitologia, onde encontra-se a profecia de Quetzalcoatl que, um dia partindo pelo mar, prometera retornar. É tal reflexão que aos poucos vai paralisar Montezuma, incapaz de travar um relacionamento na esfera do humano com Hernan Cortés, até ser tarde demais e a conquista tornar-se inevitável. (2)

O que importa-nos aqui - com o uso deste exemplo - é o fato de que, em primeiro lugar, o novo procura ser explicado com referência ao "antigo", ao saber já estabelecido secularmente. Em segundo lugar, que aparece na assimilação do novo a um mito já conhecido, em sua pressuposta perspectiva da volta. Retornando ao caso brasileiro, vemos que a idéia do "retorno" está implícita tanto na mitologia tupinambá quanto na cristã. No caso tupinambá, a alma dos mortos retorna para junto dos deuses e, assim, ambos os mundos - dos homens e dos deuses - voltariam a coabitar, num futuro mítico:

*"After death the souls of gallant warriors killed in battle or eaten by their enemies went to a beautiful land in the west where they enjoyed the company of the mythical "grandfather" and of their dead ancestors. They lived there happily and made merry forever. Access to this paradise was forbidden to cowards and to women, except the wives of renowned warrior".*  
(Métraux; 1948: 117)

Ou:

*"(Os Araweté sabem que o céu lhes cairá sobre a cabeça. Por isso jamais se deve fazer em voz alta o raciocínio: um dia os mortos serão tantos que o peso fará a abóbada celeste tombar sobre a terra... Neste dia, quem ainda não tiver morrido, morrerá: os Mái voltarão à terra, o futuro será o passado, e o presente eterno: o fim do devir. Por isso os Araweté têm medo.)"*  
(Viveiros de Castro; 1984: 81)

Portanto, Viveiros de Castro (1984) encontra entre os Araweté o mito que reúne passado e futuro, explicando-os. No Brasil quinhentista encontramos a utilização, no discurso, da

perspectiva do retorno, na tentativa dos missionários enquadrarem-se nos relatos mitológicos tupinambá. Ou seja, procura-se inserir o mito nativo de um primeiro contato ocorrido século antes, onde a sua própria volta reveste-se de uma confirmação para os tupinambá da certeza da verdade cristã. Eles buscam encontrar na fala nativa um espaço onde possam se encaixar como continuadores de algo já começado em algum tempo passado: a conversão. Ou seja, os missionários tentam provar que já houve "outro" missionário entre os tupinambá, pregando o Evangelho:

*"Matutei mais tarde sobre o que me haviam dito acerca do francês que, centenas de anos antes, lhe anunciara o verdadeiro Deus e imagino que se trate de algum dos apóstolos. Embora não aprove os livros fabulosos, devo ponderar que além da palavra de Deus e de tudo o que se escreveu acerca de suas viagens e peregrinações Micéforo refere, a propósito de S. Mateus, ter esse apóstolo pregado o Evangelho no país dos canibais, povo muito semelhante a estes brasileiros da América. Considero com melhor fundamento a passagem de São Paulo sobre os apóstolos, no salmo 19: - "A sua voz percorreu toda a terra e suas palavras chegaram às extremidades do mundo".*  
(Léry; 1980: 219)

Ou ainda:

*"Quando lhes falamos a respeito de Deus, como algumas vezes o fiz, eles nos escutam atentos e maravilhados, perguntando eventualmente se não seria este Deus o mesmo profeta que lhes ensinou a plantar os tubérculos que chamam de jetica. Aprenderam com seus pais que, antes do conhecimento desta e de outras raízes, alimentavam-se somente de ervas e raízes, como os animais. Contam que uma vez apareceu entre eles um grande caraíba, ou seja, um profeta, que se dirigiu a uma jovem e lhe confiou uma raiz volumosa denominada jetica, semelhante ao nabo limusino, ensinando-lhe a cortá-la em fatias, plantando-as depois na terra."*  
(Thevet; 1978: 99)

O profeta enviado é, muitas vezes, comparado pelos europeus a algum apóstolo e, em especial, a São Tomé, a quem tomaram, inclusive, alguns hábitos (menos possivelmente a religião):

*"(...) Não deixão crear cabelo nas partes de seu corpo, porque todos o arrancão, sómente os da cabeça deixão, os quaes tosquião de muitas maneiras, porque uns o trazem comprido com uma meia lua raspada por diante, que dizem tomarão este modo de S. Thomé, e parece que tiverão delle alguma noticia, ainda que confusa."*  
(Cardim; 1980: 91)

Mas não é somente no Brasil que encontramos tais referências a um ancestral mítico:

*"Não foi certamente novidade, para os portugueses quinhentistas, a lenda da pregação de São Tomé Apóstolo na Índia, já largamente divulgada e mesmo canonizada, ou da existência ali de seu verdadeiro sepulcro, mencionado em numerosas relações medievais do Oriente, como as de Marco Polo e Montecorvino, sem falar na*

*famosa carta do Preste João. O que os poderia ter surpreendido ao desembarcarem naquela costa era a extensão do culto, que lhe devotavam inúmeras pessoas desde Bombaim até Madrasta, abrangendo o Ceilão, e ainda nas "colônias" de cristãos de São Tomé que iam até ao Mar da China."*  
(Buarque de Holanda; 1994: 109)

Tal referência recai sobre Tomé por razões precisas, ligada a inconstância do nativo:

*"Eis por que São Tomé fora designado por Cristo para pregar no Brasil; justo castigo para o apóstolo da dúvida, este de levar a crença aos incapazes de crer - ou capazes de crer em tudo, o que vem a dar no mesmo (...)."*  
(Viveiros de Castro; 1992: 22)

Dentre todos os nossos quinhentistas, o mais preocupado com tal ancestralidade é, sem dúvidas, Manoel de Nóbrega:

*"Também me contou pessoa fidedigna que as raizes de que cá se faz o pão, que S.Thomé lhes deu, porque cá não tinham pão nenhum. E isto se sabe da fama que anda entre elles, quia patres eorum nuntianverunt eis. Estão daqui perto umas pisadas figuradas em uma rocha, que todos dizem serem suas. Como tivermos mais vagar, havemol-as de ir ver."*  
(Nóbrega; 1988: 78)

Ao estabelecer um contato num tempo imemorial essas, digamos, "aparções mitológicas" fundam uma mitologia da descoberta do um pelo outro, pois remetendo-a a esse passado milenar busca eliminar do contato a surpresa e o desconhecimento total do contato. Assim, o novo torna-se o "já em algum tempo conhecido" e o conhecido é mais facilmente conquistado e menos temido. Não queremos, porém, afirmar que essa comparação/assimilação foi feita **somente** com o objetivo de conversão/conquista do nativo, é também psicológica, não só instrumental: o jesuíta **crê** nisso e **usa**. Assim, novamente na Bíblia encontramos os nossos missionários amparo às suas comparações, como apontamos anteriormente na citação de Léry.

Sumé pode ser compreendido como o herói-civilizador tupi que ensinou ao povo o uso da mandioca. A semelhança de tal figura mitológica a um europeu torna-se mais fácil exatamente por causa disso: enquanto civilizador, traz o conhecimento, a técnica e, claro, a civilização, o que o torna mais próximo do europeu. Já São Tomé é um apóstolo que desaparece das narrações bíblicas, tornando-se uma espécie de mito cristão cujo "lugar-vago" permite sua assimilação a variadas mitologias presentes em várias regiões do planeta. Ou seja, com um rumo incerto na Bíblia, São Tomé adapta-se perfeitamente a qualquer necessidade de presença histórica do cristão, ele pode funcionar como o fundador de uma origem antiga em lugares distantes e prenuncia um retorno - tal qual Quetzalcoatl - que poderá dar-se na figura de missionário:

*"Na época dos descobrimentos circulava em Portugal, entre os que estavam engajados na empresa marítima, a famosa lenda de S. Tomé, justificadora da presença de portugueses nas praias longínquas."  
(Hoonart; 1977: 24)*

Também em Camões sua presença existe:

*"E vós outros que os nomes usurpáis,  
De mandados de Deus, como Tomé,  
Dizei, se sois mandados, como estais,  
Sem irdes a pregar a santa fé?"  
(apud Hoonart; 1977: 24)*

O salmo 19 novamente abre espaço a interpretações sobre a figura de São Tomé:

*"Na época dos apóstolos chegou a todas as gentes até os confins do mundo alguma fama da pregação apostólica, através dos próprios apóstolos ou de seus discípulos. Pois Mateus pregou na Etiópia, Tomé na Índia, Pedro e Paulo no Ocidente."  
(S.Tomás de Aquino apud Hoonart; 1977: 25)*

E em outras passagens bíblicas encontramos eventuais referências ao mito:

*"Mas digo: porventura não ouviram? Sim, por certo, pois toda terra saiu a voz deles, e as suas palavras até os confins do mundo."  
(Romanos; 10: 18)*

*"E este evangelho do reino está pregado em todo o mundo, em testemunho a todas as gentes, e então virá o fim."  
(Mateus; 24: 14) (3)*

A Bíblia permite o estabelecimento do parentesco com a comunidade tupinambá, que através da presença de um pregador, tempos atrás, insere-se na cosmovisão cristã, participando dela, pronta para receber-lhe os ensinamentos e comungar com ela. O mito do pregador é reatualizado com a chegada dos novos jesuítas, herdeiros do pregador original, autor do primeiro contato.

O mito de uma pregação secular estabelece uma herança, cria o parentesco com algo que - teóricamente - seria novo, imprevisto. Instaura o já conhecido em algum lugar do passado, evitando o susto do desconhecido. Porém, mais do que um susto, traveste-se de um verdadeiro choque também coletivo e não apenas individual, estendendo-se a toda comunidade participante

do mito, pois se **um** tupinambá não se recorda - e não o pode - da presença de um apóstolo entre eles, a comunidade como um todo deve lembrar-se, obrigando o indivíduo a aceitá-lo, curvando-se ao grupo. Enquanto tupinambá, a referência ao mito do herói-civilizador - tornado apóstolo pela interpretação cristã - deve ser respeitada e memorizada: o mito continua vivo.

Por outro lado, o missionário que encarna o herói-civilizador como um apóstolo, estabelece a relação com o passado tupinambá para poder penetrar-lhe no presente, fazendo-se conhecido, haja visto que a profecia tupinambá que abre o espaço para o retorno de Sumé é, antes de tudo, memória. Insere-se, o missionário, na memória tupinambá, no passado tupinambá, que explica o presente através do mito reatualizado e é assim que pode ser aceito com o contato: pelo passado chega-se ao presente.

Através de uma origem comum, tupinambá e cristãos passam a integrar a mesma comunidade. Através de um pregador ancestral, a primeira palavra ecoou por terras americanas. Porém, compartilhar da comunidade cristã é partilhar do pecado original, é partilhar da culpa cristã. E é, acima de tudo, pagar pelo erro do desprezo às palavras do apóstolo-secular.

Ao "provar-se a existência de um primeiro contato entre cristãos e nativos séculos atrás, de início vemos que os nativos, já tendo ouvido as palavras do Evangelho renegaram-nas e mesmo perseguiram seu missionário, segundo as interpretações dos cronistas. Em segundo lugar, instaura-se a rejeição com relação ao projeto cristão e, por conseguinte, os mesmos passam a ser culpados, pois nem ao menos podem alegar que não ouviram as palavras do verdadeiro Deus. Ou seja, não são inocentes, ouviram-nas e rejeitaram e, uma vez culpados, passíveis de punição:

*"(...) Quanto a afirmação de nossos americanos de que por não terem seus antepassados acreditado na palavra de quem lhes procurou mostrar o bom caminho, outro missionário veio depois e os amaldiçoou, dando-lhes a maça com que se matam ainda em nossos dias, lemos no Apocalipse que ao cavaleiro do cavalo branco, que na opinião de certos exegetas significa perseguição a ferro e fogo, foi dado, com grande espada, o poder de tirar a paz da terra e fazer com que os homens se matem uns aos outros. O texto muito se aproxima, na letra, do que dizem e praticam os nossos tupinambás; com receio, porém, de mal interpretar o verdadeiro sentido deixarei a outros o cuidado de fazê-lo."*

*(Léry: 1980: 219)*

O erro da rejeição à primeira palavra pregada na América permite ao missionário contestar a ingenuidade do nativo. Instaura-se, assim, a culpa e o pecado e, por conseguinte, a danação, a penitência (4). Relembremos o trecho bíblico:

*"Primeiramente pagarei em dobro a sua iniquidade e o seu passado, porque profanaram a minha terra com os cadáveres dos seus ídolos detestáveis, e encheram a minha herança com as suas abominações. O Senhor, força minha e fortaleza minha, e refúgio meu no dia da angústia, a ti virão as nações desde os fins da terra, e dirão: Nossos pais herdaram só mentiras e cousas vãs, em que não há proveitos. Acaso fará o homem para si deuses que de fato são deuses? Portanto, eis que lhes farei conhecer, desta vez lhes farei conhecer a minha força e o meu poder; e saberão que o meu nome é o SENHOR."*

*(Jeremias; 16: 18- 21)*

Discutamos um pouco mais essa noção de pecado/culpa no pensamento cristão com a ajuda de Ricoeur (1968):

O pecado está justamente ligado à noção do mal, que por sua vez não é exatamente o oposto do bem, na medida em que o mal não tem essência. Inaugurado por Adão, ele - o mal - foi, na verdade, encontrado, como uma espécie de contágio, de possessão. O mal "penetra" no homem, fazendo-o pecar, o próprio Lúcifer não tem essência própria, é apenas a corrupção de uma criatura cuja essência é, de fato, divina. (5)

Segundo Ricoeur (1968), a culpabilidade é introduzida na história cristã na noção de crise, em especial de crise política - estendendo-se o termo política no sentido do "conjunto de relações dos homens em face do poder" - pois é em torno das relações de poder que se proliferam as mais terríveis paixões, tais como o ódio, o temor e o orgulho. A Bíblia é rica em passagens sobre o orgulho das nações - inclusive do de Israel - o temor dos pequenos etc.

Assim, estabelece-se um estreito vínculo entre a grandeza e a culpabilidade. A história como possibilidade dos projetos de grandeza é também uma história enquanto culpabilidade, sendo esta última uma categoria inerente ao pensamento cristão:

*"(...) só é susceptível de culpa uma história ambígua, uma história que sempre se pode perder ou ganhar, uma história aberta, incerta, na qual as oportunidades e os perigos se entrelaçam. Um ente natural não é susceptível de culpa, coisa que só pode acontecer a um ente histórico."*

*(Ricoeur; 1968: 93)*

Logo, o nativo não pode ser um ente natural, mas alguém a ser integrado ao processo histórico do qual ele foi apartado, por alguma razão desconhecida. Processo este representado pela sociedade europeia e associado à acumulação de instrumentos e riquezas. Em outros termos, uma história imbricada à noção de progresso e evolução, história cumulativa. Assim sendo, o tupinambá é atirado à culpa, também presente nos cristãos. Ambos estão inseridos numa história ambígua, jogada entre uma epopéia coletiva e o homem concreto que busca sua realização num sentido oculto dado pelo cristianismo - o mistério - e que só pode ser desalojada pela fé, o sentido cristão. A fé deve ser repartida entre europeus e nativos, superando o peso da ambiguidade e da culpa.

O nativo é, então, alojado no seio dessa culpa:

*"(...)a culpabilidade revela a maldição de uma vida sob a lei. Em última instância, quando desaparecem a confiança e a ternura que ainda se exprimem nas metáforas confusas do profeta Oséias, a culpabilidade anuncia uma acusação sem acusador, um Tribunal sem juiz, um veredito sem autor. A culpabilidade tornou-se uma desgraça sem retorno descrita por Kafka: a condenação tornou-se danação."*

*(Ricoeur; 1978: 359)*

A rejeição ao projeto cristão - quer no passado mitológico, quer no presente - instaura a culpa e o pecado, integrando o índio ao universo católico sob pena de uma dura pregação. E que, por outro lado, reveste-se de rejeição à própria civilização e, assim, abrindo a possibilidade da guerra justa.

### **3) A Conversão**

#### **3.1) A "fácil" conversão**

Os missionários apresentam, em alguns momentos, a conversão como algo fácil e que passa pelo próprio desejo manifestado pelo nativo:

*"(...) e têm grande inveja e vontade de aprender e desejam ser cristãos como nós outros(...)  
 (...) E alguns vêm pelo caminho a nosso encontro, perguntando-nos quando os havemos de baptizar, mostrando grande desejo e prometendo viver conforme o que lhe aconselhamos; costumamos baptisar marido e mulher de uma só vez, logo depois casando-os, com as admoestações daquilo que o verdadeiro matrimônio reclama(...)"*  
 (Nóbrega; 1988: 92- 93)

*"Êstes, entre os quais vivemos, trazem-nos voluntariamente seus filhos para os ensinarmos, os quais, sucedendo depois a seus pais, tornem o povo agradável a Cristo."*  
 (Anchieta; 1988c: 49)

Não é incomum encontrarmos trechos onde os nativos - em especial os próximos à morte - pedem o batismo para **alcançarem a eternidade**, como diz Anchieta.

Assim, encontrar-se-ia já latente o ato da conversão. Isso faz com que o missionário justifique com mais clareza seu projeto ao afirmar que muitas vezes o mesmo ocorre de maneira espontânea. Ou seja, procura-se, através da manifestação do desejo-latente do tupinambá em ser convertido encontrar um **espaço vago**, um vazio que esperava ser preenchido pelo discurso cristão. Tal **espaço vago** pode ser usado para legitimar, para justificar o trabalho de conversão.

Porém, junto a tal crença na facilidade de conversão, alguns missionários começam a perceber que ela não é assim tão fácil e nem tão completa:

*"(...) não obstante as prédicas feitas a esse povo bárbaro, nenhum individuo quis abandonar sua crença e converter-se."*  
 (Léry; 1980: 96)

Aqui inscrevemo-nos na esfera da resistência ao projeto de conversão:

*"Entretanto, houve situação em que os índios se mostraram cristãos apenas para agradar aos sacerdotes. As causas podiam ser o medo apontado por Las Casas, ou, simplesmente, o desejo, mais ou menos consciente, de enganar em nome da idolatria."*  
(Bruit; 1992: 96)

Essa observação é válida para todo o contexto da conquista americana e, como tal, para o Brasil também. Quando vão percebendo o engodo, ou seja, as diferentes formas de resistência que os tupinambá vão utilizando contra o cristianismo, ou mesmo o engano da crença de que o simples ato do batismo não é capaz de alterar os costumes antigos, alguns missionários tornam-se **menos brandos** com relação à conversão:

*"Entre os pagãos do Velho Mundo, o missionário sabia as resistências que teria a vencer: ídolos e sacerdotes, liturgias e teologias - religiões dignas deste nome, mesmo que nem sempre tão ciumentas quanto a sua própria. No Brasil, em troca, a palavra de Deus era acolhida alacrememente por um ouvido e ignorado displicentemente pelo outro; o inimigo aqui não era um dogma diferente, mas uma indiferença ao dogma, uma recusa de escolher. Insonstância, indiferença, olvido (...)"*  
(Viveiros de Castro; 1992: 22)

Enquanto os missionários parecem tentar demonstrar a facilidade da conversão, vão apresentando por vez concomitante, suas próprias dúvidas a respeito dela. Ou seja, não é exatamente um processo ingênuo de crença na conversão sucedido pela descrença, mas até mesmo algo que vai sendo construído concomitante ao processo de conversão. Isso sem lembrar que nessas cartas remetidas à Europa os missionários necessitavam, também, provar que a sua atuação no Brasil era justificada, viável.

Entretanto, se a conversão vai sendo dificultada, cumpre radicalizá-la.

### **3.2) O castigo e o uso da força**

Se o índio não ouvia as palavras do Evangelho era-lhes reservada a penitência e o castigo. Tal projeto pode ser observado em alguns missionários:

*"(...) ver o Gentio sujeito e mettido no jugo da obediencia dos Christãos, para se nelle poder imprimir tudo quanto quizessemos, porque é elle de qualidade que domado se escrevera em seus entendimentos e vontades muito bem a fé de Christo (...), e si o deixam em sua liberdade e vontade, como é gente brutal, não se faz nada com elles, como por experiencia vimos todo este tempo que com elle tratamos*

*com muito trabalho, sem d'elle tirarmos mais fructo que poucas almas innocentes que aos céus mandamos."*  
(Nóbrega; 1988: 193)

*"(...) Parece-nos agora que estão as portas abertas nesta Capitania para a Conversão dos Gentios, se Deus Nosso Senhor quiser dar maneira com que sejam postos debaixo do jugo, porque para este genero de gente não ha melhor pregação do que espada e vara de ferro, na qual mais do que em nenhuma outra é necessário que se cumpra o - compelle eos intrare."*  
(Anchieta; 1988:196)

Essa relação de "animosidade" que vamos encontrando nos jesuítas com relação aos nativos obviamente irá ajudar a formar uma determinada visão acerca deles. Ou seja, cumpre também demonstrar que as características vislumbradas na sociedade nativa estão "equivocadas" e, para isso não faltam algumas passagens em que os padres defendem o medo como forma de conversão:

*"Estão espantados de ver a magestade com que entramos e estamos, e temem-nos muito, o que também ajuda."*  
(Nóbrega; 1988: 75)

A repetição e a força são usados como meios para atingir a finalidade que representa a conversão. Dessa forma, os missionários renegam ao índio seu caráter de autonomia, não o reconhecem enquanto portador de um **outro** modo de vida. Agem impelindo-o à conversão certos de que com isso afastá-lo-ão das garras do demônio.

*"(...) pelo que nenhum ou certamente muito pouco fructo se pôde colher deles, se a força e o auxilio do braço secular não acudirem para domá-los e submetê-los ao jugo da obediência."*  
(Anchieta; 1988c: 55)

*"Na doutrinação dos índios guardamos a mesma ordem: duas vezes por dia são chamados á igreja, pelo toque da campainha, ao qual acodem as mulheres daqui e dali, e lá recitam as orações no proprio idioma, recebendo ao mesmo tempo continuas exortações, e se instruindo em tudo quanto respeita ao conhecimento da fê."*  
(Anchieta; 1988c: 97)

Utilizam, também, de estórias que mostram a importância da conversão e a suposta felicidade daqueles que a aceitaram. Em vários momentos eles narram estórias dos que, convertidos, ou foram salvos de alguma catástrofe ou tiveram suas almas salvas:

*"Gritáram-lhe os irmãos que se pusesse de joelhos, o que logo cumpriu, levantando os olhos e as mãos para os Céus, chamando pelo Santíssimo nome de Jesus, lhe quebrou a cabeça com um pau, e voou a*

*alma ditosa da glória imortal dos Céus. Praza ao senhor que tal morte nos de, sendo-nos quebrada a cabeça por amor de Cristo."*

*(Anchieta; 1988c: 165)*

E, ao contrário, aos que recusarem a conversão:

*"(...) quando nos aproximamos dele já tinha perdido o uso da palavra; privamo-lo, para terror dos outros, de sepultura eclesiástica, de maneira que, quem vivera como pagão, também como pagão se sepultasse."*

*(Anchieta; 1988c: 50)*

Vemos assim, o uso do terror como meio para a conversão:

*"O terror se apossa de todos, curvam-se as frentes, por tanto tempo rebeldes, ao jugo de Cristo (...) Também a seus ouvidos soava (às plagas brasílicas) a voz de Cristo: 'Força-os a entrar em meu santuário!'"*

*(Anchieta; 1986: 139)*

*"Aprendem agora a ser mansos e da mancha do crime afastam as mãos os que há pouco no sangue inimigo tripudiavam, esmagando no dente membros humanos. Há pouco a febre do impuro lhes devora as entranhas: imersos no lodaçal, aí reboavam o fétido corpo, preso à torpeza de muitas, à maneira de porcos."*

*(Anchieta; 1986: 139)*

### **3.3) A marca do convertido:**

Aos índios convertidos são atribuídas as qualidades cristãs. Os meninos inocentes, as virgens intatas aparecem de maneira recorrente nos trabalhos de Anchieta, cultivados cuidadosamente através das missões jesuíticas e, agora, **habitantes celestes**, ao abandonar os hábitos satânicos de antes.

O recém-convertido deixa de ser pagão para tornar-se **índio-converso**. Ou seja, de qualquer forma continua sendo estigmatizado pelos outros cristãos:

*"(...) Cristianizando, os portugueses procuravam diminuir as hordas de seguidores do diabo: afinal, o Inferno era aqui. Conforme se iniciou a ação dos soldados de Cristo, passaram a existir "índios índios" e "índios conversos", sujeitando-se estes a Deus e aqueles ao Diabo".*

*(Mello e Souza; 1986: 68)*

*"Assim, se o índio se converteu, a fala do jesuíta a rigor se torna paradoxal ao chamá-lo de índio converso: na verdade não mais haveria índio pois que este já não existe - ele afinal não provou uma razão? Não se converteu? Não se tornou igual ao Cristo? Um semelhante, um próximo, um irmão? Não é um dentre os iguais do imenso rebanho de Deus? E mais do que isso: porque converso?"*

*(Neves; 1978: 62)*

Tal nomeação pode ter o objetivo de diferenciar e de valorizar o católico de origem, tal como ocorre com os judeus que se convertiam e se transformavam em **crístãos novos**, estabelecendo-se assim uma hierarquia dentro do catolicismo e alertando para o fato de que o recém-converso pode ser colocado em observação pois ainda poderia novamente cair no pecado. Ou seja, é uma marca para ressaltar o cuidado que ainda deve ter o missionário para com o converso, que acabou de mudar de categoria - de pagão para crístão - e que pode incorrer no erro de retornar a ela. Por outro lado o uso de **índio converso** chama a atenção para o exemplo mesmo da conversão, mostra aos outros, **índios não conversos**, que a conversão ocorreu e deve ser seguida para todos poderem participar da grande família crístã, objetivo maior de uma religião que tenta ser universal, homogeneizando e eliminando qualquer teologia oponente.

### 3.4) Comparações mitológicas

Aqui vamos discutir como os mitos tupinambá puderam ser utilizados pelos missionários para facilitar a conversão:

*"It has been a common practice, throughout the history of missionitization, for missionaries to appropriate items from the cultural repertoires of the missionized in the interests of successful evangelization."*  
(Shapiro; 1987: 126)

Os europeus recorrem dos mitos tupinambá para assimilá-lo dentro da mitologia crístã e assim, reelaborando-os, usá-los no projeto missionário.

Desta forma, encontrar o europeu é, para o índio, motivo de felicidade, ao reencontrar a verdadeira palavra, a verdadeira religião, estabelecida numa origem comum remota. E é assim que os principais elementos da teologia crístã são "encontrados" na mitologia tupinambá.

#### 3.4.1) O Dilúvio

*"Sabem do dilúvio de Noé, bem que não conforme a verdadeira história; pois dizem que todos morreram, excepto uma velha que escapou em uma árvore."*  
(Nóbrega; 1988: 91)

*"(...)É verossímil que de pais a filhos ouvissem contar alguma coisa do dilúvio universal e do tempo de Noé e tivessem deturpado a verdade, como é hábito dos homens; e isso é tanto mais natural, quanto, como vimos, não tendo nenhuma espécie de escrita, difícil se lhes torna conservar a pureza dos fatos ao transmiti-los; daí terem edicionado a fábula das árvores, tal qual fariam os poetas."*  
(Léry; 1980: 217)

*"(...) Entretanto, sua história (do dilúvio) é bastante suscetível de conter erros, visto que não sabem escrever para guardar a memória dos fatos, e todo o seu conhecimento não vai além dos relatos que escutam de seus pais."*

*(Thevet; 1978: 172)*

O dilúvio é encontrado na simbologia cristã como o recomeço, momento no qual pesa toda a ação da mão divina. Ou seja, é o momento onde Deus demonstra seu poder aos incrédulos pecadores e seu arrependimento:

*"Vi o Senhor que a maldade do homem se havia multiplicado na terra, o que era continuamente mau todo desígnio de seu coração. então se arrependeu o Senhor de ter feito o homem na terra, e isso lhe pesou no coração."*

*(Gênesis; 7: 5,6)*

Do arrependimento divino surge a destruição do mundo conhecido e seu recomeço pela ação de Noé. O dilúvio tupinambá permite a **reconciliação**, embora o erro na aparência pois não foi uma velha que sobreviveu, e sim Noé. Permite esquecer os pecados do passado, **levados pela água** - como num batismo - e recomeçar tudo de novo. Recomeço esse que pode, assim, ser **provado** pela semelhança da mitologia cristã com a tupinambá. **(6)**

### **3.4.2) A Alma Imortal**

Apropriar-se da crença tupi na alma imortal é fundamental ao projeto cristão:

*"Pobre coitado, repliquei, já não precisa de nada neste mundo, mas como crês na alma imortal (o que os selvagens confessam como direi adiante) pensa no que lhe vai suceder depois de tua morte."*

*(Léry; 1980: 198)*

*"Quando morre algum delles, enterram-o em posição de quem está assentado, em frente lhe põem de comer com uma rede e ahí dormem, e dizem que as almas vão pelos montes e alli voltam para comer."*

*(Nóbrega; 1988: 91)*

É óbvia a necessidade de aproveitar a crença tupinambá na alma imortal para a implantação do cristianismo. Interessante, porém, notar que a alma tupinambá que peregrina, alma penada, morto-vivo, só poderá receber algum alento com os ritos cristãos:

*"Os tupinambá sentem-se rodeados por uma multidão de espíritos, que perambulam por toda a parte, sobretudo em matas e sítios obscuros, de aspecto particularmente sinistro. Os espíritos dos mortos*

*frequentavam, de preferência, a circunvizinhança das tumbas, sendo a sua atividade muitas vezes hostil à espécie humana (...)."*

*(Métraux; 1979: 56)*

A conversão - Batismo e Extrema Unção - é alento para o terror tupinambá das almas dos mortos que retornam a horrorizar os vivos, além, é claro, da promessa de que elas se dirijam a um local de paz e descanso (o Paraíso) não encontrado **aqui**, mas em **outro lugar**, (diferente da Terra Sem Mal). (7)

### **3.4.3) O Diabo**

Não faltam as relações entre o Anhá tupi e o diabo cristão:

*"Ao contrário as almas dos covardes vão ter com Ainhân, nome do diabo, que as atormenta sem cessar. Cumpre notar que essa pobre gente é afligida durante a vida por esse espírito maligno e que também chamam Kaagere. Muitas vezes, como pude presenciar, sentindo-se atormentados, exclamavam subitamente enraivecidos: 'Defendei-nos de Ainhân que nos espanca'."*

*(Lérv; 1980: 207)*

*"Têm grande noção do Demônio e têm delle grande pavor e encontram de noite, e por esta causa sahem com um tição, e isto é o seu defensivo."*

*(Nóbrega; 1988: 91)*

Na mitologia cristã, o Demônio sempre foi uma figura importante:

*"A História do Diabo confunde-se com a história do próprio cristianismo. Nosso intuito neste trabalho foi o de deixar clara a importância vital, para uma crença oficial, do papel desempenhado pelo Demônio e seus agentes, cuja atividade incorporava-se nos comportamentos divergentes e auxiliava a coletividade no reconhecimento e repúdio dos mesmos. Era necessária para a coletividade cristã a existência e encarnação do Mal. Era preciso que fosse visto, tateado, tocado, para que o bem surgisse como a graça suprema - o Belo e o Divino, em oposição ao Horrível e Demoníaco."*

*(Nogueira; 1976: 79)*

Também não é novidade que inúmeras vezes os cronistas assimilaram os nativos a figuras demoníacas:

*"Os índios são povo do diabo, afirmam repetidas vezes os jesuítas. Nem sei outra melhor traça do inferno que ver uma multidão deles, quando bebem, porque para isso convidam de muito longe, e isto principalmente quando têm de matar algum ou comer alguma carne que eles trazem de moquém, dizia a Santo Inácio de Loyola a padre Luís da Grã."*

*(Mello e Souza; 1986: 68)*

"Relatos quinhantistas como os de Léry e Thevet buscavam um fio condutor que unisse o Sabbath às cerimônias indígenas. Como observou Certeau, acreditava-se que o explorador/missionário funcionava como um exorcista dos demônios americanos."

(Mello e Souza; 1986: 371) (8)

Personagem das trevas, e a elas relegado por tornar-se um **anjo caído**, rebelando-se contra Deus.

#### **3.4.4) Tupã**

Também encontramos referência a Tupã nos missionários e a dificuldade deles em relacioná-lo ao Deus cristão:

"(...) os selvagens deste lugar mencionam um Grande Ser, cujo nome em sua língua é Tupã, acreditando que viva nas alturas e faça chover e trovejar. Não conhecem, entretanto, um modo de dirigir-lhes louvores ou preces, nunca o fazendo e nem possuindo lugares reservados para tal."

(Thevet; 1978: 99)

"Aproximei-me e disse-lhe que se recomendasse a Tupan, o que não quer dizer Deus entre eles mas sim Trovão."

(Léry; 1980: 196)

"E assim não temos outro vocábulo conveniente para os trazer ao conhecimento de Deus, que chamar-lhe Pae Tupane."

(Nóbrega; 1988: 99)

"Não tem nome próprio com que expliquem a Deus, mas dizem que Tupã é o que faz os trovões e relâmpagos, e que este é o que lhes deu as enxadas, e mantimentos, e por não terem outro nome mais próprio e natural, chamão a Deus Tupã."

(Cardim; 1980: 88)

A assimilação de Tupã a Deus tem um forte apelo:

"The Catholic missionary priests who attempted to spread Christianity among the Tupi-Guarani peoples of Brazil and Paraguay sought to translate their message into a language their potential converts could understand. Thus, they referred to God as Tupã, a figure from Tupian cosmology who was believed to cause thunder, lightning and rain from his home in the sky."

(Shapiro; 1987: 126) (9)

"Tal foi a sorte que coube a Tupã: sabe-se como os missionários o empregaram em seus catecismos para designar o deus cristão e como, a longo prazo, acabou tomando este último sentido para os próprios índios. Na mesma época de Léry, um texto de Thevet parece confirmar que Tupã foi uma invenção cristã e que os tupis não o confundiam com sua própria noção de tupã (: o trovão): por isso é preciso saber que eles confessam que há um Deus no céu... Não rezam a ele, nem o veneram de forma alguma e dizem que é

*o Deus dos cristãos e não para eles. Eles chamam Deus de Tupã e não acreditam em absoluto que ele tenha poder de fazer chover, trovoar ou vir o bom tempo, nem sequer de lhes trazer fruto algum'. Contudo - e contrariando Léry - dão a entender que Tupã já era uma divindade dos índios e até mesmo o seu único deus: os tupis teriam portanto alguma luz natural dele, embora não lhe prestassem culto algum."*  
(Clastres, H.: 1978: 16- 17)

No entanto, tal transposição subverte Tupã, pois os próprios jesuítas foram unânimes em afirmar o ateísmo dos tupinambá. Subverte-se, pois, Tupã torna-se Deus recebedor de orações e oferendas:

*"Tupan está longe, pois, de ser uma noção implicando a idéia do sagrado. É uma espécie de genio ou demônio, que não era objeto de nenhum culto e ao qual não se dirigia nenhuma prece. A respeito desse último ponto concordam todas as nossas fontes."*  
(Métraux; 1979: 42)

Porém, importa-nos aqui menos a razão de tal transposição - pois a conversão satisfaz-nos - e mais os próprios atributos que tornaram possível a assimilação.

Tupã é a entidade tupi que pode ligar-se a dois atributos característicos da divindade cristã, ou seja, a luz e o som (temor). Sendo Tupã a manifestação do trovão, ela vem acompanhada de luz e som, o que atemorizava os nativos. Outros cronistas o relataram:

*"Esta gentildade nenhuma cousa adora, nem conhece a Deus; somente aos trovões chamão Tupane, que é como quem diz cousa divina. E assim nós não temos outro vocabulo mais conveniente para os trazer ao conhecimento de Deus, que chamar-lhe Pae Tupane."*  
(Nóbrega; 1988: 99)

Tupã é aquele que percorre o céu do ocidente ao oriente com rapidez, o que o torna onipresente, habita o céu e torna-o possivelmente aparentado à divindade celeste cristã, é poderoso e escapa à compreensão, a luz que se destaca nas trevas da noite - refúgio de Anhá - e o som amedrontador que permite a inserção do temor ao Deus católico.

A visão incide sobre o outro e procura nele aspectos que o tornem conhecido, entidades que sejam assimiláveis e menos amedrontadoras: Tupã torna-se Deus e Cristo, cristianiza-se.

### **3.4.5) Maira-monan:**

*"Guaijará: Oh! Fica descansado!  
será logo afugentado... não sou um Mair covarde!  
Pois fui eu quem o queimou (São Lourenço)  
e o assou ainda em vida."  
"Diabo I - (...) Os Mair  
a mim somente obedecem."*

*Com meus conselhos ouvir,  
a Deus não querem seguir  
e em pecado permanecem."*  
(Anchieta; 1977: 240)

Mair é a categoria tupinambá reservada para estrangeiro. Vejamos como Anchieta explicava:

*"O outro homem chamavam Maira, que dizem que lhes fazia mal e era contrário de Sumé; e por esta causa os que estão de guerra com os Portugueses, lhes chamam Maira. Estes são os costumes mais de notar desta gente do Brasil, que para se fazer relação miudamente de todos era necessario um livro mui grande."*  
(Anchieta; 1988c: 340)

Uma nota de Afranio Peixoto esclarece o equívoco de Anchieta, baseado no estudo de Candido Mendes de Almeida, *Porque razão os indigenas do nosso litoral chamavam aos franceses mair e aos portuguêses però?* (Rev. do Inst.His., XLI, parte II, p. 71- 141). Vejamos:

*"Mair, apelido dos franceses entre os tupis do Brasil. Os guaranis do Paraguai chamavam os espanhóis - mbai. Os dois vocabulos mair e mbai são formas contratas de mbae-ira, que exprime - o apartado, o solitario, o que vive distante. de mbae-ira procedem: mbaira, maira, mair, mabai. Este apelido davam os indigenas aos franceses e espanhóis, não só por virem de longe, como porque os equiparavam, pela sua superioridade, aos seus feiticeiros, chamados pagés ou carahybas, os quais levavam vida solitaria no recesso das matas, nas cavernas das montanhas distantes."*  
(Anchieta; 1988c: 356)

Ou, então:

*"Em Thevet (1953:41), os franceses são tidos por filhos de Maire Monan por serem grandes tecnólogos e senhores de muitas coisas nunca vistas. O problema é que os portugueses, que não deviam ser muito diferentes sob estes aspectos, nunca foram chamados de mair, mas de però, nome provavelmente derivado do antropônimo "Pero". Anchieta (1933: 332) acha que a aplicação do termo Mair aos franceses vinha do fato de este personagem mítico ser inimigo de Sumé, que de alguma forma seria identificado aos portugueses (creio ter sido Anchieta que, identificando Sumé a S. Tomé, identificou-sse, e os seus patrícios, a este personagem). Uma outra razão possível para os franceses serem sido "mairizados" foi a tez dos marinheiros normandos, mais clara que a dos portugueses, e seus cabelos louros (um outro nome para os franceses era ajurujuba, isto é, "papagaios amarelos"). O tema da pele muito branca de Maira aparece em algumas mitologias tupi, estando associado ao motivo da imortalidade obtida pela troca da pele."*  
(Viveiros de Castro; 1992: 64)

Thevet explica tal relação como uma transposição imediata realizada devido ao fato de ser Maira-Monan aquele que funda, ou seja, ensina, transmite conhecimento. Assim, como visivelmente o branco era portador de engenhos admiráveis, a categoria de **mair** caía-lhe bem:

*"Maira: herói mítico; (neologismo) branco, estrangeiro; francês; estrangeiro louro."  
(Barbosa; 1967: 82)*

Segundo Métraux (1979: 11), Maira-Monan seria um herói-civilizador, assim podemos supor que também os tupinambá, a exemplo dos astecas e incas, vislumbravam no estrangeiro o retorno de uma entidade mítica. Os brancos não seriam, portanto, deuses, mas heróis-civilizadores. Vamos a uma rápida referência aos incas e astecas que também encaixaram os brancos dentro de sua mitologia, vislumbrando-os por Viracocha e Quetzalcoatl, respectivamente. Vejamos algumas características:

*"Trata-se de uma figura divina antropomórfica, muito antiga e pan-peruana, conhecida e honrada tanto pelos aymara quanto pelos quechua. Através dos mitos frequentemente obscuros, consagrados a Viracocha, advinha-se a imagem do deus eterno criador de todas as coisas (do céu e da terra, do Sol e da Lua, do dia e da noite) e do herói civilizador que, após ter criado e aniquilado numerosas humanidades sucessivas, gera os homens atuais, aos quais designa seu território respectivo, ensina as artes que lhes permitirão viver e as normas cujo respeito assegurará a boa ordem social e cósmica. Uma vez cumprida sua tarefa, Viracocha, chegando à beira do mar, transforma seu manto em barca e desaparece definitivamente em direção ao Oeste. Por ocasião de seus primeiros contatos com os espanhóis, os índios denominaram-nos Viracocha."*

*(Clastres, P.; 1982: 91)*

*"De todas as personalidades divinas conhecidas desde a Alta Antiguidade Clássica, foi Quetzalcoatl quem sofreu as mais profundas transformações. A Serpente de Plumas não simbolizava mais as forças telúricas e a abundância da vegetação. Deus do planeta VÊNUS, que é, ao mesmo tempo estrela Matutina e Estrela Vespertina, Quetzalcoatl correspondia, juntamente com seu gêmeo Xolotl (deus-cão), à noção de morte e ressurreição. 'Senhor da Casa da Aurora', deus do vento, herói civilizador e inventor da escrita, do calendário e das artes, confundido pelos mitos com o rei-sacerdote de Tula, Quetzalcoatl permanecia ligado, no pensamento religioso dos mexicanos, à idade de ouro tolteca. Era o deus dos sacerdotes por excelência."*

*(Soustelle; 1987: 72)*

Ou:

*"(...) As a god and god-man, Quetzalcoatl created parts of the cosmos and culture. The symbol's power to legitimize stems from this creative capacity."*

*(Carrasco; 1984: 170)*

Podemos traçar um paralelo entre Maira-Monan, Quetzalcoatl e Viracocha: são vistos como heróis-civilizadores que permeiam a sabedoria. Fundamentam o social legando-lhe o conhecimento e provendo seus mitos com a promessa de um retorno. Possivelmente o mito do retorno do herói civilizador tenha sido criado com a chegada dos europeus, no entanto, sua existência abre um espaço para o novo - o outro - e procura cooptá-lo a seu universo mítico, eliminando-o enquanto desconhecido e temido, e a figura de Maira Monan aparece-nos como

fundamental para essa reflexão, pois é exatamente Maíra-Monan que, civilizador mítico, retorna para destruir a visão mítica do mundo tupinambá, inserindo-o no mundo histórico branco. A ironia completa-se. A volta de Mair marca o fim do mundo que ele próprio fundara e ajudara a preservar por tantos anos.

#### **4) Costumes Nativos**

A necessidade da conversão vai, obviamente, modelando os perceptíveis costumes dos tupinambá. Entretanto, algumas características são ressaltadas nas obras dos autores quinhentistas missionários. Vamos, então, verificar algumas delas e procurar discutir como elas são representadas na fala desses missionários:

##### **4.1) Antropofagia**

Sem dúvidas o canibalismo foi um dos hábitos que mais chamou a atenção dos europeus do séc. XVI no Brasil, tanto pelo horror que tal hábito causou no pensamento ocidental quanto também, e principalmente, pelo medo que ecoava entre os cristãos, possíveis alvos de futuros banquetes canibalísticos. Nem é preciso dizer que os cristãos abominavam tais hábitos, mas vamos ver como os viajantes encararam esses banquetes e suas respectivas apreciações:

*"É esta a cousa mais abominável que existe entre elles."*  
(Nóbrega; 1988: 90)

Tal hábito é tão marcante para os europeus que torna-se definidor e diferenciador dos povos nativos:

*"Ha outra nação que chamam Igbigraapuajara, senhores de paus agudos, porque pellejão com paus tostados agudos, são valentes, comem gente, têm outra lingua."*  
(Cardim; 1980: 106)

Em Cardim, o "mundo americano" começa a ser repartido entre os que comem/não comem carne humana, e isso exemplifica e particulariza o americano para alguns cronistas:

*"A História não nos fala de nenhuma outra nação que tenha sido tão bárbara e que tenha tratado seus inimigos com uma tão excessiva crueldade. Sabe-se apenas, de acordo com os escritos de Josefa, que houve algo de semelhante em Jerusalém quando os romanos ali chegaram."*  
(Thevet; 1978: 133)

O canibalismo é um aspecto obviamente diferenciador dos dois povos em contato, pois embora tendo-se registrado no passado do europeu cenas de canibalismo (como em Jerusalém), tal se deveu a um caráter de exceção, e não como uma regra, como no caso tupinambá:

*"Poderia aduzir outros exemplos da crueldade dos selvagens para com seus inimigos, mas creio que o que disse já basta para arrepiar os cabelos de horror. É inútil, entretanto, que ao ler semelhantes barbaridades não se esqueçam os leitores do que se pratica entre nós. Em boa e sã consciência tenho que excedem em crueldade aos selvagens os nossos usurários, que, sugando o sangue e o tutano, comem vivos viúvas, orfão e mais criaturas miseráveis, que prefeririam sem dúvida morrer de vez a definharem assim lentamente,"*  
(Léry; 1980: 203)

O uso do canibalismo como uma marca da diferença pode ser pensada da seguinte forma:

*"Um antropólogo americano W. Arens, em seu livro The Man - Eating Myth procura comprovar a tese de que a antropofagia nunca existiu de fato, sendo antes um preconceito sempre atribuído ao Outro: o canibal é invariavelmente o inimigo, ou a outra tribo na outra margem do rio, ou então os antepassados mas não seus descendentes."*  
(Gambini; 1988: 150)

Vejamos também uma fala do próprio Arens:

*"Al examinar la facilidad con que se difunde la noción de otros como canibales, la implicación de que esa acusación niega los acusados su humanidad es reconocible de inmediato. Al definirlos de ese modo se les barre de la esfera de la cultura y se les coloca en la categoría de los animales que de alguna manera invierten su propio orden natural, como el león y el tigre renegados y algunas especies de solitarios nocturnos como el leopardo o la hiena, busquen en ocasiones la carne humana como alimento, refuerza la asociación simbólica entre canibalismo y conducta antisocial."*  
(Arens; 1981: 128)

Embora não necessitemos concordar com Arens quanto a sua tese da inexistência do canibalismo, vemos que ele acaba por ser "definidor" de tudo o que é oposto ao **eu** europeu, ou seja, o inimigo é o não-humano, o anti-social. Logo, quando o europeu fala do tupinambá, apresenta-o como o "comedor de carne humana", diferente do **eu** que é quem não come. Assim, o tupinambá toma presença no reino animal, selvagem, que o diferencia do **outro** lugar, da civilização. (10)

Porém, se o canibalismo pode ser visto pelo europeu como diferenciador, uma análise de Viveiros de Castro (1985) procura mostrar-nos que o canibalismo tupinambá está inserido

dentro da lógica da guerra e da vingança que funda a própria sociedade e que, mais do que isso, a vingança está relacionada à afinidade, ao afirmar que, na verdade, o cativo torna-se cunhado ao ser "dado" a uma mulher tupinambá e que, na realidade, os tupinambá ao devorá-lo estariam devorando um afim, o que significaria que o que está sendo vingado, na verdade, é a própria afinidade. E é exatamente isso que o europeu rejeita: tornar-se cativo, depois aparentado e a partir daí, devorado, recusa essa inaceitável para o tupinambá.

#### **4.2) A Religião Nativa**

Essa é a questão mais importante para a nossa análise, na qual ocorre uma unanimidade entre as opiniões dos cronistas:

*"(...) todo o demais é fácil (ao canibalismo) pois não têm ídolos, ainda que ha entre elles alguns que se fazem santos e lhes promettem saúde, e victoria contra seus inimigos."*  
(Nóbrega; 1988: 114)

*"(...) além de não ter conhecimento algum do verdadeiro Deus, não adoram qualquer divindade terrestre ou celeste, como os antigos pagãos, nem como os ídólatras de hoje, tais os índios do Peru, que, a 500 léguas do Brasil, veneram o sol e a lua. Não tem nenhum ritual nem lugar determinado de reunião para a prática de serviços religiosos (...)"*  
(Léry; 1980: 205)

A idéia de que os índios não têm fé parece difundida entre a maioria dos missionários. Não é de se estranhar, pois eles são remetidos ao Brasil para catequizar os nativos e isso torna-se mais fácil na medida em que admite-se que eles não têm religião:

*"Basta essa leitura rápida dos cronistas para convencer-nos de que viram o mundo guarani, e quiseram traduzi-lo, como sendo radicalmente a-religioso. Para ele é lugar-comum afirmar que os tupi-guarani não têm religião, o que apenas melhor os capacita a receber a religião dos conquistadores."*

(Clastres; 1978: 21)

*"None of their beliefs and customs appeared to fit within this category as the Europeans understood it."*

(Shapiro; 1986: 127)

Assim, rotular o nativo de "sem fé" é um pressuposto para impingí-lo a "ter fé". Como se os missionários encontrassem um "papel em branco" que, assim, possibilitasse a primeira escri-

ta sobre ele, sem que fosse necessário apagar nada de anterior. Desconhece-se o diferente, o "outro culto", a "outra crença", afirmando-se sua inexistência face à única possível, a cristã:

*"Contra qualquer principio de liberdade de culto, não reconhece (o missionário) as formas da cultura indígena, a legitimidade de suas crenças. Em suma, em nome do amor à pátria não se considera o índio como um compatriota, em nome do amor a Deus não se reconhece suas crenças. Como vemos, o "choque cultural" não acontece casualmente, ele é produzido."*  
(Orlandi; 1990: 71)

É mais fácil converter o ignorante do que os heréticos ou os judeus que rejeitam as palavras das escrituras. Tal constatação pode, inclusive, ser encontrada em S. Tomás de Aquino:

*"(...) É difícil refutar todos os erros, e isto por duas razões. A primeira está em que as afirmações sacrílegas de cada um daqueles que caíram no erro não nos são conhecidas, a tal ponto que possamos extrair dela argumentos para confundí-los(...). A segunda razão que nos impede de refutar todos os erros contrários a fê católica é que alguns dos autores desses erros, como os maometanos e os pagãos, não concordam conosco no reconhecimento de autoridade das Sagradas Escrituras, mediante as quais poderíamos convencê-los, ao passo que, com respeito aos judeus, podemos discutir à base do Antigo Testamento, e, com respeito aos cristãos heréticos, podemos discutir com base nos escritos do Novo Testamento.(...)"*  
(Aquino: 1985: 61)

Portanto, desconhecer qualquer manifestação religiosa nativa é mais fácil do que procurar entendê-la e revertê-la. Apresentar a Bíblia como fonte segura do conhecimento religioso é possível neste contexto.

#### **4.3) O Pajé**

Vimos que os cronistas - de uma maneira geral - apresentam os tupinambá como um "povo sem fê". Mas o "povo sem fê" possui seus pajés e seus karais. Como explicar isso?

*"(...) usam também estes feiticeiros de muitos enganos e feitiçarias".*  
(Nóbrega: 1988: 100)

*"Os selvagens admitem certos falsos profetas chamados caraibas que andam de aldeia em aldeia como os tiradores de ladainha e fazem crer não somente que se comunicam com os espíritos e assim dão força a que lhes apraz."*  
(Léry; 1980: 87)

*"Usão de alguns feitiços, e feiticeiros, não porque creião nelles, nem os adorem, mas somente se dão a chupar em sua enfermidades, parecendo-lhes que receberão saúde que por outro respeito (...) traz após si (o carai) enganando-os dizendo-lhes que não rocem (...)"*  
(Cardim; 1980: 87)

Aqui, não só o pajé é encarado pelo europeu como enganador, mas também acusado pelos próprios nativos. Cardim chega a ponto de relatar que ninguém crê neles e, de um ponto de vista seu, faz **sua** a visão do próprio nativo. Assim, descaracterizar o pajé é fundamental para a implantação do cristianismo.

O carai é, na sociedade tupi, "aquele que fala", trazendo a memória as palavras dos antepassados. É também aquele que fala com os deuses. Os grandes carais são os que trazem as palavras dos deuses aos homens. O discurso divino é o de belas palavras, das palavras enfeitadas:

*"A linguagem destina-se ao canto, não ao conhecimento, e é bela a palavra cuja destinação primordial é comemorar o sagrado."*  
(Clastres, H.: 1978: 87-88)

Hélène Clastres mostra-nos como entre os mbiás - sobreviventes no Paraguai - as "belas palavras" são importantes e que traduzem, por exemplo:

- Fumaça do tabaco **por** "bruma mortal".
- Cachimbo **por** "esqueleto da bruma".
- Flecha **por** "florzinha do arco".

A palavra, para os mbiá, é exatamente o que dá vida, o que anima o corpo, é o presente dos deuses, o que faz o homem andar ereto:

*(...) alma no sentido de princípio vital, sopro que anima e mantém ereto, a palavra também é aquilo pelo que o homem participa da divindade, ele que foi enviado à terra para ser seu depositário."*  
(Clastres, H.: 1978: 88)

A palavra é tão importante que os tupinambá costumavam enterrar o doente incapaz de falar. Ela é a própria comunicação dos homens com os deuses, representa a reminiscência da estada da alma entre os deuses que agora é enviada à terra (dos males) para preencher/habitar um corpo e dar-lhe a postura ereta. A palavra circula pelo corpo, saindo pela boca.

Mas, se as palavras são tão importantes, o que dizem as palavras do carai? São os discursos da Terra Sem Mal. O que os carai constantemente repetem, para que os tupinambá não

esqueçam, é que existe a Terra Sem Mal, o local onde não se trabalha, onde as flechas vão sozinhas à caça, onde se bebe, se dança, o lugar dos deuses e dos antepassados.

A Terra sem Mal. Eis o que as palavras do carai vêm trazer aos tupinambá: uma terra diferente desta, a "Terra **com** Mal". E como atingi-la? Aí é que entram novamente em ação as palavras: elas são os indicadores do caminho, a memória e a comunicação dos deuses.

Assim, o carai é aquele que, vivendo na floresta - isolado do social, praticando constantes jejuns, o que vem de lugar nenhum - não tem localização geográfica e nem parentes, pois não tem pai. É aquele que traz as palavras e com elas subverte a ordem social carregando um séquito consigo, nas migrações que subvertem o social e que datam de antes da chegada dos europeus, ou seja, não se trata de uma reação à invasão portuguesa, mas um elemento intrínseco ao mundo tupinambá mas que irritava profundamente os missionários portugueses. Enquanto o carai for respeitado, é impossível confinar os índios a uma missão e catequizá-los, ou seja, "falar" para eles. Logo, cumpre ao missionário 'assemelhar-se' a um carai-falante:

*"Os jesuitas, em particular, souberam se utilizar dessa utopia e se apropriar do discurso dos 'feiticeiros'. Lembremo-nos que ao chegar a Iperoig, Anchieta predica em voz alta pela aldeia, dizendo aos Tamoio que vinha ensinar as coisas de Deus, para que ele lhes desse abundância de mantimentos, saúde, e vitória de seus inimigos (...)." (1988: 209)*  
(Fausto: 1992: 386)

Ainda de acordo com Fausto (1992), vemos que os tupinambá esperavam de Anchieta que ele profetizasse sobre as guerras e o canibalismo, ou seja, os mesmos temas dos grandes carais: a vingança, o ritual antropofágico, a terra sem mal. O próprio jesuíta buscava colocar-se no lugar do carai para apropriar-se da sua fala, os jesuitas são vistos como grandes xamãs e utilizam disso para a pregação.

*"Longa vida, abundância, vitória na guerra - em suma, os temas da "Terra sem Mal". Os padres da Companhia foram portanto assimilados aos xamãs-profetas tupinambá, os karaiba. Isto deve ser visto dentro do contexto de classificação dos europeus em termos de personagens sobrenaturalmente poderosos: Mair, nome de um importante demiurgo, era o sinônimo para os franceses; e karaiba (termo que qualificava os demiurgos e heróis culturais, dotados de grande ciência xamânica) veio a designar os europeus em geral, não apenas os padres."*

(Viveiros de Castro: 1992: 30)

Outro aspecto que denota a importância da palavra no mundo tupinambá é exatamente a importância que tem para o guerreiro "ganhar nomes". Ganha-se nome com o sacrifício de um cativo, o homem torna-se um guerreiro, pode casar, ter filhos. Honrado o guerreiro que tiver muitos nomes, pois matou muitos inimigos e vingou muitos tupinambá.

Porém, a chegada do europeu é, também, a disputa da palavra, é preciso que as palavras dos padres sejam mais poderosas que as dos carai e, mais do que isso, é necessário emudecer o carai, ou seja, enterrá-lo, deixá-lo sem palavras:

*O profeta que diz as belas palavras não se dirige a ninguém, não comunica, não enuncia verdade alguma. Remetido somente ao vácuo do seu pensamento, num solilóquio que não tem começo nem fim (...) o que as belas palavras parecem indicar é que pergunta e resposta São igualmente impossíveis."*  
(Clastres, H.; 1978: 115)

E enquanto as palavras do carai vão sendo emudecidas, cada vez mais fazem eco as palavras dos padres, pois trazer a civilização para o Novo Mundo é também - e principalmente - trazer a palavra, é "ensinar aos moços", como diz Nóbrega. A nova palavra compete liquidar as "crendices" e "enganações" dos carai-falantes, já que "no princípio era o verbo". Os missionários lançam-se a uma fervorosa campanha para emudecer os carai e estabelecer seu próprio discurso, cuja melhor resposta é... o eco. Lembremos também que a Companhia de Jesus é criada exatamente no contexto em que as "vozes da Reforma" ganhavam adeptos ao catolicismo. Assim sendo, os jesuítas na América são o correspondente da Inquisição na Europa para não perder fiéis, pregando aos que não conhecem a "verdadeira palavra de Deus" - católica, naturalmente - e combatendo aquele que a rejeita e se opõe a ela, cuja corporificação aparece exatamente no carai:

*"O profeta: eternamente à escuta de palavras abundantes e nunca proferidas, feito o único ponto fixo de um discurso que sempre lhe escapa e onde pousa uma verdade que parece ter-se tornado nômade."*  
(Clastres, H.; 1978: 116)

Assim, destruir o discurso nativo é o primeiro passo, depois instalar o outro discurso, que será o único, pois a maldição bíblica é exatamente a imagem da torre de Babel, com a infinidade de palavras:

*"Ora em toda a terra havia apenas uma linguagem e uma só maneira de falar. Sucedeu que, partindo eles do oriente, deram com uma planície na terra de Sinear; e habitaram ali (...) então desceu o Senhor para ver a cidade e a torre, que os filhos dos homens edificavam; e disse: Eis que o povo é um, e todos têm a mesma linguagem. Isto é apenas o começo: agora não haverá restrição para tudo que intentam fazer. Vinde, desçamos, e confundamos ali a sua linguagem, para que um não entenda a linguagem de outro."*  
(Genesis: 11: 1-7)

A maldição de Deus é exatamente a multiplicidade de línguas, as várias falas, pois seu reino deve ser único, um único povo, eleito por Ele. Ao encontrar o nativo, o missionário deve convertê-lo, deve renomeá-lo, batizá-lo, trazê-lo para a "única" linguagem:

*"Ora, só pessoas cultas podem dar nomes, só uma cultura pode nomear, só há uma cultura, um saber: é o cristianismo".*  
(Neves; 1978: 49)

Nomear é uma relação de poder, de quem nomeia para quem é nomeado e, de agora em diante, afastado o pajé/enganador/mentiroso - portanto, portador de falsas palavras- cumpre seguir o batismo:

*"(...) de uma forma ou de outra, os tupinambá acabavam e acabaram morrendo, pela boca de seus inimigos ou dos padres."*  
(Viveiros de Castro; 1986: 660)

### III- ANCHIETA, O MODELADOR DE IMAGENS

#### 1) Vidas e Trabalhos de um pastor

José de Anchieta tornou-se um capítulo à parte em nosso trabalho por algumas razões:

Em primeiro lugar, considerado o "Apóstolo do Brasil", foi aquele - dentre os jesuítas - que mais se dedicou à obra da catequese, desde sua chegada ao Brasil em 1553 até a sua morte em 1597.

Em segundo lugar, Anchieta reuniu um acervo extraordinário de obras dedicadas à conversão, quer sejam em forma de catequese/catecismo, como também em sermões, poemas, e mesmo teatro. Assim, diferentemente dos outros missionários seiscentistas, Anchieta, além de construir imagens a respeito dos tupinambá, também trabalhou com elas, ou seja, utilizou-se do recurso da representação como forma de conversão. Essa utilização deu-se de forma mais concreta em seus autos, mas também aparece nos sermões e nas poesias, onde o padre fazia-se visualizar perante a platéia em suas palavras. Anchieta não somente manipulava o sagrado, mas também manipulava a "imagem do sagrado", tornando-o concreto, palpável, para sua platéia.

Por tais razões, Anchieta merece ser tratado à parte nesse trabalho que busca recuperar um pouco do discurso colonial cristão e das práticas cotidianas de conversão. Começemos com algumas considerações acerca da vida de Anchieta, situando o contexto de seu trabalho e algumas categorias com as quais ele precisou lidar quando da prática da conversão.

Para que possamos entender melhor o trabalho de Anchieta no Brasil é interessante discutirmos um pouco de sua biografia:

Vindo de família de origem basca e aparentado a Inácio de Loyola, José de Anchieta nasceu a 19 de março de 1534 em São Cristovão da Laguna, capital da ilha de Tenerife. Tal origem explica, em parte, o gosto de Anchieta em dominar vários idiomas, o que se traduziu em sua catequese pelo uso do tupi como base da conversão e mesmo o carinho e interesse com que se dedicou a seu estudo, chegando a escrever peças de teatro em português, tupi e castelhano. (1)

O século em que Anchieta viveu representou uma profunda renovação teológica, onde a Reforma Protestante obrigava a Igreja Católica a repensar sua atuação:

*"A Cia. de Jesus, reagindo contra a dissolução dos costumes eclesiásticos e disposta a enfrentar junto aos reis e no meio do povo, entre civilizados e selvagens, os inimigos de Roma, os de fora como os de dentro, assentava na castidade e na confissão, na disciplina corporal e nos exercícios espirituais, no ascetismo, na humildade, na obediência e na educação da vontade, no espírito de caridade e sacrifício, a imensa obra de evangelização planejada por Loyola. 'Convém ser santo para ser irmão da Companhia', diria mais tarde Anchieta."*

*(Machado apud Anchieta; 1988c: 549)*

Isso refere-se a algumas práticas, não somente quanto ao impulso dado às letras e ciências, como também - e principalmente - a volta ao estudo direto das obras de Santo Tomás de Aquino, centrado principalmente nos dominicanos de Salamanca e jesuítas de Coimbra, produzindo nomes tais como: Francisco de Vitória, Domingos Soto, Belchior Cano, Pedro da Fonseca e Francisco Suárez. Mas tal movimento não se restringe a muros acadêmicos:

*"É um movimento que penetra até as camadas populares, provocando certa vulgarização da teologia, de que se beneficiam as famílias católicas, como a de Anchieta, por ela se arraigam na fé verdadeira e se defendem tanto do iluminismo medieval quanto das novidades protestantes." (2)*  
(Cardoso apud Anchieta; 1988a: 39)

Esse movimento de vulgarização da teologia coincide com o desenvolvimento da imprensa, o que faz aumentar o número de publicações religiosas e a preocupação com a leitura e sua divulgação. Somando-se a isso, o fato das obras de Gil Vicente começarem a ser encenadas em Coimbra no ano de 1527. Podemos então traçar um perfil da formação intelectual que teve Anchieta:

*"Sendo assim que, depois de suas humanidade, retórica e parte de filosofia que estudara em Coimbra, nenhuma outra escolas cursou no Brasil, nas resoluções necessárias, para um perfeito sacerdote, de teologia moral e especulativa, assim era versado, e com tanta certeza e facilidade aquietava e desembaraçava almas de confessados e súditos, como se toda a sua vida versara as Universidades. Nos diálogos célebres, que fez de nossa santa fé e serviam naquele tempo em uso do povo e Índios, que de questões não somente de teologia, que corriam e correm hoje por certas e seguras de instruir a tantas almas."*  
(Vasconcelos apud Anchieta; 1988a: 41)

Enquanto Anchieta seguia seus estudos no Colégio de Coimbra, (3) o padre Manoel de Nóbrega aportava no Brasil, vindo com a expedição de Tomé de Souza. É preciso, agora, inserir Anchieta dentro do contexto das grandes navegações do século XVI, que viam a América como natural local da expansão europeia:

*"Portugal entrou de maneira decisiva nos planos salvíficos de Deus, que, depois de diversas tentativas mal sucedidas, lhe confiou a missão de 'estabelecer o seu reino neste mundo'(idéia de Vieira): o 'Reino de Deus por Portugal'. Escreveu o próprio rei Dom João III ao primeiro Governador Geral do Brasil, Tomé de Souza: 'A principal causa que me levou a povoar o Brasil foi que a gente do Brasil se convertesse à nossa santa fé católica'. E Camões desafia a generosidade cristã dos descobrimentos, exclamando:*

*E vós outros que os nomes usurpais  
De mandados de Deus, como Tomé,  
Dizer, se sois mandados, como estais  
Sem ídes a pregar a santa fé?"*  
(Hoornaert; 1977: 24)

Tal expansão européia denota também alguns pontos importantes da prática do discurso de evangelização missionária:

Em primeiro lugar, o discurso era universalista, pois propagar a fé significava desconhecer fronteiras, eliminando no outro a essência do desconhecido. De modo que as viagens lendárias de São Brandão, datadas do século V povoaram o imaginário europeu, com suas ilhas maravilhosas, riquezas incomensuráveis, pedras preciosas, situadas em locais acessíveis **apenas** aos cristãos. Esse discurso universalizante reside, ainda, na busca do ignoto, do distante e desconhecido, além dos Portais de Hércules, numa expansão além de Gibraltar, do Mediterrâneo rumo ao Atlântico, do paganismo ao cristianismo. Universal no sentido de buscar o ignoto e destruí-lo, da maravilha que, tocada, desmorona-se para ser recomposta, reconstruída, cristianizada.

Outra característica do discurso evangélico era seu aspecto doutrinário. Era necessária a palavra que prega, que converte. Assim, evangelizar tornou-se sinônimo de doutrinar, falar, ouvir e repetir. Aqui também percebemos que "Diálogos da Fé" (1988a), por exemplo, seria na verdade um monólogo, pois só abre espaço ao neófito para a repetição de um discurso pré-estabelecido. Esse, o discurso da conversão, ensinado aos jesuítas:

*"(A importância da oratória aí é patente, muitas vezes ganhando a disputa aquele que melhor se houve verbalmente, o que teve respostas consideradas mais prontas e mais brilhantes. Oratória tão importante na didática inaciana que vê na leitura por parte do professor - na audição, portanto - e na repetição metódica e adequada as formas ideais de se acumular conhecimentos)".*

*(Neves; 1978: 143)*

A pedagogia ensinada na Cia. de Jesus privilegia a memória e não o raciocínio, premia o que repete, o que persiste. E é exatamente esse o sistema pedagógico que os jesuítas irão experimentar no trato com os indígenas.

Por fim, o discurso evangelizador também torna-se um discurso guerreiro, à medida em que acaba por legitimar o ideal de guerra justa, que acabou por escravizar tanto índios como africanos, e que será alvo de nossa reflexão posteriormente.

Assim, o Brasil - e a América - é o local para onde devem dirigir-se os missionários com seus discursos. Um mundo ainda desconhecido que **clama** pela presença do europeu. E' nesse contexto que Anchieta é mandado para o Brasil, em 1553, ano em que a Baía mergulhava em inúmeros escândalos, o que reforçava a necessidade dos jesuítas contrastarem-se à vida da corte colonial. Anchieta é logo enviado para São Vicente e participa da fundação de Piratininga em 25 de Janeiro de 1554. Começava, então, uma carreira de constantes peregrinações pelo litoral brasileiro, o que seria refletido em seus escritos, principalmente suas "cartas", juntamente com a

preocupação de correção dos maus exemplos dos cristãos portugueses e de conversão dos índios.

José de Anchieta tornava-se, aos poucos, uma figura chave no trabalho dos missionários no Brasil. Segundo seus biógrafos, tal fato reside em sua intensa dedicação ao trabalho de catequese/conversão e, sobretudo, ao estudo do tupi, por acreditar que isso deveria ser fundamental no trato da conversão. Aqui encontramos a corporificação de uma acirrada discussão na Igreja do século XVI, ou seja, quanto ao fato de se converter na língua nativa ou antes ensinar-se o idioma europeu. Anchieta toma claramente o lado dos que optam pela utilização do tupi e posterior ensino de português.

Servindo como intérprete de Manoel da Nóbrega junto aos nativos, o ano de 1563 é particularmente atribulado para o jesuíta, na medida em que suas peregrinações por Iperoig, Itanhaem e Bertioga levaram-no constantemente a situações de perigo, em especial no contato com os caciques Pindobuçu e Aimbirê, este último vindo a se tornar personagem em seus futuros autos.

Em 1565 Anchieta participa da tomada definitiva do Rio de Janeiro pela armada de Mem de Sá, fato que lhe valeu um dos mais extraordinários trabalhos: "De Gestis Mendi de Saa". Dessa fase encontramos também constantes Sermões a abençoar os soldados portugueses na luta contra os nativos. Este trabalho resultou numa pequena epopéia histórica, onde muitos fatos da vida do Brasil quinhentista são retratados, acompanhando-se os fatos de Mem de Sá pelo Brasil, desde sua chegada (28/Dez/1557), a empresa do Espírito Santo (Jan - Abr/1558), fundação das quatro primeiras aldeias da Bahia (1558), Guerra dos Ilhéus ((Jun - Jul/1559), Guerra do Paraguaçu (Ago - Set/1559) e finalmente a empresa do Rio de Janeiro (Dez/1559 - Mar/1560). Nesse trabalho, Mem de Sá é encarado por Anchieta como um herói e seus feitos glorificados. Sua imagem, vinculada por Anchieta, assemelha-se a de um cruzado em plena marcha de reconquista, transformando-o num cavaleiro medieval na América, amparado por Deus.

Levando-se em consideração o trabalho de Todorov (1983) e a análise feita por ele para Colombo, vemos que a imagem que Anchieta traça de Mem de Sá como a de um cruzado coincide com a que o próprio Colombo fazia de si ao colocar-se como o "portador de Cristo" e, assim, a América seria entendida como o novo local para as cruzadas, a nova arena para a batalha contra os infiéis, onde os exércitos católicos seriam comandados pelos heróicos nobres ibéricos. No citado caso de Mem de Sá o heroísmo deve ser ainda duplicado, pois ele combate os "hereges franceses" que cometeram um triplice erro: renegaram a verdade do catolicismo, invadiram o Império Português na América e, para completar, invadiram também o Império Espiritual do Reino Católico de Portugal. Assim, quando refere-se a Mem de Sá, Anchieta vê o mundo americano dividido em três categorias: a dos hereges (calvinistas franceses), dos pagãos (tupinambá) e a dos próprios cristãos-católicos, à qual as duas primeiras deveriam ser convertidas.

A carreira de Anchieta é profícua, reunindo constantes peregrinações por aldeias, o fervor pela catequese/conversão. Passando pelos cargos de Superior em São Vicente (1567), Superior do Colégio do Rio de Janeiro (1573) e Reitor do Colégio da Baía (1576), torna-se Provincial em 1578, cargo que ocuparia até 1585.

Durante esse período de provincial torna-se grande experiente no mar, devido às viagens constantes que é obrigado a efetuar por Pernambuco, Porto Seguro, Espírito Santo, Rio de Janeiro, Santo Antonio, São Vicente, São João etc, levando-o a escrever obras tais como:

*"Informação do Brasil e suas Capitánias".*

*"Breve Relação das coisas relativas aos Colégios e Residências da Companhia Nesta Província Brasilica, no ano de 1584".*

Essas obras denotam uma preocupação informativa de Anchieta, devido ao cargo que ocupava, com relação a seus superiores em Portugal. Ou seja, suas obrigações mais imediatas da Companhia de Jesus no Brasil, como relatórios e cartas trimestrais, além de tratados informativos.

O ano de 1585 marca o abandono do provincialato, assim como abalos constantes em sua delicada saúde, culminando com a transferência para o Espírito Santo, onde passaria a maioria dos seus últimos 12 anos de vida. E é aqui que encontramos o período mais rico para estudos de seus autos:

*"Os 10 últimos anos da vida de Anchieta representam o período de mais profunda experiência de sua atividade apostólica: é um longo outono de frutos sazonados. cada vez se tornou mais claro para ele o poder do teatro sobre a alma do povo: a fé, que primeiro entra pelo ouvido, inclinado a crer pela graça divina, se confirma fortemente pelos olhos que vêem, concretizado em personagens da vida real, o mal que devem evitar, o bem que devem praticar. A arte dramática, como preceitua o velho Horácio, por um lado "com o bom riso corrige nossos costumes" (ridendo castigat mores); por outro, nos alicia à virtude que custa e nos é útil, "misturando-lhe o doce que se engole facilmente" (miscuit utile dulci).*

*Além disso, para erguer o índio primitivo e o colono medieval a um grau de cultura mais elevado, Anchieta adivinhou, desde o princípio e o confirmou muito mais na velhice, que não havia meio mais poderoso do que o teatro, principalmente como ele o entendeu, peças em que concorriam todas as artes audio-visuais: a eloquência, a poesia, o canto, a música, a dança e toda sorte de ornamento, desde as ramagens e colgaduras até os vestuários caracterizados.*

*Os palcos desse teatro último da vida do santo dramaturgo foram as vilas e aldeias da capitania do Espírito Santo, principalmente Vitória, Guaraparim e Reritiba, hoje cidade de Anchieta."*

*(Cardoso apud Anchieta; 1977: 23-24)*

Entre os principais autos, podemos citar:

*"Na aldeia de Guaraparim" - 1585.*

*"Na Festa de São Lourenço" - 1587.*

*"Recebimento do P. Marçal Beliarte" - 1589: aqui a parte central do auto mostra um índio rachando a cabeça do diabo Macaxera para, em seguida, tomar um novo nome, de acordo com os costumes tupinambá.*

"*Dia da Assunção em Reritiba*" - 1590: também neste auto o uso de imagens nativas mescladas a portuguesas é usada por Anchieta, pois dois grupos de índios dançam, danças portuguesas e nativas.

"*Na Vila de Vitória ou Auto de São Maurício*" - 1595. Tal auto teria sido encomendado a Anchieta devido ao fato de que durante uma procissão com as relíquias de São Maurício para pedir chuva, esta caiu tão forte que empapou a bandeira do santo. Considerado o melhor auto de Anchieta, inclui o diálogo de dois demônios entre si e a derrota de ambos frente a São Maurício. Importante aqui a personificação de algumas figuras, tais como a Vila da Vitória, o Bom Governo, a Ingratidão, Temor e Amor a Deus.

"*Na Visitação de Santa Isabel*" - 1597: já no fim da vida, escreve seu último auto, onde personifica a si próprio como um romeiro ignorante que é instruído por Santa Isabel sobre Maria, que aparece no final com o Grande Manto da Misericórdia.

Tais utilizações de Anchieta do teatro e da **imagem** como armas da conversão justificam um tratamento à parte, pois refletir sobre seus autos é obter acesso direto ao Discurso Colonial que os missionários proferiam com relação aos índios e, daí, aprofundarmos algumas questões.

No entanto, continuando essa exposição, é também necessário refletirmos sobre algumas categorias com as quais Anchieta se debateu durante sua vida missionária, para que possamos perceber o quão elas ajudaram a formar **sua** visão do nativo e da conversão e quanto isso se aplica a seus personagens.

Convém, por fim, alertar para o fato de que, se Anchieta tinha como objetivo converter os nativos, é inegável que ele também foi **convertido**. Ou seja, suas constantes recriminações aos **maus modos** dos cristãos durante o início de sua ação missionária reverteram-se numa apreciação cada vez mais generosa para com os nativos. Isso fica claro nos seus trabalhos dos últimos 15 anos de vida. Tal pode ser exemplificado com a obra "*Informação da Província do Brasil para nosso Padre*", datada de 1585, com outras do início de sua atuação missionária. Vejamos o confronto de citações:

*"(...) e notar-lhes de coardes e frouxos que queriam em meninos pequenos vingar as injúrias e mortes que recebiam dos inimigos (...)" - 1560.*  
(Anchieta; 1988c: 164)

*"Ouvem missa, com modéstia e devoção e, ora de joelhos, ora de pé, com as mãos sempre estendidas para o céu e são tão afeiçoados à igreja e culto divino que estariam ali todo o dia." - 1585*  
(Anchieta; 1988c: 444)

Percebemos que os adjetivos empregados em relação aos índios são mais generosos em 1585 do que em 1560. Quanto aos pajés também ocorre tal diferença de visões:

*"Os que fazem estas feitiçarias, que disse são mui apreciados dos índios, persuadem-lhes que em seu poder está a vida ou a morte; não ousam com tudo isto aparecer deante de nós outros, porque descobrimos suas mentiras e maldades." - 1555*

*(Anchieta; 1988c: 83)*

*"Não têm juramentos nem ídolos, alguns feiçeiros há entre eles a que chamam Pagé. A estes, para alcançar saúde, se dão a chupar e consentem que lhes façam outras cerimônias, mas não acreditam neles." - 1585*

*(Anchieta; 1988c: 442)*

Novamente a adjetivação torna-se mais branda. Por fim, dois relatos sobre as casas dos índios:

*"O que faz com que, como vivam sem leis nem governo, não possam conservar-se em paz e concordia, tanto que cada aldeia contém somente seis ou sete casas, nas quais se não se interpusessem o parentesco ou aliança, não poderiam viver juntos e uns aos outros se devorariam; bastantes vezes e em muitos lugares vimos fazerem isso, e não moderam a insaciável raiva nem com o sentimento do parentesco." - 1554*

*(Anchieta; 1988c: 55)*

*"(...) Vivem muitos juntos em umas casas mui grandes de palma que chamam ócas e com tanta paz que põem espanto, e com terem as casas sem portas e suas cousas sem chave por nenhum modo furtam uns aos outros.*

*E têm outras cousas e costumes mui notáveis que por brevidade deixo." - 1585*

*(Anchieta; 1988c: 442)*

São nítidas as diferenças de opiniões do padre Anchieta sobre os nativos, tanto que nem parece referir-se aos mesmos índios, tal a docilidade apresentada no último período da vida.

No entanto, seu trabalho com preocupações pedagógicas deixa-nos uma boa fonte de interpretações quanto as suas imagens a respeito dos tupinambá e como elas poderiam - e de fato o fizeram - ajudar a desenvolver o seu projeto de conversão. Para tal, um rico veio a ser explorado são suas peças de teatro.

## **2) Inspirações de Anchieta: algumas categorias de trabalho.**

A tarefa da conversão pressupõe o trabalho com determinadas categorias que deverão orientá-la no cotidiano. Ou seja, o missionário deve estar sempre seguro sobre certas posições para poder repassá-las aos nativos. Em se tratando com representações, Anchieta acaba por manipular com determinadas categorias que considera importantes. Assim, torna-se necessário discutir algumas delas pois estarão presentes em praticamente todas as suas obras.

## 2.1) Guerra Justa

A questão da guerra justa e da escravidão aos índios na colonização da América causou uma imensa polêmica na Europa do século XVI e teve no pensamento de Tomás de Aquino, com sua análise de Aristóteles, uma recorrência constante. Pelo menos desde o século XII tal questão preocupava o cristianismo, mas é sobretudo com a Contra-Reforma e a recuperação do tomismo que ganha maior importância.

A base da aplicabilidade da Guerra Justa dava-se em casos de injúria, posse injusta ou de atentados à paz da parte de não cristãos e levou à própria discussão dos limites do poder temporal na América por religiosos espanhóis. Em especial pelo tomismo recuperado pelos dominicanos entre os quais se destacam Francisco de Vitória, Domingo de Soto e, finalmente Bartolomé de las Casas. Questionando o poder ilimitado da realeza espanhola, a Escola de Salamanca acabava por rechaçar a violência na colonização da América, como podemos ver pelas linhas gerais de seus pensamentos apontados por Bruit (1995):

*"1) Todos os homens são especificamente iguais por serem criaturas de Deus. Os direitos e deveres naturais dos homens são independentes de sua cultura, religião, cor e regime político. Todos os direitos e deveres são inerentes e consubstanciais à natureza humana, devido à qual não há desigualdade entre cristãos e infiéis(...)*

*3) A liberdade e independência dos povos é comum a todos. Os infiéis são tão livres e independentes como os cristãos. E os índios não perderam nenhum direito com a chegada dos espanhóis.*

*4) A conquista prévia não é lícita, nem ao menos para prolongar a fé cristã. A evangelização terá de fazer-se com métodos pacíficos e não se pode forçar os índios a aceitarem a fé(...)*

*6) As guerras feitas sem motivos justos não conferem nenhum direito.*

*7) No governo da Índias, deve procurar-se o bem dos súditos. O rei é para o povo e não ao contrário."*

*(Bruit; 1995: 98-99)*

Ou ainda a desconhecer/descaracterizar o uso da força:

*"(...) os Tupinambá são um dos casos da terceira categoria de bárbaros de Acosta (Pagden, 1982: 164- 72). O jesuíta Serafim Leite aventura o delicioso sofisma: como a questão da conversão dos índios do Brasil não era doutrinária, mas uma questão de costumes (grifos dele), não houve nenhuma violência na catequese jesuítica, nem vitez alguma nas chantagens materiais que os missionários praticavam contra os índios para convertê-los."*

*(Viveiros de Castro; 1992: 64)*

Mesmo aquele dentre os dominicanos que aceitava o uso da força para a liberdade de anunciar o Evangelho - como Vitória - colocavam-se contrários a sua utilização com finalidade de conversão.

Entretanto, o uso da força teve, obviamente, seus defensores, em especial entre os jesuítas e franciscanos. O ponto alto de tal discussão corporificou-se em 1550 em Valladolid, no debate travado entre Gines de Sepúlveda e Bartolomé de Las Casas:

Sepúlveda procurou apoio em Oviedo para provar a inferioridade dos índios que, portanto, justificava a guerra justa contra eles ou, como diz Hanke (1958):

*"1) Por la gravidade de los pecados cometidos por los indios, especialmente su idolatria y sus pecados contra la naturaleza.*

*2) A causa de su rudeza natural, que los obligaba a servir a personas más refinadas, como los españoles.*

*3) A fin de divulgar la fe, que se lograría con más facilidad mediante el previo sometimiento de los indios.*

*4) Para proteger a los débiles contra los mismos nativos."*

*(Hanke; 1958: 49).*

O filósofo dividia o mundo entre senhores e escravos, numa interpretação do pensamento aristotélico que levava à conclusão de que - desprovido de "razão"- o escravo jamais poderia tornar-se um senhor, ou ainda poderia ser comparado a um vegetal:

*"Na Metafísica, temos que o homem que "não tem opinião sobre nada", recusando-se em particular a se curvar ao princípio de não-contradição, "não é melhor que um vegetal (10006a1-15), mais adiante o filósofo pergunta: se este homem " não acredita em nada, que diferença haveria entre ele e as plantas?" (1008b5-10)*

*(Viveiros de Castro; 1990: 69)*

Mesmo assim, Sepúlveda demonstra ter dúvidas quanto ao uso da força:

*"Não obstante, na Apologia, o raciocínio foi vacilante. Cita os doutores da fé em frases que usam as palavras "guerra" ou "força", para levar os infiéis à fé, embora ele mesmo parecesse ter dúvidas quanto a usar a guerra ou apenas alguma forma diferente de coação: "Pelo tanto, não só deve-se usar da prédica e da discussão contra hereges e pagãos, como ocorria na Igreja primitiva, quando não havia nenhum príncipe crente, mas também, quando for possível, deve-se somar alguma força útil e permitida"."*

*(Bruit; 1995: 135)"*

Assim, percebemos que mesmo Sepúlveda - embora defendesse a guerra justa - não tinha assim tanta clareza a seu respeito e, no final, o debate não apresentou um vitorioso, embora vários autores se dividam sobre a vitória de um ou outro debatedor. O certo é que o pensamento de Las Casas teve algo de "premonitório" e acabou por influenciar a visão acerca do futuro da América Latina e o posterior abandono do uso da violência.

Entretanto, a escravização dos índios na América não era somente uma questão restrita aos debates religiosos. Fez-se importante para as Coroas Ibéricas conter o ímpeto dos

conquistadores que haviam tomado grandes extensões de terras no Novo Mundo e que, uma vez apropriando-se da mão-de-obra nativa poderiam vir a tornar-se uma nova elite feudal nas terras novas. Os primeiros séculos da colonização assistiram a tentativa das Coroas Ibéricas em barrar tal concentração de poder da parte dos colonos.

Assim, encontramos na América Espanhola uma série de leis que visavam regulamentar a escravidão demonstrando avanços e recuos por parte da Coroa Espanhola, na tentativa de proteger a mão-de-obra indígena e evitar uma feudalização americana.

Tal pode ser encontrado já na Lei de Burgos de 1512 a demonstrar a preocupação da Coroa Espanhola com o desastre demográfico ocorrido na ilha Espanhola. Em 1530, com a abolição da escravidão, que é restabelecida em 1534, devido a pressões dos colonos e a Real Cédula de 1536 que fixava os tributos dos índios e estabelecia a encomenda hereditária (por 2 vidas) na Nova Espanha.

Nesse intuito, as Leis Novas de 1542 causaram revoltas na América Espanhola, ao proibir expedições economico-militares e novas encomendas, obrigando a Coroa a recuar em 1546, retirando o confisco das encomendas mas mantendo a proibição da escravidão. Ou seja, o século XVI foi palco de um conflito devido a questão da guerra justa e escravidão indígena entre a Coroa e os colonos, assim como religiosos.

No caso da América Portuguesa a aplicabilidade da guerra justa também foi motivo de controvérsias. Segundo Perrone-Moisés (1992), tal discussão ocorre em Portugal desde o século XIV, com Álvaro Pais. No geral, as causas consideradas "legítimas" para a sua deflagração seriam: a por recusa à conversão, o impedimento à propagação da fé, a quebra de pactos e hostilidades a portugueses e seus aliados. Sobretudo a última causa era considerada importante, desde que apresentadas com documentos e testemunhas que as comprovassem.

Da mesma forma que na América Espanhola, a Coroa Portuguesa demonstrava uma política um tanto quanto vacilante com relação à guerra justa, pois:

*"É porque os moradores procuram, o tempo todo, enquadrar nesses casos juridicamente legítimos de cativo todos os índios, alegando resgates onde há mera violência, construindo inimigos onde não os há e às vezes simplesmente violando os direitos dos aldeados, que a Coroa declara a liberdade irrestrita de todos os indígenas do Brasil, estendendo a todos a política aplicada aos aldeados e aliados. Quando volta a instituir a possibilidade da escravização de prisioneiros de guerra, é porque, dada a existência de inimigos, torna-se "difícilíssimo e quase impossível de praticar dar-se liberdade a todos sem distinção", como explica a Provisão Régia de 17/10/1653. Se não se pode tratar a todos os indígenas do Brasil do mesmo modo, é porque eles não reagem à colonização do mesmo modo."*

*(Perrone-Moisés; 1992: 129)*

Entretanto, convém explicar um pouco mais o sentido, digamos, "vacilante", da política da guerra justa:

"É, (a política indigenista) como toda política, um processo vivo formado por uma interação entre vários atores, inclusive indígenas, várias situações criadas por essa interação e um constante diálogo com valores culturais."

(Perrone-Moisés; 1992: 129)

Isso explica as Leis aparentemente contraditórias, pois em algumas a Coroa aprova determinada guerra e, em outras, como a de 01/04/1680 chega a proibir a guerra.

Entretanto, uma vez declarada a guerra justa em geral ela se transforma numa guerra total contra os infiéis. É nesse contexto que precisamos entender José de Anchieta, em quem encontramos um tipo de argumentação que lembra um pouco Gines de Sepúlveda no debate de 1550, pois toma, a partir de características consideradas inferiores aos índios a justificativa para a guerra justa, tais como a escarificação, os escudos de couro, as pinturas de guerra na pele e até mesmo as redes caprichosas, o uso de penas de pássaros, os penteados, o saque etc.

Curioso notar que Anchieta posterga ao nativo esse costume do roubo, do qual diz serem vítimas os portugueses. E ainda completa, alegando que os portugueses precisam defender-se contra o perigo de extermínio que os índios lhes infringem. Invertem-se as posições, portanto.

Através dos costumes nativos vê-se que eles inventaram a guerra, daí fazerem jus ao extermínio:

*"Cumprirão seu desígnio nefando, se em estréia brilhante nossas armas não lhes quebrarem o furor sangüinário. Daqui nasceu toda a guerra. Portanto com peito invencível lancemo-nos, todos, contra as hostes selvagens. Adiantemo-lhes a morte que contra nós preparavam e que eles merecem."*

(Anchieta; 1986: 103-5)

*"Quem poderá contra os gestos heróicos do chefe à frente dos soldados, na imensa mata! Cento e sessenta as aldeias incendiadas, mil casas arruinadas pela chama devoradora, assolados os campos, com suas riquezas, passado tudo ao fio da espada!"*

(Anchieta; 1986: 179)

Assim, a guerra justa converte-se numa empresa cuja finalidade é a vingança contra o índio, através de uma guerra total:

*"(...) Sua mão vingadora (Deus) sobre o inimigo desumano descera justiceira. Vingando as ofensas sacrílegas, sua cólera santa dizimará com a morte as alcatéias ferozes."*

(Anchieta; 1986: 105)

Some-se a isso o fato de que os jesuítas foram levados a endossar o uso da guerra justa após a devoração do Bispo Sardinha pelos Caeté (1556):

*"Distinga-se portanto a posição dos jesuítas sôbre as guerras intratupinambá daquela sobre as guerras movidas contra os Tupinambá pelos europeus. Neste último caso, a Companhia oscilou entre a condenação - movida tanto pela indignação contra as atrocidades cometidas pelos colonos quanto pela competição com estes, que apresando os índios os furtavam à fixação nas aldeias jesuíticas (Nóbrega, III: 93-4) - e a recomendação, no contexto da guerra justa e do compelle intrare, mesmo neste caso, a guerra deveria ser o mais oficial possível, movida ou sancionada pelo Governo Geral."*  
(Viveiros de Castro; 1990: 69)

Embora a vingança dos nativos, uns contra os outros, seja considerada traço de bárbarie para Anchieta, a vingança dos portugueses contra os índios é uma cólera santa. A assimilação de características para brancos e índios no pensamento de Anchieta é feita de forma seletiva, ou seja, o mesmo aspecto que é considerado traço de selvageria para os índios é encarado como de civilidade para os portugueses.

Entre tupis a guerra não pode ser considerada justa, pois é uma guerra caracterizada pela ausência de cristãos e, o que é pior, tem como principal consequência a morte dos cativos nos rituais canibalísticos (o que também lembra Sepúlveda). Cumpre, porém, uma pequena discussão:

Em primeiro lugar, não podemos esquecer que a pedagogia inaciana é pacífica e passa pela óptica da pregação e do convencimento, ou seja, do ensinamento. Como uma tática pedagógica, a violência é aceita como recurso legítimo para a instrução, para a catequese. Nesse sentido, a força é usada quando o convencimento não surtiu efeitos e traduz-se como uma espécie de vingança ao infiel rebelde. Por outro lado, vale lembrar a seguinte fala de Serafim Leite (1938; 12-3), usada por Viveiros de Castro (1990):

*"(...) só há lugar para a violência quando se arranca uma religião ou um culto, impondo-se-lhe outro. Ora não era isto que se dava."*  
(Viveiros de Castro; 1990: 64)

Ou seja, a própria noção de violência contra o nativo não era assumida pelos jesuítas.

Em segundo lugar, a Guerra Justa gerou polêmicas entre leigos e religiosos, pois sob o aspecto da conversão inaciana, ela tem eficácia quando utilizada dentro de certos parâmetros, com claras limitações, o que não ocorre necessariamente com seu uso pelos leigos. A própria utilização da guerra justa, dentro do projeto de catequese deve tornar-se um espetáculo - uso de imagens - cuja finalidade deve ser a de mostrar ao selvagem a justeza de seus atos para com aqueles que não se convertem pacificamente, e isso significa que tal instrumento não deve ser deturpado em seu uso pelos leigos e suas preocupações materiais. Daí que, no século XVII

surtem guerras justas também contra os bandeirantes, na própria defesa dos índios, pois esses desvirtuavam o poder do espetáculo e da correção que essas guerras deveriam ter como instrumento de correção para os pagãos.(4)

No trabalho citado de Anchieta sobre Mem de Sá vimos que a guerra justa recuperava também o herói medieval e o sentido da honra presentes no guerreiro cruzado e na sua possível morte em combate, como sinônimo de salvação eterna. Interessante notar como também dentre os jesuítas a morte em batalha é valorizada, quase como entre os tupinambá.

Entretanto, convém levar em consideração que a visão de Anchieta a esse respeito sofre algumas alterações de acordo com a sua permanência no Brasil, pois os trechos citados anteriormente datam de aproximadamente 1560. Vejamos alguns trechos mais recentes:

*"Naturalmente são inclinados a matar, mas não são cruéis: porque ordinariamente nenhum tormento dão aos inimigos, porque se os não matam no conflito da guerra, depois tratam-os muito bem, e contentam-se com lhes quebrar a cabeça com um pau, que é morte muito fácil, porque às vezes os matam de uma pancada ou ao menos com ela perdem logo os sentidos. Se de alguma crueldade usam, ainda que raramente, é com o exemplo dos Portugueses e Franceses." (1584)*  
(Anchieta; 1988: 337)

*"Os que nesta parte mais padecem são os pobres escravos e os mais índios livres que estão em poder dos Portugueses, que não podem ser muitas vezes doutrinados dos Padres, e assim o maior mal que se faz aos índios da doutrina, quando vão ajudar os Portugueses em suas fazendas, é que alguns lhes dão as escravas, para com isso os prender mais tempo. Outros não os proibem, e desta maneira os que peor vivem são os que mais tratam com os Portugueses, ensinados de seu mau exemplo, e muitas vezes peor doutrina, em que os admoestam que não tenham dever com a doutrina dos Padres; posto que destes não são senão alguns desalmados, mas os de mau exemplo e pouco zelo são muitos". (1584)*  
(Anchieta: 1988; 342)

Assim, percebemos que a visão de Anchieta parece ir se transformando de acordo com seu tempo de permanência no Brasil e as causas - a "selvageria" do nativo - para a guerra justa até começa a inverter-se, pois apresenta os nativos aprendendo os horrores com os cristãos e sendo injustamente submetidos ao cativo. Isso ocorre da mesma forma que a própria discussão acerca do uso/ou não da violência na América Ibérica.

## **2.2) O Pecado**

O cristianismo está fundamentado sobre a noção de pecado original - ao qual todos pertencemos por hereditariedade - e em cuja continuação significa uma alma fadada ao inferno - Anchieta trabalha constantemente em seus sermões, autos e mesmo cartas, com a preocupação de converter os pecadores do Brasil, tanto os nativos quanto os próprios portugueses.

Também os próprios padres, como vimos anteriormente, eram alvo das tentações e do pecado:

*"(...) basta entender-se que é necessário graça mui especial e fogo do Espírito Santo a quem houver de viver entre gente que põe nisto (sexo) uma das essenciais partes de sua felicidade, cujos pensamentos, palavras e obras, que quasi necessariamente ha de ouvir-se, e ainda ver-se, todos finalmente vêm parar nisto. Bendita seja a Suma Bondade que tanto cuidado tem daqueles que são membros desta sua mínima Companhia."*  
(Anchieta; 1988c: 212)

Mas o que seria esse pecado?

O pecado está justamente ligado à noção de Mal. Porém, se **a priori** pensamos que o Mal é o oposto correspondente ao Bem, vejamos a citação do padre Hélio Abranches Viotti:

*"O Mal é a carência do bem. Não existe de per si, nem foi criado por Deus. Santo Tomás".*  
(Anchieta; 1987: 87)

*"A natureza do mal deve, assim ser encontrada no conceito de Deus como ser, ou seja, no não ser. O mal fica, portanto, destituído de toda substancialidade. Ele seria apenas a privação do bem. Não existem, como queriam os maniqueus, dois princípios igualmente poderosos a reger o mundo, mas tão-somente um: Deus, infinitamente bom."*  
(Pessanha; 1984: XVII)

*"(...) todas as coisas que existem são boas, e aquele mal que eu procurava não é uma substância, pois se fosse substância, seria um bem. Na verdade, ou seria substância incorruptível, e então era certamente um grande bem, ou seria substância corruptível, e, nesse caso, se não fosse boa, não se poderia corromper".*  
(Agostinho; 1984: 118)

Tal discussão de Agostinho, travada em seu contato com o pensamento maniqueísta de antes da sua conversão fundamentou por séculos a teologia católica - e ainda hoje é importante - introduzindo em seu universo a imagem do homem enquanto destinado à danação, alvo do pecado, pois criatura corruptível. Isso também significa que o pecador pode ser recuperado pois, se foi corrompido é porque possui bondade, que pode ser retomada.

Assim, o mal não pode ter essência, não tem verdadeiramente existência na medida em que não é. Se Lúcifer é um anjo caído, ele não tem essência própria, é apenas a corrupção de uma criatura cuja essência é, de fato, divina.

Desta maneira explica-se o fato de que os demônios são tratados por Anchieta como embusteiros, enganadores. Eles são desprovidos do **ser**, portanto, falsos. O império de Lúcifer é o império da não verdade, da enganação, da armadilha. E é isso que o pecado significa no pensamento anchietano: a demonstração do engano. Eis porque em seus autos os demônios

aparecem como chefes guerreiros que recusam a conversão e que, constantemente, contam seus feitos de enganação pelas aldeias e até mesmo frente aos portugueses.

O combate entre o Bem e o Mal não é, em verdade, um confronto: não é possível haver duelo entre o **ser** e o **não ser**, entre a potência e sua ausência. Tal resultado trará sempre o domínio do bem, é uma pseudo-batalha, cuja vitória do bem é antecipada:

*"Tu, quando criaste os astros do céu sempre em giro e as legiões angélicas, habitantes felizes da altura, derrubaste das sedes etéreas, como folha que rola a Lúcifer, orgulhoso de seu esplendor deslumbrante, e ambicioso do cetro divino. Lançaste-o nos antros do fogo eterno com muitos..."*  
(Anchieta; 1986: 225-6)

Tal citação mostra em Anchieta a premissa da vitória inexorável do Bem sobre Lúcifer: a Torre de Babel, o faraó, os muros de jericó, os filisteus, trazem sempre como postura oposta às vitórias de Cristo na encarnação, na redenção, na ressurreição e no céu.

No entanto, é preciso procurar o demônio para expulsá-lo: vencê-lo. Se o mundo é um campo de batalha, o inimigo pode estar **escondido** em qualquer parte e o que dizer então das partes **recém-descobertas**? O inimigo pode estar escondido lá, entre os antípodas desconhecidos por tantos séculos, ele é sempre ativo e pode dissimular-se no meio de tais seres, não tão semelhantes ao europeu. Teriam esses seres sido conquistados pelo demônio? Se a Europa é o reino de Deus, da civilização, é possível pensar que a natureza foi abandonada e possuída pelo Demônio. Portanto, cumpre expulsá-lo, **tomar posse** da natureza e civilizá-la, torná-la divina.

Não é possível a dúvida quanto a tal enredo, nos autos: os demônios necessariamente deverão fugir no final do auto anchietano. Portanto, sem saída, o nativo deve recuperar a sua essência perdida pelo demônio, que é a de criatura, **criada**. Ou seja, o Criador deve retornar a seu lugar: no coração dos homens. Para que isso ocorra temos a Confissão dos Pecados e a Comunhão em Cristo, que afasta os enganos e recupera o **ser** verdadeiro, único.

### 2.3) A Oposição Luz X Trevas

Semelhante a discussão anterior, a oposição luz X trevas também acaba tornando-se uma **não** oposição no pensamento anchietano, pois a treva é exatamente a não presença da luz. Resta, portanto, retirar o nativo das trevas e **iluminá-lo**:

*"O sol em verdade brilha  
depois de uma noite passa.  
Mas tua luz mais rebrilha,  
aclarando nossa trilha*

*com tua virtude e graça.*

*Suportando a noite escura  
nós éramos infelizes.  
Assim tu vens com ternura  
trazer de Deus a luz pura,  
desfazer nossos deslizes."*

*(Anchieta; 1977: 206)*

No tempo em que vive Anchieta, o medo da noite é disseminado na sociedade europeia:

*"De maneira mais geral, a cultura dirigente, entre os séculos XIV e XVII, na medida em que insistiu, com uma predileção mórbida, na feitiçaria, no satanismo e na danação, incrementou o lado inquietante e maléfico da noite (e da lua). Era graças à sombra que se desenvolvia, acreditava-se, a maior parte dos sabás, sendo solidários pecados e escuridão".*

*(Delumeau; 1989: 102)*

Também o inferno é pintado por Dante como escuro, sem luz. Lúcifer é o "príncipe das trevas". (5)

Os lugares em que pode ser encontrado sugere escuridão, claustro, abismo:

*"Então vi descer do céu um anjo; tinha na mão a chave do abismo e uma grande corrente.  
Ele segurou o dragão, a antiga serpente, que é o diabo, Satanás, e o prendeu por mil anos;  
lançou-o no abismo, fechou-o e pôs selo sobre ele, para que não mais enganasse as nações até se completarem os mil anos (...").*

*(Apocalipse: 20; 1-3)*

No entanto, quando a noite é transplantada para o imaginário nativo, encontramos certos aspectos interessantes:

A luz é exatamente a defesa que os tupinambá tinham contra Anhangá, o espírito das matas que emboscava e maltratava os índios em suas incursões à noite pelas matas. Para tal, os tupinambá somente saíam pelas matas à noite acompanhados de tochas ou de paus que utilizavam para fazer o fogo.

Anhangá costumava também esperar perto dos túmulos de mortos recentes onde, se não lhes fossem colocados alimentos e bebidas, acreditavam os tupinambá que ele acabaria por devorar o cadáver, este encerrado também no fundo escuro do túmulo:

*"(...) Mártires celestiais,  
ide-vos à sepultura,  
que não vos será escura,  
pois com vosso rei reinais*

*em glória, paz e doçura."*  
(Anchieta; 1977: 339)

Anhangá produzia, assim, um pavor imenso aos tupinambá:

*"Anhã castiga e machuca excessivamente os índios, fazendo com que por vezes se possa ouvi-los gritando medonhamente e suplicando a algum cristão que porventura se encontre por perto: 'Não está vendo que Anhã me bate? Defende-me, se quer que te sirva e corte árvores para ti'. (isto porque algumas vezes trabalham para nós, cortando pau-brasil, pelo que lhes damos alguma ninharia). Por esta razão, temem sair de suas ocas à noite, a não ser que levem consigo uma tocha, pois acham que o fogo é um soberano remédio e defesa segura contra tal inimigo."*  
(Thevet; 1978: 115)

Crônicas não faltam para provar que a noite tinha um caráter aterrorizante para os tupinambá frente à presença ameaçadora de Anhã - embora também fosse encontrado durante o dia, o pavor revela-se maior às noites - a fala de Anchieta constantemente coloca a catequese como a luz trazida à escuridão enganadora de Anhá, o diabo.

#### **2.4) As Novas Leis**

Dentro do ideal de conversão insere-se a imposição das novas leis aos nativos:

*"Resolve (Mem de Sá) impor leis aos índios que vivem qual feras e refrear seus bárbaros costumes."*  
(Anchieta; 1986: 131)

As comparações dos índios são para com as feras (tigres, leões, lobos, baleias) que, por sua própria índole, não podem deixar de cravar os dentes e as unhas às carnes e aos ossos roer depois. Para que tal situação fosse mudada surge Mem de Sá e, em nome de Deus elabora um projeto de conversão:

*"(...) É quando o índio começou a trocar sua ferocidade por modos mais humanos e a conhecer o nome do eterno!"*  
(Anchieta; 1986: 135)

Tal projeto do governador-geral, trazendo as leis aos índios é saudado com grande júbilo pelos anjos que, no céu, entoam seus clarins.

Enquanto isso, Anchieta aplaude as mudanças dos costumes nativos e a introjeção dos novos:

*"De início, para poder jungir êsses rudes selvagens ao jugo da lei e moldá-los pela doutrina de Cristo, ordena que deixados recôncavos, campos, florestas, acorram de tôdas as partes a um mesmo local e aí construam novas casa, ergam novas aldeias e comecem a deixar antigos costumes de feras (...)"*  
(Anchieta; 1985: 137)

As reduções propiciam e facilitam a conversão dos **homens feras** em civilizados, pois ao chegar ao Brasil, os portugueses avistaram gentios **sem lei**, o que os coloca na categoria animalesca em contraposição aos **com lei**, católicos civilizados. E se os tupinambá não possuem lei é óbvio que Anchieta deva se espantar pelo fato de que, por exemplo, nas grandes malocas os tupinambá vivam em harmonia e sem brigas. Ora, se não existe lei, tal harmonia deve assemelhar-se à dos animais que vivem e caçam em bandos. Harmonia aparente, que pode findar perante a divisão da carne de alguma caça, pois frágil, ditada pelas leis da natureza e não por regras verdadeiras, da cultura humana e de leis divinas. Cumpre introduzir outra, a **verdadeira harmonia**, o que é conseguido pela observância das leis católicas, como pregam os padres.

### **3) Anchieta e as imagens transformadas:**

#### **3.1) O Teatro da Conversão**

Uma rica possibilidade de trabalho com as obras de José de Anchieta é explorar as suas peças teatrais, encenadas com a finalidade óbvia de conversão religiosa junto aos índios. Poderíamos classificá-la como teatro épico entendido como em Rosenfeld; 1994: (1994): *"quanto ao termo épico, é usado no sentido técnico - como gênero narrativo (...)"* (Rosenfeld; 1994:12). O teatro de Anchieta guarda relação com o teatro medieval, formado por elementos pagãos e profanos, mas tendo como base o "espetáculo da missa cristã":

*"O culto cristão original nada é senão uma espécie de compressão simbólica dos acontecimentos fundamentais do Evangelho (eucaristia, crucificação, ressurreição etc), isto é, a narração simbólica da vida, paixão e morte de Jesus. Esta compressão simbólica só precisava ser de novo ampliada, através de pequenas paráfrases ou de enfeites retóricos para que surgisse uma narração até certo ponto dramática, já que o canto antifônio apresentava a voz do solista alternando com os coros."*  
(Rosenfeld; 1994: 43)

Embora o teatro medieval tenha a tendência de “*eliminar o narrador explícito, mantém-se plenamente o caráter épico fundamental da peça medieval*” (Rosenfeld; 1994: 45). As obras de Anchieta podem ser entendidas no contexto da transformação do teatro medieval ao pós-medieval. É ainda medieval no sentido que herda-lhe a imensa preocupação com a apresentação de um “contexto histórico universal”, do que é eterno, dos eventos sagrados que independem do cotidiano, que aí aparecem como “*ilustração de uma narração sagrada*” (Rosenfeld; 1994:52)

Nesse sentido, o ator distancia-se da personagem, descola-se dela, já que sua “função” seria apenas a de manifestar o sagrado. Com o advento da Reforma Protestante do século XVI o teatro, digamos, de cerimônia religiosa, deixa o ambiente sacro (a Igreja) abandonando a tarefa ilustrativa para ganhar ambientes públicos - pórticos de templos, praças públicas - e adotar uma crescente preocupação didática, num momento em que o ver começava a valer mais do que o ouvir.

*“Não se dissocia da palavra teatro a idéia de visão. Ler teatro, ou melhor, literatura dramática, não abarca todo o fenômeno compreendido por essa arte. É nele indispensável que o público veja algo, no caso o ator, que define a especificidade do teatro.”*

(Magaldi; 1991: 8)

Lembremos que o teatro anchietano desenvolve-se num momento em que a América pode ser compreendida como um palco em que a visão dos navegadores e colonos procura explorar cada pedaço, cada local escondido. As estórias de Marco Polo - entre outros exploradores - tinham povoado por séculos o imaginário medieval, o que pode perfeitamente ser encontrado nos escritos de Cristóvão Colombo, dada sua preocupação constante em ver o máximo possível no novo continente.

O teatro pós-medieval deixa pouco a pouco o monólogo, substituindo-o pelo diálogo. Diálogo esse que busca, na memória, engendrar o sentido da conversão e relembra-la, fazê-lo vir à tona a cada encenação. Tal a preocupação, por exemplo, de Santo Agostinho com ela:

*“Memory is an “inner place not a place” where things are stored at varying depths within. Here are such words as penitentialia, intus, and various synonyms for the remote and the hidden. There is the “great recess” of the memory into which each of the senses pours its particular kind of sensations; it has “innumerable fields and caves and caverns”; there are the Memory’s “many inexpressible secret folds”. Whereat we might recall that, in the opening chapter of Book IX, God was called “more inward than every secret”(...)*

(Burke; 1970: 125)

A memória pode ser exatamente a possibilidade do encontro com Deus:

*"But in Augustine's usage "memory" is the more inclusive term, since the mind can remember itself. Thus he says that, in entering the depths of memory, he is entering the seat concludes that, though God was not in his mind, God was in his memory (xxvi). God had granted it this "dignity", though not before he "learned" God (neque... priusquam te discerem)*  
(Burke; 1970: 134)

Dirige-se a um público que pode, inclusive, trazer a conversão já implícita:

*"(...) Augustine might be said to have assimilated his earlier experiences in a way that already "implicitly containde" his conversion", of his trends. The nearest one can come to glimpsing this kind of "predestination" is in his account of the theft, which he apparently committed with an exactingly "conscientious" kind of corruption, a "spirit" that would eventually mature into a different view of spirit."*  
(Burke; 1970: 169)

A memória ainda deve ser vista como importante base para o uso da imagem:

*"(...) Era preciso evitar que los "naturales" crean en imágenes de piedra y de madera. Estas sólo deben servir para suscitar la devoción hacia lo que representan y que se encuentra en el cielo. Y tienen que aprender de memoria: "se pinta la imagen de Santa María para que solamente se traiga a la memoria que es Ella la que mereció ser madre de Nuestro Señor y que ella es la gran intercesora del cielo", o bien: el crucifijo se figura o pinta solamente para remembranza". Sería imposible reivindicar más claramente la dicotomía del significante y del significado, de la imagen y de la "cosa representada". Una imagen de la Virgen no es Dios, como no podría confundirse con la Virgen misma. Sólo es un instrumento del recuerdo y de la memoria."*  
(Gruzinski; 1994: 75)

Assim, entendemos o teatro jesuíta, preocupado em valer-se de variados recursos para transmitir uma mensagem e gravá-la. Busca as imagens para impressionar, recorre ao horror - monstros e demônios em Anchieta - ao exemplo das vidas de santos e mártires - São Lourenço, São Sebastião:

*"Por razones espirituales (los imperativos de la evangelización), lingüísticas (los obstáculos multiplicados por las lenguas indígenas), técnicas (la difusión de la imprenta y el auge del grabado), la imagen ejerció, en el siglo XVI, un papel notable en el descubrimiento, la conquista y la colonización del Nuevo Mundo. Como la imagen constituye, con la escritura, uno de los principales instrumentos de la cultura europea, la gigantesca empresa de occidentalización que se abatió sobre el continente americano adoptó - al menos en parte - la forma de o una guerra de imágenes que se perpetuó durante siglos y que hoy no parece de ninguna manera haber concluido."*  
(Gruzinski; 1994: 12)

Em certos momentos podemos até perceber o exagero do elemento visual nessas representações, pois os efeitos cênicos muitas vezes chegavam a ferir o público, como no uso de

canhões, por exemplo. Na verdade o teatro assemelhava-se - ou visava substituir - o Auto de Fé. Busca abalar a realidade do espectador, chamando a atenção para o mundo enganador e fugaz em que ele vive, mundo que se equipara ao sonho, o teatro é, assim o próprio símbolo do mundo, é uma representação, lida com imagens:

*"In any case, there is this simple development to recall, as regards the step from memory to Temptation: When speculating on the nature of Memory, Augustine comes upon the role played by images both in remembering past things and in imagining future possibilities on the basis of past experiences. Next, the subject of images leads into the subject of Temptation, owing to the unruly nature of images in the episcopal convert's dreams. Thus, after a brief paragraph in which Augustine expands the literal meaning of the word "Continency," saying that by it we are collected, and led back into a oneness from which we had been scattered, he turns to the problem of his dreams, which had not fully shared in his conversions."*

*(Burke; 1970: 137-8)*

Mas, se o teatro como representação do mundo é o falso, a mentira - como boa parte das personagens de Anchieta - onde estará a verdade? Ela só pode ser encontrada na eternidade, nos valores universais que não podem jamais ser alterados. Logo, o teatro jesuítico visa executar um ritual - como seus personagens - que sempre confirmará a tese universal: *"O mundo é um teatro - "El gran teatro del mundo"- cujo diretor é Deus"*(Rosenfeld; 1994: 60)

Surge-nos daí uma importante questão acerca do uso do teatro anchietano em nossa análise: se o espetáculo, a tarefa pedagógica enfrentada através do uso, às vezes exagerado, de imagens era a sua grande preocupação, como recuperá-las séculos depois?

É óbvio que o principal do auto anchietano perdeu-se, sobretudo aquilo em que Anchieta parecia ser um especialista: a encenação, o manuseio das imagens e sobretudo a preparação das personagens. Quem eram os atores que participavam das cenas? Qual a seleção que possibilitava encarar ora o demônio, ora o anjo? Seriam todos índios os atores?

O uso de imagens não se restringiu ao teatro - também amplamente utilizado para conversão em outros lugares da América, como o México, por exemplo. Mas a difusão de livros de pinturas que representavam cenas da vida religiosa e de ensinamentos bíblicos, assim como iria ocorrer com as traduções de línguas nativas para o latim, posteriormente.

Entretanto, resta-nos o texto escrito que guarda, ainda hoje, sua preocupação com a "mensagem" que devia, à época, ser entendida pelo espectador, tratamos pois o autor como um "outro" que buscamos entender:

*"O excedente da minha visão contém em germe a forma acabada do outro, cujo desabrochar requer que eu lhe complete o horizonte sem lhe tirar a originalidade. Devo identificar-me com o outro e ver o mundo através de seu sistema de valores, tal como ele o vê; devo colocar-me em seu lugar, e depois, de volta ao meu lugar, completar seu horizonte com tudo o que se descobre do lugar que ocupo, fora dele; devo emoldurá-lo, criar-lhe um ambiente que o acabe, mediante o excedente de minha visão, de meu saber, de meu desejo e de meu sentimento".*

*(Bakhtin; 1992: 45)*

Entender o autor como alguém que pode - ainda que parcialmente - ser recuperado através de sua obra, de suas personagens, que podem recriar aquilo que ele procurava transmitir ao construir tais e quais personagens, desta ou daquela forma, com tais adereços, roupas e diálogos:

*“O autor não pode ser dissociado de suas imagens e de suas personagens, uma vez que entra na composição dessas imagens da quais é parte integrante., inalienável (as imagens são bivalentes e, às vezes, bivocais). Não há dúvida de que a imagem do autor é dissociável da imagem das personagens, mas na verdade esta imagem emana do autor, e por isso, também é bivalente. Substituem-se muitas vezes as personagens por uma espécie de seres vivos.”*

*(Bakhtin: 1992: 344)*

Assim, as personagens são objetos que *“demonstram a atitude do autor (e do discurso do autor)”*(344). Através delas o autor *“conversa”, “dialoga”* com o ouvinte, busca uma compreensão por parte deste. Para que a imagem do autor possa ter vida é necessário que ele próprio consiga reestruturar o mundo e transmiti-lo a seu público, através de personagens e falas, que ficam retidas no texto escrito pois, segundo Bakhtin (1992) o enunciado, sendo individual, - não importando se oral ou escrito - pode refletir a individualidade de quem fala ou escreve e que busca gravar suas palavras em quem assiste, em quem *“participa”* de sua obra:

*“We must know what the words “Step aside” mean, if we are to obey them. But a push can have the same effect without our having to understand its “meaning”. The push is material, “temporal”: the sound of the words is material, “temporal”; but the meaning of the words is in another dimension - and from the logological point of view the sheer materiality of a sentence is to this other dimension as “time” is to “timelessness”. (We grant, however, that there is a sense in which the “meaning”, too, is “material”. Only insofar as the proper physical motions of the brain take place, can the sentence have any meaning. Thus, we are not trying to say that the meaning of the sentence is intrinsically “eternal”. We are merely saying that the relation between the sentence as a sequence of “transitory” syllables and the sentence as a “fixed” unit of meaning provides the makings for a formal distinction that can serve to suggest an ontological distinction between time and eternity.”*

*(Burke: 1970: 142-3)*

A linguagem não é aqui encarada como mera representação das coisas da natureza. Atinge um universo muito maior, transcendendo-as:

*“There is a sense in which language is not just “natural”, but really does add a “new dimension” to the things of nature (an observation that would be the logological equivalent of the theological statemente that grace perfects natures).”*

*(Burke: 1970: 8)*

A linguagem busca satisfazer a necessidade do homem de exteriorizar-se, embora:

*“(...) a linguagem é considerada do ponto de vista do locutor como se este estivesse sozinho, sem uma forçosa relação com os outros parceiros da comunicação verbal.”*  
(Bakhtin: 1992: 289)

Para que a criação possa ter sentido ela deve referir-se a alguém, o “locutor” necessita de um “receptor”. No entanto, este não é - segundo Bakhtin - passivo. O texto dirige-se a um ouvinte que deve e isso principalmente no caso do teatro-catequese de Anchieta emitir uma resposta:

*“A compreensão de uma fala viva, de um enunciado vivo é sempre acompanhado de uma atitude responsiva ativa (conquanto o grau dessa atividade seja muito variável); toda compreensão é prehe de resposta e, de uma forma ou de outra, forçosamente a produz: o ouvinte torna-se o locutor.”*  
(Bakhtin; 1992: 290)

Em algum momento, espera-se que o comportamento do ouvinte seja alterado pela ação do locutor, tanto pela ação verbal quanto pela escrita, ou seja, tanto pela reação ao teatro encerrado quanto pelo texto lido. A obra busca necessariamente um resposta do outro:

*“A obra, assim como a réplica do diálogo, visa a resposta do outro (dos outros), uma compreensão responsiva ativa, e para tanto adota todas as espécies de formas: busca exercer uma influência didática sobre o leitor, convencê-lo, suscitar sua apreciação crítica, influir sobre êmulos e continuadores, etc.”*  
(Bakhtin; 1992: 298)

E também parte do outro, do **meu** - do autor - conhecimento do outro, ou do que **eu** penso conhecer do outro:

*“Enquanto falo, sempre levo em conta o fundo aperceptivo sobre o qual minha fala será recebida pelo destinatário: o grau de informação que ele tem da situação, seus conhecimentos especializados na área de determinada comunicação cultural, suas opiniões e suas convicções, seus preconceitos (do meu ponto de vista), suas simpatias e antipatias, etc; pois é isso que condicionará sua compreensão responsiva de meu enunciado.”*  
(Bakhtin: 1992: 321)

Os recursos linguísticos são selecionados em função de uma resposta que o locutor espera do destinatário. Através do texto escrito podemos perceber o que o escritor quer do público, qual a “mensagem” que ele quer que o público absorva. O público, destinatário do discurso, é pré-concebido na mente do escritor pois junto à mensagem, no momento mesmo da

elaboração da obra, o ouvinte é, digamos “criado”, constituído pelo escritor, é imaginado. No caso do uso do teatro, é certo que perdemos o espetáculo, o jogo de imagens tão caro ao auto jesuítico, mas a pré-concepção do ouvinte elaborada pelo escritor ainda pode ser obtida através do texto escrito que preserva o ato de individualidade, solidão e encantamento do autor por seu ouvinte, pois:

*“Uma análise estilística que queira englobar todos os aspectos do estilo deve obrigatoriamente analisar o todo do enunciado e, obrigatoriamente analisá-lo dentro da cadeia da comunicação verbal de que o enunciado é apenas um elo inalienável.”*

*(Bakhtin 326)*

De uma maneira geral, as peças trazem como personagens alguns demônios que são combatidos e aprisionados por um anjo da guarda ou santo (como São Lourenço). Os demônios são extirpados e, ao final da apresentação, alguns meninos entoam cantos de louvor.

Podemos pensar que essa seria a própria visão de Anchieta quanto ao processo de conversão:

- 1- Presença de diabos entre os nativos.
- 2- Chegada do anjo da guarda, que corresponde aos jesuítas.
- 3- Conversão dos nativos: fim dos costumes antigos.
- 4- Saudação das crianças: adoção de costumes cristãos.

O teatro aparece, assim, como a corporificação visível do ideal de conversão, onde até os passos a serem seguidos em direção à mesma estão representados.

O uso do teatro para a conversão revela também o poder de percepção de Anchieta dos hábitos tupis e sua imediata utilização para fins próprios:

*“Aportado no Brasil em 1553, notou desde a Bahia como os índios estimavam a música, a dança, o canto e as festas de ritos e espetáculos.”*

*(Cardoso apud Anchieta; 1977: 15)*

E ainda outro fato notável:

*“O contato mais significativo de Anchieta com os índios em seus primeiros tempos de Brasil deu-se em Caravelas, depois do naufrágio de Abrolhos, a 21 de novembro de 1553, quando tiveram que passar entre os selvagens oito a nove dias. Ai, um dia, os meninos órfãos de Lisboa, que iam na embarcação, lançada ao litoral pela tempestade, puseram-se a cantar umas cantigas que se fizeram na língua dos índios. Ajuntavam-se eles a ver e admirar. Noutra dia, um domingo, celebrou-se missa com ornamentos, salvos do naufrágio, e novamente os índios se ajuntavam cheios de admiração.”*

*(Cardoso apud Anchieta; 1977: 15)*

Assim, a percepção de Anchieta de que o espetáculo podia ser uma importante forma/tática de conversão dos nativos fê-lo dedicar grande parte de sua obra a tal empreendimento:

*"O teatro, tanto popular quanto escolar, foi sempre tido pelos jesuitas não como simples diversão, mas como instrumento valioso de educação e cultura. Por isso eles o aproveitaram em grande escala, tanto na pastoral como na pedagogia. Instruindo e deleitando, atraíram as multidões e lhes elevaram o nível cultural."*  
(Cardoso apud Anchieta; 1977: 58)

O teatro anchietano tem suas raízes no estilo de Gil Vicente, encenado em Coimbra pela primeira vez em 1527, onde futuramente viria Anchieta a estudar em 1551. Assim, a estrutura do teatro anchietano é vicentina:

Introdução.

Parte Central: diálogo (1 ou 2 atos), contém a parte dramática.

Dança e despedida: música e canto.

A inspiração de Anchieta parte dos costumes indígenas: não é à toa que a maioria dos seus atos giram em torno da recepção de personalidades à aldeia (como a recepção ao próprio catolicismo) e uso de efeitos que tanto impressionaram os nativos - como disparos de arcabuz durante as representações - além da introdução de danças e músicas, inexistentes no auto vicentino.

Sabemos que a sociedade tupinambá era altamente ritualizada: até os menores momentos da vida cotidiana eram passíveis de rituais que transmitiam e re-transmitiam a cultura ancestral, como o discurso ritual dos pajés e chefes ao amanhecer, sem que necessariamente ninguém o ouvisse, mas que transmitia a obrigação do chefe.

A fala sagrada é muito importante, traz o prestígio do chefe, do pajé, traz a Terra Sem Mal que os caraibas pregam em longas peregrinações. O auto anchietano procura falar, quer propagar idéias, lendas, crenças, substituir a fala do pajé pela de Cristo, travando-se um embate com este:

*"Tal é o crédito dado aos pajés ou feiticeiros, com a descrição de suas superstições, contrárias ao primeiro mandamento da lei de Deus, como eram chupar os doentes com a fraude da palha tirada deles, agouros de cantar de pássaros e ladrar de cães, promessas vãs de felicidade que levavam o índio à preguiça."*  
(Cardoso apud Anchieta; 1988a: 45)

Exemplos de falas de Anchieta - e outros missionários - contra os pajés não faltam, luta-se pelo privilégio da fala sagrada e, para tal era preciso emudecer o carai:

*"(...) era preciso doutrinar. Santo Tomás tinha ensinado que a pregação apostólica atingia todas as nações, mas não todos os homens em particular. Por isso era necessário pregar, com força, com pressa, e em alta voz. Simão de Vasconcellos, cronista e jesuíta do século XVII, narra com entusiasmo a maneira como o padre missionário Navarro doutrinava os indígenas.*

*'Começava a despejar a torrente de sua eloquência, levantando a voz, pregando-lhes os mistérios da fé, andando em roda deles, batendo o pé, espalmando as mãos, fazendo as mesmas pausas, quebras e espantos costumados entre seus pregadores, para mais os agradar e persuadir'.*

*Persuadir de que? Sem dúvida da necessidade de salvação pela audição do evangelho: a soteriologia da salvação universal ligada à audição física e auricular de vocábulos evangélicos parece estar subjacente a todo o imenso esforço de doutrinação dos índios e africanos no Brasil. A palavra pronunciada é importante, o vocábulo, o ensino, a doutrina transmitida maquinalmente."*

*(Hoornaert; 1977: 25)*

A fala de Anchieta utiliza vários costumes nativos, os rituais concernentes à puberdade, casamento, nascimento, morte etc, são exaustivamente notados pelos cronistas e aproveitados pelo padre, como discutiremos posteriormente.

### 3.2) Tradução

Um dos problemas enfrentados pelo colonizador europeu no Novo Mundo foi exatamente o de se comunicar com o nativo. É curioso que no mesmo tempo em que a Europa “descobria” a América, também expulsava o estrangeiro do seu território - o fim da Reconquista Espanhola - e Elio Antonio de Nebrija elaborava a primeira Gramática Castelhana, assim justificando sua importância à rainha Isabel:

*"Now, Your Majesty, let me come to the last advantage that you shall gain from my grammar. For the purpose, recall the time when I presented you with a draft of this book earlier this year in Salamanca. At this time, you asked me what end such a grammar could possibly serve. Upon this, the Bishop of Avila interrupted to answer in my stead. What he said was this: "Soon Your Majesty will have placed her yoke upon many barbarians who speak outlandish tongues. By this, your victory, these people shall stand in a new need; the need for the laws the victor owes to the vanquished, and the need for the language we shall bring with us." My grammar shall serve to impart them the Castillian tongue, as we have used grammar to teach Latin to our young."*

*(Mignolo; 1992: 306- 7)*

Assim, a língua tornava-se companheira da cruz e da espada, na tarefa da conquista, na busca de eliminar as diferenças para com os “bárbaros”.. Ou, ainda mais, pois o objetivo ibérico não era somente conquistar, mas também civilizar:

*“Os portugueses e espanhóis transportaram, pelo Atlântico, não apenas mercadorias, mas preocuparam-se também em levar para as colônias objetos, formas, erigindo cidades num esforço para produzir, em quantidade, símbolos de dominação cultural. Era necessária delegar ao emigrado e seus descendentes a identidade que ele desfrutava como antigo protagonista da cena europeia. O que estava em questão não era apenas a sobrevivência do colonizador, mas também a manutenção de sua plenitude cultural frente ao desafio imposto por outras civilizações”.*

*(da Silva; 1987: 10)*

Assim, o alfabeto latino tornou-se modelo universal para representar sons linguísticos. Daí não ser estranha a referência de Gândavo ao fato dos tupinambá não terem L, F ou R em sua língua. Iniciava-se, também, a colonização pela linguagem:

*“(...) In grammar after grammar of Amerindian languages written during the sixteenth and seventeenth centuries, the authors took for granted that Latin was a universal linguistic system which could be used to supply the explicit structure for those languages whose grammar had not yet been written.”*

*(Mignolo; 1992: 304-5)*

Surgia, assim, a preocupação do europeu “falar” pelo ameríndio e procurar uma resposta para a seguinte questão: como é possível um povo ter história sem ter escrita? Daí advém duas atitudes europeias: além de implantar o alfabeto latino, procurar entender as línguas locais e traduzi-las, “falar por elas” e registrar-lhes os costumes antes que desaparecessem, como fizeram Sahagun e Mendieta, por exemplo. É claro que tal trabalho trouxe inúmeros problemas:

*“The very act of looking for correspondences between signs representing ideas and signs standing for classes of sounds seems to indicate not only a conception of writing which is clearly evolutionary but also the assumption that the best form of writing is to represent speech in letter form(...)”*

*(Mignolo; 1992: 313)*

*“Los primeros evangelizadores tuvieron dificultades para inculcar a los indios la diferencia entre Dios, la Virgen María e sus imágenes. “porque hasta entonces solamente nombraban María o Santa María y diciendo este nombre pensaban que nombraban a Dios y a todas las imágenes que veían llamaban Santa María”. Esta interpretación emana de auditorios neófitos, aún poco familiarizados con la sustancia de las predicaciones franciscanas. La ecuación implícita planteada entre dios, la Virgen y las imágenes probablemente se deriva de la imbricación de la tradición prehispánica - la del ixiptla - y del insistente monoteísmo de los misioneros para los indios, el divino cristiano - “Dios”- debía ser capaz de adoptar manifestaciones y nombre múltiples, y sus representaciones no podían dejar de confundirse con él. A ojos de los franciscanos, los indios cometían dos errores sobre la identidad de la imagen y sobre su naturaleza.”*

*(Gruzinski; 1994: 74)*

Entretanto, em diversas partes da América, é curioso notar como a estratégia de, digamos, “colonização linguística”, acaba por se inverter, levando o próprio nativo a estudar o latim - e outras línguas, como o castelhano - numa tentativa de resguardar sua memória da

destruição européia. É o caso de Guaman Poma de Ayala, Inca Garcilaso de La Vega no Peru e Fernando de Alva Ixtlilxóchitl no México, entre outros. Assim, a estratégia tornava-se uma importante forma de resistência pois, embora os padres pensassem que estivessem conseguindo melhoras em transmitir o cristianismo para os nativos, a língua européia podia ser usada por eles para registrar o passado e adaptá-los ao presente, assim como para transmitir suas tradições às novas gerações.

É, em geral, entre os missionários que encontramos as maiores preocupações em entender a língua nativa e traduzi-la para o alfabeto latino (castelhano, espanhol ou português) e é aqui que a presença de Anchieta torna-se obrigatória nos estudos tupinambá.

Anchieta tornou-se o grande estudioso do tupi, chegando a escrever um dicionário e até mesmo peças de teatro em duas línguas, procurando diminuir a distância entre elas:

*“Quando escrevia para os nativos, ou para colonos que já entendiam a língua geral da costa, o missionário adotava quase sempre o idioma tupi. O trabalho de aculturação linguística é, nesses textos, a marca profunda de uma situação historicamente original. O poeta procura, no interior dos códigos tupis, moldar uma forma poética bastante próxima das medidas trovadorescas em suas variantes populares ibéricas: com o verso redondilho forja quadras e quintilhas nas quais se arma um jogo de rimas ora alternadas, ora opostas.(...)”*

*(...) Aculturar também é sinônimo de traduzir.”*

*(Bosi; 1992: 64)*

Isso representou a necessidade vivenciada por Anchieta em penetrar no imaginário do outro, buscando efetuar a passagem de uma esfera simbólica para outra. Claro que isso trazia inúmeros problemas, como atesta a presença de algumas palavras portuguesas em meio a uma fala nativa. Entretanto, o mais comum nesse processo é a busca de uma homologia:

*“Bispo é Pai-guacú, quer dizer, pajé maior. Nossa Senhora às vezes aparece sob o nome de Tupansy, mãe de Tupã. O reino de Deus é Tupãretama, terra de Tupã. Igreja, coerentemente é tupãôka, casa de Tupã. Alma é anga que vale tanto para toda sombra quanto para o espírito dos antepassados. Demônio é anhangá, espírito errante e perigoso. Para a figura bíblico-cristã do anjo anchieta cunha o vocábulo karaibebê, profeta voador.”*

*(Bosi; 1992: 65)*

Isso acaba propiciando a Anchieta criar uma teologia que nem é cristã, nem mesmo tupi, mas aquilo o que Bosi chama de uma “mitologia paralela”:

*“Com o fim de converter o nativo Anchieta engenhou uma poesia e um teatro cujo correlato imaginário é um mundo maniqueísta cindido entre forças em perpétua luta: Tupã-Deus, com sua constelação familiar de anjos e santos, e Anhangá-Demônio, com a sua coorte de espíritos malévolos que se fazem presentes nas cerimônias tupis. Um dualismo ontológico preside a essa concepção totalizante da vida indígena: um de seus efeitos mais poderosos, em termos de aculturação, é o fato de o missionário vincular o ethos da tribo a poderes exteriores e superiores à vontade do índio.”*

*(Bosi; 1992: 67-8)*

Para melhor efetuar a conversão, Anchieta aprende tupi e usa-o para transpor conceitos católicos para o conhecimento do nativo. Isso remete-nos a um problema que é importante ressaltar: as traduções efetuadas pelos primeiros colonizadores de conceitos religiosos nativos para o latim, pois eram muitas vezes feitas sem o devido cuidado ou preocupação com o significado de determinadas palavras (que afinal são conceitos) dentro do imaginário original nativo, como nos adverte Gruzinski:

*“Los primeros evangelizadores tuvieron dificultades para inculcar a los indios la diferencia entre Dios, la Virgen María y sus imágenes, “porque hasta entonces solamente nombraban a Dios y a todas las imágenes que veían llamaban Santa María”. Esta interpretación emana de auditorios neófitos, aún poco familiarizados con la sustancia de las prédicas franciscanas.”*

*(Gruzinski; 1994: 74)*

*“Cristo é simultaneamente pai, mãe, irmão e esposo, amigo e senhor! Trata-se, evidentemente, de uma tentativa de aproximação que superpõe e funde modos relacionais muito distintos, e até formalmente incompreensíveis, fora de todo sistema dogmático e dentro de uma lógica do coração capaz de abrigar em si tendências contrárias, movimentos paradoxais. Não por acaso a última frase (de Anchieta) diz: “roubai todo o meu sentido, para vós!”*

*(Bosi; 1992: 82-3)*

Conforme discutimos anteriormente, a finalidade pedagógica é latente nos missionários - expandir a fé católica junto ao Império é fundamental, principalmente se levarmos em conta o perigo da Reforma Protestante, o que leva, inclusive, ao uso da própria língua nativa para a conversão:

*“A precariedade cultural do Brasil, todavia, nesses bravios tempos de colonização em que os próprios idiomas europeus podiam figurar como estrangeiros, levou os responsáveis pela Companhia a transigir, admitindo em seus espetáculos, ao lado do português e do espanhol, até mesmo o tupi, ou língua geral, a única capaz de atrair aquela porção do público, a indígena, que mais interessava aos jesuítas conquistar.”*

*(Almeida Prado; 1993: 16)*

Vimos também que tais transposições de conceitos e entidades religiosas já apareceram quando investigamos outros missionários, preocupados em encontrar lendas nativas equivalentes ao dilúvio, às pegadas de Tomé/Sumé. Para tal, vamos discutir algumas características dessas transposições.

De acordo com a edição bilingue do *Teatro de Anchieta* (1977), podemos ver as seguintes transposições que Anchieta fazia entre o português e o tupi:

PORTUGUÊS	TUPI
"(...) e as leis de Deus ultrajaram". (123)	"Tupã rekó morimburuábo".
"Tendo a Tupansy flechado, prendendo a expulsará". (210)	"Tupansy ybõubomo imondobo semmbiára".
"De vagar, vejamos antes se a Mãe de Tupã os guarda". (219)	"Iram buêmo, sausupára, Tupansy oipysyrõ".
"(...) Mas o meu Senhor Jesus em seu sangue me lavou". (225)	"aé xe jára lesu".
"(...) Por isso a Mãe do Senhor (...)". (228)	"Ndeiteé, Tupána sy..."
"A mãe de Deus não deseja..." (228)	"Tupansy ko tabijára".
"Não se achegou a Maria. Misericórdia é o teor da mãe de Jesus, Maria". (232)	"Santa Maria resé. Iporausiba katú Tupansy, "Santa Maria".
"Mãe de Tupã, o teu brilho..." (246)	"Tupansy porangeté".
"Que eu te amo, Mãe de meu Deus". (249)	"Torosusúne, Tupansy".
"Por grande amor a nós, os pecadores. Tupã fez uma santa excelsamente". (257)	"Jandé Kañemiré, jandé rausúpa Tupã amo kuñangatú moñangi".
"Faze sair anhangá: que de mim ele se ausente". (266)	"Eimmoñeguase añanga, tojepease sui".
"Para me santificares, o Pai Tupã te enviou". (274)	"Xe ánga mongaturómo, Tupãtuba nde nboúri".

(Anchieta; 1977)

Algumas considerações podem ser feitas:

a) Quando dirige-se a um auditório nativo, Anchieta usa a transposição imediata de Deus a Tupã, como na pg. 246 do Auto *"Recebimento que fizeram os índios de Guaraçarim ao Padre Provincial Marçal Beliarde"*, datado de 1589 e dividido da seguinte forma:

Ato I: saudação do índio no porto.

Ato II: na igreja fala um diabo contra os brancos.

Ato III: diabo II e o índio guerreiro que o golpeia.

Ato IV: dança de dez meninos com canto e música.

Ato V: beijo na mão, enquanto se canta *Tupansy Porangete* (na toada de *O Sem Ventura*).

Numa canção executada em tupi, Anchieta transpõe diretamente Deus e Tupã como sinônimos irrefutáveis. Interessante notar que essas transposições tornam-se constantes a partir de 1585, ano em que Anchieta deixava o cargo de provincial que havia ocupado desde 1578 e se retirava para o Espírito Santo, onde viria a ser Superior da Casa de Vitória, e faleceria em 1597. E é exatamente nessa ocasião (1585- 1597) que encontramos seu período mais rico de produção de Autos, onde seu indigenismo mais se destaca:

*"A atividade dramaturga do missionário torna-se mais intensa, quando, deposto o cargo de Provincial, se estabelece no Espírito Santo, onde aldeias e vilas provocam suas composições."*  
(Cardoso apud Anchieta; 1977: 78)

Eis aqui um marco importante para aquela mudança na visão de Anchieta sobre os índios. A partir de 1585 ele se dedica - livre do provincialato - mais diretamente aos índios, no momento em que seus autos deixam de transcrever Tupã/Deus e passamos a encontrar Tupã/Tupã. (6)

Também na pg. 266 transcreve Anhangá diretamente, sem ligar-se a **diabo**, coisa que fazia em suas primeiras obras.

b) Os nomes de Jesus e Maria, por sua vez, são transpostos diretamente ao tupi sem sofrer tradução a nenhuma entidade nativa. Óbviamente, representando entidades específicas, concretas, não devem encontrar correspondências no imaginário tupi, a não ser no mistério da Santíssima Trindade.

c) Outras relações de sinônimos começam a ser efetuadas por Anchieta:

Deus = Jesus = Tupã
Tupansy = Mãe de Deus = Mãe de Jesus = Mãe de Tupã

Convém refletir sobre tal questão com base na teologia anchietana e apresentada nos "Diálogos da Fé" (1988a), numa conversa entre o mestre e seu discípulo:

*"M- Deus Padre, Deus Filho, Deus Espírito Santo é um mesmo Deus?"*

*D- Um mesmo.*

*M- É uma mesma pessoa?*

*D- Não; porque, enquanto Pessoa, uma é a Pessoa do Padre; outra a Pessoa do Filho, outra a do Espírito Santo.*

*M- Qual foi primeiro, Deus Padre, Deus Filho ou Deus Espírito Santo?*

*D- Todos três são iguais.*

*M- Deus tem corpo como nós?*

*D- Não.*

*M- Teve principio?*

*D- Não.*

*M- Sempre é de uma mesma maneira?*

*D- Sempre."*

*(Anchieta; 1988a: 43)*

Ou ainda sobre Jesus Cristo:

*"M- Quem é Nosso Senhor Jesus Cristo?"*

*D- É o Deus verdadeiro e Homem verdadeiro.*

*M- Por que se diz dele que é verdadeiro Deus?*

*D- Porque é Filho de Deus Padre.*

*M- E como é verdadeiro Homem?*

*D- Sendo filho de Santa Maria, virgem e mulher santa.*

*M- E não tem mãe, enquanto Deus?*

*D- Não tem mãe. nem corpo, nem principio, enquanto Deus.*

*M- Não tem pai, enquanto Homem?*

*D- Não tem pai, concebendo-se no seio de sua mãe intacta."*

*(Anchieta; 1988a: 43)*

A união de 'três em um' prova que a divindade - o Criador, a Potência - não se apartou nem da alma e nem do corpo de Cristo morto, até sua ressurreição. Isso transmite a vida para Cristo - e possibilita a existência do Cristo-vivo, atuante, presente.

Por outro lado, ao trabalhar na catequese com o mistério da Santíssima Trindade, aos poucos Anchieta vai introduzindo a transcrição direta entre Deus e Jesus e, por assim, a Tupã.

Isso denota um aprofundamento do processo de catequese e uma sequência planejada para efetua-la. Vejamos pois uma citação de 1563:

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

Portanto, o próprio Anchieta diz-nos que transcrever o Espírito Santo para o tupi é difícil, embora Pai e Filho possam ser entendidos dentro da mitologia nativa. Isso denota que para o tupinambá não seria absurdo a compreensão da fusão de Deus/Tupã/Jesus e que, portanto, ele assim o poderia fazer em seus Autos. No entanto, o Espírito Santo é deixado de lado por dificultar a transposição.

Tal ocorre com a tradução do Paraíso Cristão como a Terra Sem Mal tupi-guarani que, segundo Shapiro (Feb/1987) só será efetuada no séc.XX. O importante é que a mensagem seja entendida e na medida em que isso for possível as traduções vão sendo feitas conforme as necessidades da conversão. Assim a identificação entre o Paraíso e a Terra Sem Mal só começa a ser efetuada a partir de 1950, com o nascimento do Movimento de Educação de Base, a Juventude Operária Católica, o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), Comissão Pastoral da Terra, Comunidades Eclesiásticas de Base etc. Em suma, determinados mitos tupi-guarani são apropriados para o universo católico de acordo com os interesses imediatos da conversão.(7)

José de Anchieta foi, sem dúvidas, o missionário mais preocupado com a utilização de traduções da cultura européia-cristã para a cultura tupi com fins pedagógicos. Entendemos que, com isso, o que em realidade ele fazia era **manusear imagens**, trabalhá-las, explorá-las, usá-las em proveito cristão. isso não só pode ser visto em suas peças de teatro, como também nas cartas, sermões, catequese, onde constantemente constrói tais imagens para um público leigo e muitas vezes fascinado pela sua retórica (outra forma de ação pedagógica que também trabalha com imagens). Anchieta trabalha e manipula as imagens e sabe até onde pode manipulá-las e onde se torna perigoso fazê-lo.

### **3.3) Personagens dos autos:**

Trabalhados de forma maniqueísta, poderíamos dividi-los em dois grupos principais do duelo Bem X Mal:

**Bem:** anjo, Adão, São Sebastião, São Lourenço, Cristo, Alma, São Vital, São Maurício, Santa Irsula, Santa Isabel, Santa Maria, Bom Governo, Temor a Deus, Amor a Deus.

**Mal:** Demônios: Guaixará, Aimbiré, Saravaia, Tatauruna, Urubu, Jaguaruçu, Caborê, Anhanguçú, Tatapitera (Arongatu), Cauçuçu (Camondá), Moroupiaroera (Boiuçú), Anhangobi, Macaxera, Satanás, Lúçifer, Índia Velha, Imperadores Décio e Valeriano, Ingratidão.

### 3.3.1) O anjo.

Corporifica a influência de Gil Vicente no trabalho de Anchieta. Dado o fato de que os tupinambá também admitiam a existência de espíritos bons, ou pelo menos aplacáveis via oferendas, introduz na mitologia nativa a síntese do duelo entre o Bem e o Mal, ao mesmo tempo que sintoniza com as crenças indígenas de continuação da vida pós morte.

Para os tupinambá, a morte de um bravo guerreiro, devorador de muitos inimigos era o início de toda uma ritualização de choro por parte das velhas, lembrando os feitos do morto, para daí começar o enterro; o morto era enterrado juntamente com seus objetos, pois encerrava a necessidade de cuidados constantes para que a alma não sentisse fome - ou o corpo fosse devorado por Anhangá - durante sua peregrinação até um paraíso situado além das altas montanhas. Uma vez lá chegando, após passar por desafios, encontraria as almas de seus avós, danças, músicas e diversão.

No auto *"Na Aldeia de Guaraparim"* de 1585, Anchieta introduz um novo personagem, a alma do índio Pirataka que, recém-falecido é assediada pelos demônios e libertada por um anjo:

*"Mas que houve? Onde aportei?  
Alma de Pirataka,  
meu corpo agora deixei,  
nem sequer as mãos cruzei,  
saí dele inda tão fraca!"*

*Onde será meu caminho?  
Jesus! Talvez eu me engano.  
Para o céu eu me encaminho,  
mas não sei se eu adivinho  
meu destino soberano.*

*Talvez eu tenha transgredido  
algo das divinas leis  
embora as tenha cumprido.  
O meu pouso prometido  
é junto co'os bons fléis.*

*Até cá dificilmente  
vim vindo na escuridão:  
desviando me terão  
os homens de minha gente  
a algum escuro desvão?*

*Onde em verdade há de estar meu anjo da guarda amigo?  
Jesus! Não posso passar!  
talvez me vá destroçar  
algum diabo inimigo."*  
(Anchieta; 1977: 221- 222)

Após vencer os diabos, a alma conclama:

*"Ouçam pois o que te dizes  
e cumpram a lei de Deus,  
na verdade, sem deslises  
Assim voamos felizes  
a glória eterna dos céus."*  
(Anchieta; 1977: 230)

A alma do índio morto é utilizada como exemplo aos outros índios, também portadores de almas e de possível repouso nos céus - local mítico que pode ser atribuído a Deus/Tupã -. Isso só pode ser possível porque a crença tupinambá na alma imortal existe e, no referido auto, se a alma ceder ao demônio, se não clamar pela ajuda do anjo da guarda, poderá tornar-se uma daquelas almas errantes tupinambá que tanto vagueiam pelas matas, apavorando os nativos. Assim, Anchieta mostra o caminho para não tornar-se essa **terrível** alma errante: cumprir as leis de Deus.

### **3.3.2) O demônio.**

Em primeiro lugar alguns nomes dados aos demônios:

**Guaixará:** Nome de chefe tamoio, aliado dos franceses, que combateu contra Estácio e Mem de Sá, em 1565 e 1567. Transformado em chefe de demônios, combate os missionários e índios convertidos.

(Anchieta; 1977: 121)

**Aimbirê:** Nome de chefe tamoio, aliado e sogro de franceses, sumamente valente. Quis matar Anchieta; combateu no Rio. Transformado aqui em diabo, auxiliar de Guaixará.

Também outros: Anhanguçú, Tatapitera, Arongatu, Canguçu, Caumondá, Moroupiaroera/Boiuçu/Anhangobi. Os diabos revelam-se, portanto, com nomes tupi, de antigos chefes na luta contra os portugueses, ao passo que os santos e anjos adquirem nomes portugueses. Projeto explícito de assimilação de características malévolas ao passado nativo rebelde.

É importante ressaltar que a conversão possui analogia com as estratégias de guerra, pois as oposições não se dão simplesmente no plano religioso, mas têm existência política anterior, uma vez que os demônios não possuem nomes indígenas aleatórios, mas de inimigos dos portugueses e que, observamos novamente, acaba por legitimar o ideal da guerra justa.

Também os costumes nativos são assimilados aos atos dos diabos:

*"Aimbirê:*

*Não sei, mas frequentemente  
eu induzo meus freguezes  
a tudo que é indecente (157)*

*Guaixará:*

*É boa coisa beber,  
até vomitar, cauim.  
É isto o maior prazer,  
isto sim, vamos dizer,  
isto é glória, isto sim!*

*Pois só se deve estimar  
moçacara beberrão.  
Os capazes de esgotar  
o cauim guerreiro são  
sempre anseiam por lutar.*

*É bom dançar, enfeitar-se  
e lingir-se de vermelho;  
de negro as pernas pintar-se,  
fumar e todo emplumar-se  
e ser curandeiro velho.*

*Enraivar, andar matando  
e comendo prisioneiros,  
e viver se amancebando  
e adultérios espiando,  
não o deixem meus terreiros."*

*(Anchieta; 1977: 121-2)*

Os tupinambá inimigos são explicitamente diabólicos:

*"Canguçu, eu cá estou,*

*eu cá estou Caumondá.  
Quem comigo se igualou?  
Ninguém! Desordeiro sou.*

*Eu era Tupinambá."*

*(Anchieta; 1977: 211)*

Ou:

*"Aimbirê:*

*Pois será de grã valia  
a quem, como eu, arrasta  
seus parentes à enxovia.*

*Vês tu os tupinambás,  
esses do Paraguaçu,  
que com Deus não tinham paz?  
Perdi-os todos, nem tu  
rastro algum deles verás."*

*(Anchieta; 1977: 149)*

Nesses diálogos, Anchieta pensa através de uma bipolaridade maniqueísta. O inimigo é o demônio e o amigo é Deus:

*"Num mundo não-racionalizado, tudo podia ser explicado pela ação de forças sobrenaturais: ou Deus, ou o Diabo. Nenhuma delas parecia anormal, e a mentalidade popular aproximava uma da outra. Conforme o cristianismo ia triunfando sobre as reminiscências pagãs e sobre a religião folclorizada, os diabos da teologia cristã perdiam a função de "forças operadoras da magia", tornando-se sobretudo tentadores e inimigos de Deus, "aqueles que procuram seduzir as almas para arrancá-las de Deus e errastá-las para o inferno". No final do século XV, pregadores e clérigos saturavam seus sermões com um vocabulário diabólico.*

*(Mello e Souza; 1986: 137-8)*

Nos "Diálogos" de Anchieta, até mesmo os próprios diabos se assumem pecadores e enganadores:

*"Aimbirê:*

*Para tal (depravar)  
vivo ao lado do pessoal,  
fazendo-os acreditar.  
Os tais padres afinal  
Vêm agora me expulsar  
pregando a lei divinal.*

*Tenho fé  
em meu ajudante, que é  
meu mór colaborador,  
queimado no mesmo ardor,  
o grande chefe Aimbirê,  
dos índios pervertedor."*

*(Anchieta; 1977: 147)*

Tomando-se como perversos, só lhes resta a fuga com a vinda do anjo da guarda ou do santo, que traz a confissão e a possibilidade de conversão:

*"Lourenço:  
Mas existe a confissão,  
remédio senhor de cura.  
Os índios que enfermos são  
Com ela se curarão,  
e a comunhão os segura."  
(Anchieta; 1977: 158)*

O demônio aparece no auto anchietano como personagem constante, tentando fazer com que os nativos pequem. Vejamos essa citação dos *"Diálogos da Fé"*:

*"M- A que chamamos tentação?  
D- Ao que o demônio quer que façamos e nos deleites que a carne apetece.  
M- A que mais?  
D- As doenças e ao mal que outros nos fazem e a qualquer trabalho.  
M- E quer Deus que sofram isto?  
D- Quer.  
M- Para quê?  
D- Para que, satisfazendo por nossos pecados neste mundo, nos vá logo levar para o céu.  
M- Que queremos dizer, dizendo a Deus: 'Não nos deixeis cair'?  
D- Queremos dizer que nos esforce, que dessa sorte não cairemos.  
M- Nós mesmos somos os que queremos cair na tentação?  
D- Nós mesmos.  
M- De que sorte?  
D- Não nos desviando daquelas ocasiões que nos fazem cair.  
M- Não é o demônio que esse somente nos persuade, nós mesmos nos deixamos cair, (alegrando-o), por não nos quisermos fazer fortes.  
M- É porventura a tentação laço que o demônio nos arma e dessa mesma sorte é que a carne nos tenta?  
D- Assim é.  
M- E como assim?  
D- O laço arma-se somente e o pássaro é que vai comer nele; e por nós fazermos o que ele apetece caímos no pecado.  
M- Mas isso é que dizemos a Deus que nos ajude?  
D- Por isso, e ajudando-nos Deus, obremos bem e venceremos o diabo, nosso inimigo."  
(Anchieta; 1988a: 232)*

Anchieta faz uma ligação entre a obra de elaboração teológica e seus autos. O demônio aparece em ambos como figura necessária:

*"O diabo, portanto, sancionava e legitimava a ortodoxia cristã - tanto a católica quanto a protestante. A Igreja cristã primitiva vira demônios nos deuses pagãos: as belicosas seitas religiosas dos séculos XVI e XVII alegavam que seus oponentes adoravam Satã: "Isto era dito dos católicos pelos protestantes, dos protestantes pelos católicos, e pelos cristãos dos pele-vermelhas e outros povos primitivos".  
(Mello e Souza; 1986: 139)*

Com poucas exceções, normalmente o demônio é afugentado de volta para o inferno e poucas vezes destruído. Ou seja, o demônio enquanto tentação é necessário para a salvação da alma, pois o próprio Cristo foi tentado e expulsou o demônio. Ele, em si, não tem substância, mas é o pecador que peca, que faz o seu próprio destino, ele apenas **arma o laço** no qual o pássaro por sua **livre vontade** irá cair.

Durante o processo de conversão, o demônio não pode ser inteiramente destruído, ele deve existir como a contraposição do Bem, embora sem essência para destruí-lo, como discutimos anteriormente. Tal necessidade de presença demoníaca aparece nos autos, onde os diabos são quase sempre travestidos de chefes nativos rebeldes. Eles encarnam o engano (o pássaro preso no laço), o pecado, os costumes antigos/vícios; fica claro que foram eles que tornaram os tupinambá antropófagos, beberrões e preguiçosos.

Anhangá foi identificado por demônio, gênio maligno das matas que apavorava e machucava os índios à noite - principalmente - o reino das trevas:

*"Encontramos na colônia populações autóctones que também viam o diabo como força atuante e poderosa - as multidões de espíritos que perambulavam pela mata sombria e lugares sinistros -, os jesuitas acabaram por demonizar ainda mais as concepções indígenas, tornando-se, em última instância, e por mais paradoxal que pareça, agentes demonizadores do cotidiano colonial. Os índios apavoravam-se tanto com a idéia do Diabo que chegavam a morrer de puro medo do inferno."*

*(Mello e Souza; 1986: 140)*

Porém, não somente Anhangá; havia vários espíritos malignos que inundavam as florestas tupinambá. Segundo Métraux (1979), podemos crer que seriam as almas de alguns mortos que passavam a rondar e perseguir os vivos, geralmente sob a forma de bizarras criaturas, como passarinhos negros, morcegos, salamandras etc. Eles podiam geralmente ser aplacados com oferendas e afugentados com o fogo.

Quanto à aparência dos demônios no auto anchietano, vejamos o que diz o Pe. Cardoso:

*"Chifres, dentes grandes, garras e dedos compridos, caracterizações teatrais do diabo."*

*(Anchieta; 1977: 159)*

A representação demoníaca é a de uma fera:

*"M- A que chamamos coisa má?"*

*D- Ao fogo do inferno, às cobras, às onças, e a tudo que pode fazer mal a nossos corpos."*

(Anchieta; 1988a: 233)

Exploremos um pouco mais:

*"(...) As representações dos inimigos desenvolvem-se numa quase ilimitada variedade de formas grotescas e fantasmagóricas, uma vez que esses seres de pesadelos simbolizam um crime contra o Criador e, portanto, para a Sua Criação: a Natureza. Demônios com anatomia animais ou semi-humanas ou deformadas: cobertos de pêlos ou escamas, com cabeças demasiadamente grandes ou demasiadamente pequenas em relação ao corpo, dotados de olhos saltados e bocas rasgadas e cavernosas, chifres, rabos e asas, garras e cascos, cabeças de pássaros ou bicos, com inúmeras faces, braços, pernas e outros apêndices, enfim quantas outras monstruosidades a imaginação pudesse criar."*

(Nogueira; 1986: 56) (8)

*"Ora animal, ora humano, trazia quase sempre em si alguma coisa que revelava sua natureza infernal. A borboleta tinha olhos grandes que não eram usuais em borboletas; a mulher tinha os pés revirados, o homem os tinha de pata ou de cabra; o demônio de Manuel da Piedade era amulatado, estigmatizado pela mestiçagem numa sociedade de brancos, o que José Martins encontrou no mar trazia a desarmonia na diferença entre os membros superiores, fortes, e os inferiores franzinos. Em todos eles, verificava-se uma "acumulação fantástica de metamorfoses monstruosas" que resultaria sempre numa totalidade parcial, "soma de fragmentos que não pode ser resolvida numa unidade": nas mais diversas culturas, a plástica diabólica sempre se pautou pela deformidade, pluralidade e caos. Macaco de Deus, Satã compunha monstros com os farrapos de criaturas dilaceradas".*

(Mello e Souza; 1986: 249)

E, ainda:

*"O mundo antigo possuía grande quantidade de seres fantásticos, reduzidos pelo cristianismo à condição de demônios inferiores, e é precisamente nessa arte do Paganismo que a fantasia dos cronistas e artistas vai buscar inspiração para descrever e retratar os agentes do Mal."*

(Nogueira; 1986: 58)

Os tupinambá também possuíam os seus seres fantásticos, devoradores dos corpos dos mortos como Anhangá ou mesmo Kurupira, retratado como homenzinho de pés virados para trás, corrupção da natureza, portanto. Dentro de uma teologia recém-saída do medievalismo, essas imagens eram transpostas ao demônio e utilizadas nas representações com o objetivo explícito de aterrorizar a platéia, o que não seria difícil. Sabemos também, como no aponta Mello e Souza (1986) que a visão inicialmente monstruosa dos habitantes do Novo Mundo torna-se, pouco a pouco, transferida ao diabo, tornando a caça às bruxas um "pesadelo moderno". Na própria Europa, a feiticeira que ajudava a todos os necessitados, com poções, remédios e magias, com o início da Idade Moderna passa a ter a fogueira como destino:

*"(...) é necessário levar em conta que, se o saber erudito "demoniza" a magia na Época Moderna e distorce a dinâmica interna até então inerente ao universo mágico, esta demonização acaba determinando a praxis dos que exercem a magia e que começam a endossar a ideologia difundida pelos repressores."*  
 (Mello e Souza; 1986: 377)

Conforme prova a autora, a Idade Moderna traz consigo a ascensão do Estado Absolutista, da Inquisição, e da caça às bruxas, além do próprio antigo Sistema Colonial no Novo Mundo. Assim, os seres monstruosos das florestas tornam-se demônios:

*"Apesar de disseminado no cotidiano, o monstro tenderia, a partir do século XV, a se demonizar, instalando-se de um só lado do mundo, pactuando com o diabo, desarmonizando-se: a desarmonia do mundo no fim da Idade Média acarretava assim a desarmonia do monstro".*  
 (Mello e Souza; 1986: 53)

Ao ameríndio a imagem do selvagem superou a do monstro que, por sua vez, cedeu lugar ao demônio-enganador. Vejamos algumas das representações demoníacas na arte européia, em que ele ainda é comparado, à mulher, pois eis aí aquela inocência/perversidade que tanto o atrai, tornando-a alvo fácil para o enganador (como ocorreu com Eva no Paraíso):



. A Mulher, a Fé e o Diabo (gravura do século XV).

(Nogueira; 1986: 36)



(Nogueira; 1986: 47)

*"Incorporando, pois, todas as crenças da Antiguidade, amplificado pelo discurso da Igreja, o Diabo preside a vida da comunidade cristã. Em toda parte se vê o diabólico, o mundo inteiro é por ele invadido. E sua vítima é, por excelência, a mulher. Por que a mulher está mais predestinada ao Mal dos que o homem? Segundo os textos bíblicos - 'Toda a malícia é leve, comparada com a malícia de uma mulher, que a sorte dos pecadores caia sobre ela!' (Eclesiástico 25: 26) - e os primeiros teólogos cristãos. O papa Gregório Magno, em seus Diálogos, conta que uma pobre freira, tendo entrado na horta do convento para colher alfaces e comido, sem a oração devida, um pé de alface no qual um diabo se escondia, ficou por isso endemoniada."*

(Nogueira; 1986: 35)

*"No começo da Idade Moderna, na Europa Ocidental, antijudaísmo e caça às feiticeiras coincidiram. Não foi por acaso. Do mesmo modo que o judeu, a mulher foi então identificada como um perigoso agente de Satã; e não apenas por homens de Igreja, mas igualmente por juizes leigos."*

(Delumeau; 1989: 310)

*"Dominadas por sua imaginação (as mulheres), não estando tão bem providas (quanto os homens) de razão nem de prudência, elas se deixam facilmente 'decepcionar' pelo demônio (...)."*

(Delumeau; 1989: 328)

*"Por volta de 1617, um religioso do Carmo dissera "que quando Deus tirara a costa do homem para criar Eva, viera um cão e a comera, e que do que saíra pela parte traseira do cão fizera Deus a mulher, e que assim ficara Deus fazendo a mulher da traseira do cão e não da costa do homem". Uma primeira leitura do trecho em desacato da Criação, desvalorizando, machistamente, a figura da mulher. Assim, a mulher pecadora, infiel, traidora por natureza havia mesmo de sair do ânus do cachorro, como se fosse excremento."*

(Mello e Souza; 1986: 106)

Através da teatralização, o demônio torna-se real, pode ser tateado, faz-se presente e pode ressaltar o bem que sempre vencerá. No entanto, ao mesmo tempo ele é disforme, a corrupção de tudo o que se conhece. Apavora, amedronta, pois é um sedutor e, como tal, não

pode mostrar sua verdadeira face. É um ator, vive escondido sob uma máscara e adapta-se perfeitamente às imagens de seres fantásticos que os tupinambá-pagãos apresentam a Anchieta:

*"A descrição do inferno é farta no poema anchietano, aliás minucioso ao extremo em detalhar cenários, batalhas, seres, tudo nele - no poema anchietano - revela grande preocupação em visualizar as coisas a que se refere. E tal visualização é permitida pela imagística empregada: as qualidades das coisas são geralmente dadas por sua analogia com elementos naturais: minerais, vegetais, meteorológicos, animais. Assim, o inferno é situado em antros, grutas, abismos, lugares recônditos da mata, profundezas. E não gratuitamente estas são as casas de Lúcifer: são locais ermos, sombrios, dissimulados, de acesso difícil. Baixos. É nessa natureza ruim, ele se move sob seu aspecto animal, das mais variadas e fantásticas feras, sempre à cata do aprisco. A distância que separa Deus e o Diabo é marcada pela dualidade de suas propriedades: Luz/Sombra; Feio/Bonito; Alto/Baixo; Animalidade/Civilização; Ordem/Desordem; Mentira/Verdade."*

(Neves; 1978: 86)

O espaço vazio do qual o demônio se aproveita precisa então ser preenchido, tomado, conquistado, por isso o tupinambá não pode continuar sendo o **papel em branco**, é preciso preenchê-lo.

### 3.3.3- Os meninos

A fala da conversão nativa é geralmente apresentada pelos meninos, pois a catequese e a educação tomam como alvo central as crianças que mais facilmente haveriam de abandonar as tradições indígenas.

A preocupação com os meninos é percebida em várias obras de Anchieta:

*"Guarda-se a mesma ordem de doutrina que dantes aqui e em Jaraibatiba e peculiar cuidado acêrca da instituição dos meninos, dos quais alguns perseveram, outros se mudam com seus pais a outras moradas, onde sossegam, o que parece haver de produzir fruto, porque como dos pais nenhuma ou mui pequena esperança haja (porque não faltam alguns que queiram seguir os costumes dos Cristãos), tudo se converte com os filhos, dos quais alguns inocentes se vão para o Senhor, os outros que são mais grandes se instruem em ensinar sempre diligentemente na fê."*

(Anchieta; 1988c: 107)

### 3.3.4- Amor/Temor:

Outro dos recursos de Anchieta é a referência ao amor e ao temor com relação a Deus. Anchieta chega, inclusive, a colocá-los como personagens de seus autos:

*"Espantado estou de ver,  
pecador, teu desafogo.  
Com tantos crimes fazer.,  
como vives, sem temer  
aquele espantoso fogo?"*

*Fogo que nunca descansa,  
mas que sempre causa dor,  
e, com seu bravo furor,  
rouba-lhe toda a esperança  
ao maldito pecador.*

*Pecador, como te entregas  
a teus vícios, tão obsceno?  
Tu deles está tão pleno,  
engulindo, tão a cegas  
a culpa, com seu veneno? (...)*

*(...) então tua alma será  
sepultada lá no inferno, onde morte não terá:  
mas viva se queimará,  
com seu fogo sempiterno! (...)*

*(...) ã perdido  
ali serás corrompido,  
sem nunca te corromper.  
Ali vida sem viver,  
ali choro e grão gemido,  
ali morte sem morrer.*

*Pronto será o teu rir,  
teu comer, fome de morte,  
teu beber, sede bem forte,  
teu sono, nunca dormir,  
tudo isto é a 'tua sorte'."  
(Anchieta; 1977: 183)*

E ainda mais, vejamos essa citação no "Auto da Vila de Vitória", datado de 1595:

*"Se cometes o pecado  
e nada te dóis nem gemes,  
teme que serás queimado,  
sempre vivo e sempre assado,  
se do pecado não temes!*

*A cama, em que hás de jazer,  
há de ser de fogo ardente,  
bichos que te há de roer,  
os quais nunca hão de morrer,  
com bravo ranger de dente."  
(Anchieta; 1977: 334)*

Alguns aspectos devemos discutir a respeito do temor a Deus em Anchieta:

Inicialmente a referência ao vivo-morto, que podemos tomar pelos espíritos malignos dos mortos que ficam vagando pelas matas apavorando os vivos. Já discutimos anteriormente como os tupinambá temiam essas entidades e que, inclusive, os jesuítas utilizaram-se desse temor prometendo aos tupinambá que a instalação de cruzeiros em suas aldeias tinha o poder de afugentar tais espíritos.

Ainda a curiosa referência ao pecador que será "assado vivo" e eternamente assado por seus pecados. Se o moquear é ato de unir a vingança num elo com o passado, o assar no inferno ata o elo com um futuro eterno de penar. Ao contrário do pensamento tupinambá, ser assado no inferno não é motivo de honra, mas de repúdio e medo.

Por fim, se o tupinambá era enterrado curvado dentro de um vaso fechado, para que a terra não pesasse sobre o morto, ser devorado por bichos também causava temor entre eles. Honrado o guerreiro morto/devorado por seus inimigos, mas a carne em decomposição devorada pelos vermes causava o efeito oposto.

Eis assim como alguns elementos introduzidos por José de Anchieta como de **temor** a Deus acasalam-se perfeitamente dentro da mitologia tupinambá, causando-lhes pavor.

A relação de temor/amor que se espera para com Deus é, segundo Anchieta, a mesma que o filho deve ao pai. Ora, o pai é aquele que traz o castigo e o perdão, característicos de temor e amor, respectivamente. Vejamos em seus Sermões:

*"(...) Sabeis, homens por que vos castigo? Porque vos tenho por filhos, criados a minha imagem e semelhança, e sou vosso verdadeiro pái, que vos amo eternamente. E este amor que vos tenho, vos mostro em vos castigar e dar trabalhos nesta vida, quia ego quos amo, arguo et castigo. Aos que amo e tenho guardados para a minha glória, a estes repreendo eu de seu vícios e pecados. A estes dou eu açoites e castigos, mas porém, é castigo de pai para filhos, que tudo procede de amor, e não pretendo matar-vos, os, mas dar-vos a vida eterna. Percutiam et ego sanabo diz Ele, ferirei e eu mesmo sararei."*

(Anchieta; 1987: 42)

Até mesmo os diabos temem e reconhecem a força de Deus:

*"Anhangobi: Mas então os condenados obtêm o perdão de Deus?"*

*Anhanguçú: Não! Somente os confessados, mesmo muitos perdoados, Deus os toma como seus."*

(Anchieta; 1977: 220)

Não só reconhecem a confissão como salvação para o pecador como também são afugentados pela presença do bem:

*"Aimbiré: Olha lá esse sujeito que me está ameaçando!"*

*Ai! O Lourenço queimado?*

*Saravaia: Sim, ele! E Bastião também.*

*Aimbiré: E esse outro que está ao lado?*

*Saravaia: Será o Anjo encarregado que esta aldeia em guarda tem?*

*Ai! Eles me esmagarão!*

*É-me terrível mirá-los..."*

(Anchieta; 1977: 153- 154)

A prática da catequese: punir para salvar, vigiar para redimir. Para o pecador existe o recurso da confissão e comunhão:

*"Isto é certo  
que Deus tem o peito aberto,  
para a todos perdoar:  
se o quiseres renegar,  
nem por isso está mais perto  
de te salvar ou danar.*

*Para isso há penitência,  
com que te remediarás,  
Depois te confessarás,  
e da infinita clemência  
inteiro perdão terás."*

*(Anchieta; 1977: 299- 300)*

Considerando-se que a covardia é uma característica desprezada pelos tupinambá (9), as atitudes dos diabos afugentados pelos santos e anjos deveria provocar repulsa e desprezo frente ao público nativo pois, ao contrário, os santos e anjos mostram-se valorosos e corajosos. (10)

Não há saída além da aceitação do Deus Católico: a arca de Noé ou as águas do dilúvio. Para tal, Anchieta traça inclusive a maneira pela qual os pedintes devem recorrer a Deus:

- Oração humilde e com reverência.
- Cumprimento das leis divinas.
- Ter fé, sem hesitação.
- Ter perseverança.

Se Deus atende aos pedidos dos seus filhos, nada mais justo que exija atitudes corretas deles. O amor será, então, a contrapartida do temor.

### **3.4) Milagres:**

O trabalho de Anchieta contém referências constantes a fatos que preferimos chamar de **milagres**. Suas cartas, sermões, e autos, retratam periodicamente situações onde não somente os padres como também nativos tiveram suas vidas salvas pela intervenção de Deus. Vejamos alguns exemplos:

*"(...) Então ele (um índio) mui alegre disse: 'Faze com Deus que mande vir toda a caça dos montes em meus laços e teremos que comer'. Ficando-se ele com esta confiança quis Deus que logo dali a dois dias lhe caíram dois animais, que são maiores que lebres, e ele como muita alegria manda-me logo chamar, contando-me*

*o que havia sucedido, e deu-me um bom prato de farinha e uns pedaços daquela carne; sabia Deus que havia muitos dias que não tínhamos que comer."*

*(Anchieta; 1988c: 237) (11)*

*"Como certa índia, que não tinha recebido o batismo, se achasse às portas da morte, e todos já houvessem perdido as esperanças de a salvar, instantaneamente pediu esse sacramento, e sendo diligentemente instruída para esse fim, e lhe sendo administrado cristãmente, imediatamente recuperou a saúde."*

*(Anchieta; 1988c: 409)*

*"Nêste anos de 1550 até 53 se fizeram casa da Companhia em Porto Seguro e no Espírito Santo. Em Porto Seguro, uma legua da povoação dos Portugueses, se fez a casa de Nossa Senhora d'Ajuda, onde milagrosamente se deu uma fonte d'agua que parece procede de debaixo de seu altar, onde se fizeram muitos milagres e é casa de grandissima romaria e devoção, porque quasi quantos enfermos lá vão e se lavam com aquela agua saram, e os que não podem lá ir mandam por ela e bebendo-a faz o mesmo efeito."*

*(Anchieta; 1988c: 325)*

O próprio Anchieta explica os milagres constantes:

*"Por meio dêstes beneficios e outros semelhantes, costuma Deus onipotente e bondosissimo irrigar estas searas novas, para que de dia em dia transpareça o aumento da fê, que receberam e conservam."*

*(Anchieta; 1988c: 409)*

Também seus contemporâneos confirmam esses milagres:

*"Levantando em voz alta e inteligível, assim se dirigiu ao auditório: 'Roguemos a Deus por nossos irmãos, que se internaram no sertão, pois atualmente, neste momento em que estamos, se acham num grande aperto. Rezemos por eles um padre-nosso e uma ave-maria, pois se encontram cercados pelos gentios.'*

*Notou a testemunha o dia e a hora. No regresso dos expedicionários, dois meses depois (novembro ou dezembro), interrogou a vários de seus conhecidos e amigos se haviam passado na jornada algum perigo maior: tal dia fomos cercados pelos gentios...- 'Que hora?' - 'às dez horas da manhã!'. Exatamente o dia e a hora em que o padre José os fizera rezar."*

*(Anchieta; 1987: 153)*

Dois aspectos podem ser discutidos quanto à existência de tais milagres nos relatos:

Em primeiro lugar, o contato entre brancos e índios ocorre de forma assimétrica na América, onde o europeu procura impor o seu **modus vivendi** não só como superior, mas também como o único possível; é preciso que a sua religiosidade seja carente de dúvidas quanto à superioridade. Como colocamos anteriormente, se a corporificação do demônio é necessária para a contraposição ao divino - e os autos provam isso - também necessitavam os cronistas de algum tipo de corporificação do Bem, da divindade. Algo que provasse aos nativos a existência real do Deus branco. Prova esta que pode ser encontrada nos milagres: eles corporificam a presença divina. Vejamos uma reflexão de Hans Staden quando prisioneiros dos tupinambá:

*"(...) Tiveram medo da nuvem e remaram depressã para alcançar a terra. Viram porém que não poderiam escapar-lhe e disseram-me: 'E mongetã ndé tupã t'okuabé amanasu jandê momaran eima resé'. Isto significa: 'Fala ao teu Deus que a grande tempestade não nos faça nenhum mal.'*

*Recolhi-me e orei a Deus, como êles me pediram: 'ã tu, Deus todo-poderoso, Senhor do céu e das terras, tu, que desde o começo ouviste os homens e os ajudaste, quando o teu nome imploraram. Prova-me, entre os ímpios, a tua misericórdia. Faze-me saber que tu ainda estás comigo. Mosta a aos pagãos selvagens, que nada sabem de ti, que tu, meu Deus, ouviste minha prece'."*

*(Staden; 1974: 85)*

Assim, a presença constante dos relatos de milagres nos cronistas do século XVI tem um aspecto de confirmação da fé cristã, pois a abstração do cristianismo precisava concretizar-se para os índios, cientes de que os espíritos podiam ser percebidos por ações ou mesmo por forças da Natureza - como o trovão, vestígio de Tupã - acreditamos que os padres necessitavam de **milagres** para obter a fé do nativo. Por isso, os milagres multiplicam-se e sua fama é disseminada pelas testemunhas.

Em segundo lugar, devemos também ressaltar que tais milagres, embora servissem à confirmação da existência divina, não tinham somente tal finalidade. Os personagens com que tratamos no século XVI - alguns, ao menos - pareciam realmente acreditar nos milagres. O exemplo de Cristovão Colombo é impressionante, ao relatar visão de monstros, sereias, ciclopes etc, em seus diários de viagem. Lembrar também as expedições de Nóbrega em busca das pegadas de Tomé/Sumé gravadas em pedras. O que hoje para nós pode parecer credence, não o era para um europeu do século XVI, recém-saído da Idade Média. Assim, é bem possível que Anchieta e seus contemporâneos realmente acreditassem em milagres:

*"Numa época em que ouvir valia mais do que ver, os olhos enxergavam primeiro o que se ouvira dizer; tudo quanto se via era filtrado pelos relatos de viagens fantásticas, de terra longínquas, de homens monstruosos que habitavam os confins do mundo conhecido."*

*(Mello e Souza; 1987: 21- 22)*

*"O homem europeu do final da Idade Média e inícios da Época Moderna acreditava na existência de humanidades monstruosas que habitavam os confins do mundo então conhecido. Com a inserção do Novo Mundo no horizonte europeu, verificou-se um deslocamento no universo imaginário: as humanidades monstruosas se associaram aos habitantes das terras americanas, mas, à diferença do que acontecia na Europa, passaram a ser demonizadas."*

*(Mello e Souza; 1987: 371)*

*"A distinção entre fantástico e real, isto é, a noção de fantástico como algo mentiroso, enganador quanto à realidade é desconhecida pelo pensamento quinhentista. É inútil supor que tais continuidades entre o que hoje chamamos racional e irracional, real e fantástico, ciência e magia são continuidades características e exclusivas do pensamento religioso, encarado como sinônimo de pensamento obscurantista."*

*(Neves; 1978: 82)*

A América servia para a Europa do século XVI como o depósito de estórias fantásticas, acontecimentos inimagináveis. É certo que com o avanço da colonização, essas imagens ir-se-ão dissipando, mas esse **fantástico** encontrado nos cronistas habilita-nos a afirmar que realmente o homem quinhentista podia acreditar no que hoje seria apenas absurdo para nós. No caso de missionários, então, a vinda ao Brasil devia ser precedida de muito preparo e fé, como em vários momentos afirma Anchieta, pois a América é também encarada como local de expiação, de tentação para a futura redenção, de luta pela salvação do gentio. Da mesma forma que os alquimistas acreditavam produzir o ouro através do chumbo, também os jesuítas acreditavam nos milagres e, evidentemente utilizavam-nos para concretizar a existência do **seu** Deus para os nativos.

### **3.5) Uso de costumes antigos**

A obra de Anchieta tem finalidades pedagógicas visíveis e suas representações teatrais utilizam-se de elementos próprios à cultura tupinambá. Além dos personagens, alguns costumes nativos são usados em suas representações:

#### **3.5.1) Festas, danças e cantos.**

Vejamos sua importância:

*"Todas as danças eram acompanhadas de cantos. Os tupinambás passavam, segundo asseguram os que os ouviram, por excelentes músicos. Os bons tocadores gozavam de respeito geral e, quando caíam prisioneiros deviam ao seu talento a circunstância de escapar à morte. Era preciso mesmo ter o dom de improvisar. Realmente, as árias cantadas durante as danças eram tiradas por um só indivíduo; os demais escutavam e, depois, retomavam o coro, o mote."*

*(Métraux; 1979: 168)*

Somando-se ao fato de que, para os tupinambás, a dança tinha também como um dos objetivos colocar o indivíduo em comunicação com o sobrenatural - especialmente se pensarmos na festa do cauim - é fácil entender a opção de Anchieta pela sua inclusão nos autos.

#### **3.5.2) As Velhas:**

Em muitos autos, os demônios em diálogo com anjos e santos referem-se às velhas tupinambá:

*"As velhas são más de fato:  
fazendo suas magias  
exaltam as fantasias,  
e a mim enchem de honrarias."  
(Anchieta; 1977: 124)*

Em várias referências dos cronistas quinhentistas, podemos inferir que as velhas adquirem um papel relevante na sociedade tupinambá. Elas aparecem como as depositárias/zeladoras das tradições e são retratadas em vários momentos da vida/religião tupinambá. Podemos citar, por exemplo, a antropofagia, onde vimos em várias crônicas que elas eram as mais vorazes em devorar os prisioneiros - e Hans Staden sentiu-o bem - insultando-os inicialmente e moqueando-os para por fim devorá-los com imensa gula.

As velhas estão à frente de uma prática profundamente abominada pelos jesuítas, ou seja, a elas cabe a supervisão da fabricação do cauim, que Anchieta constantemente condena.

Assim, elas aparecem como alvo dos jesuítas sendo, inclusive, encampadas como ajudantes dos diabos em seus discursos. Entretanto, constituem a memória viva das tradições antigas que se desejam extinguir. (12)

Portanto, as velhas estariam mais próximas de serem subjugadas e usadas pelo demônio, inclusive Anchieta representa uma velha sendo enganada por ele em um de seus autos:

*"(...) contínuos temores que os seus lá tinham de que vinham a imaginar mil mentiras, maximé as velhas, e certo foi que muito, sendo aquela gente a mais subtil que ainda houve no mundo para inventar mentiras e facil para as crer (...)"  
(Anchieta; 1988c: 236)*

Veja-se também a relação entre o diabo e a mulher, conforme discutimos anteriormente.

### **3.5.3) Saudação Lacrimosa:**

Vimos que as representações de Anchieta não somente tinham como objetivo apresentar aos tupinambá os valores cristãos, como também apresentar a algum visitante - e as visitas eram constantes nas missões - o valor da conversão efetuada sobre os nativos, ou seja,

apresentar para o visitante o quanto os índios haviam sido convertidos. Para isso Anchieta vale-se do costume tupinambá de receber um visitante, conhecido como a **saudação lacrimosa**:

*"Quando algum estrangeiro chegava a uma aldeia tupinambá, dirigia-se diretamente para a oca de seu hospedeiro. Ali entrando, sem dizer palavra, estendia-se na rede, aonde acorria todo ou, pelo menos, parte do mulhierio da maloca na qual se achava colhido. Essas mulheres, ajuntando-se em torno do hóspede, abraçavam-no, punham-lhe as mãos nos ombros, no pescoço e nos joelhos, cobrindo-lhe o rosto com os cabelos e, em seguida, acocoradas diante dele, caíam em choro. De permeio com os soluços, as referidas damas dirigiam ao hóspede arengas ditas em tom de cantinela (em prosas trovadas) e cujo sentido merece ser acuradamente examinado, pois constituem estas o único indício capaz de sugerir a significação de tão curioso costume (...)*

*(...) Frederici interpreta esse costume como uma manifestação de simpatia testemunhada pelos indígenas a seu hóspede, 'a quem agradeciam, de qualquer modo, por ter afrontado tantos perigos com o objetivo de vê-los'."*  
(Métraux; 1979: 157- 160)

Comparemos ao *Recebimento do P. Marcos da Costa* de Anchieta, datado de 1596:

*1º) Quem queres significar com esta tua presença?*

*2º) O Padre Marcos da Costa, que vem a nos visitar.*

*1º) E que nos há de fazer com sua visitaçãõ?*

*2º) De nossa povoaçãõ desterrar a Lúçifer.*

*3º) E tem ele coraçãõ contra tão brava serpente?*

*2º) Sim, que é muito sapiente e valente capitãõ.*

*3º) De que armas vem armado contra tão forte inimigo?*

*2º) O bom Jesus traz consigo, no coraçãõ encerrado.*

*3º) Desse nome poderoso nasce toda a fortaleza, com que se vence a fereza desse dragãõ furioso.*

*(...)*

*4º) E de tão sãbio doutor a lei de Deus aprendamos, para que sempre o sirvamos com reverência e temor.*

*1º) Pois tal pai nos vem a ver, bem será que o festejemos.*

*2º) Por certo que lho devemos, se filhos queremos ser.*

*4º) Pois vem com grande fadiga da praia, que lhe faremos?*

*2º) Todos juntos lhe diremos uma solene cantiga.*

*3º) eis pois, sem dilaçãõ, nossas frautas entoemos.*

*4º) E depois lhe pediremos de joelhos a bênçãõ."*

*(Anchieta; 1977: 270- 271).*

Representa-se, assim, a alegria de receber uma relíquia cristã ou um **nobre visitante**, forte, valoroso; presente nas tradições tupinambá é aproveitada nos teatros, só que agora ao referir-se a novos visitantes, não mais guerreiros fortes e valorosos, mas nobres lutadores de campanhas contra os demônios que venceram tantas dificuldades para a aldeia chegar. (13)

### 3.5.4) A Morte:

Em alguns momentos, Anchieta apresenta em suas encenações uma mescla de personagens católicos - anjos, santos - com atitudes dos nativos:

*"Saravaia: Oh! eu, vencedor, temido  
de malvados desta gleba!  
chefe embora conhecido,  
dou-me hoje novo apelido  
do sapo Cururupeba!*

*Como os tais,  
eu mato os que pecam mais,  
dando-os comigo no meu poço:  
homens todos, velho e moço,  
presas minhas eternas,  
levo todos como almoço."  
(Anchieta; 1977: 243- 244)*

*"Um índio: Como outrora Tupansy  
te destronou e esmagou,  
assim me mandou aqui  
rachar-te a cabeça a li:  
arrogante, aqui estou!  
Defende-te, bruta feral!  
Vou ferir-te, ó falsa cara...*

*Quebra-lhe a cabeça*

*Pronto! Matei Macaxera!  
Já não existe o mal que era...  
Eu sou Anhangupiara!"  
(Anchieta; 1977: 243- 244)*

Nessa última citação vemos que o nome que o índio toma - Anhangupiara - significa **inimigo do diabo**. As duas citações mostram que o costume tupinambá de quebrar cabeças e tomar nomes tanto foi utilizado por Anchieta para ações dos diabos quanto os defensores de Tupansy. Nada mais fascinante vemos que Macaxera tem seu crânio partido por Anhangupiara, pois vingava-se do diabo por suas enganações, estabelecendo com ele - ou eles - uma relação de inimizade e guerra constantes. Se na vida real a clava costumava ser utilizada contra os tupiniquins e os próprios portugueses, na encenação ela golpeia a cabeça de um diabo, destruindo-a. Encarnação de um desejo?

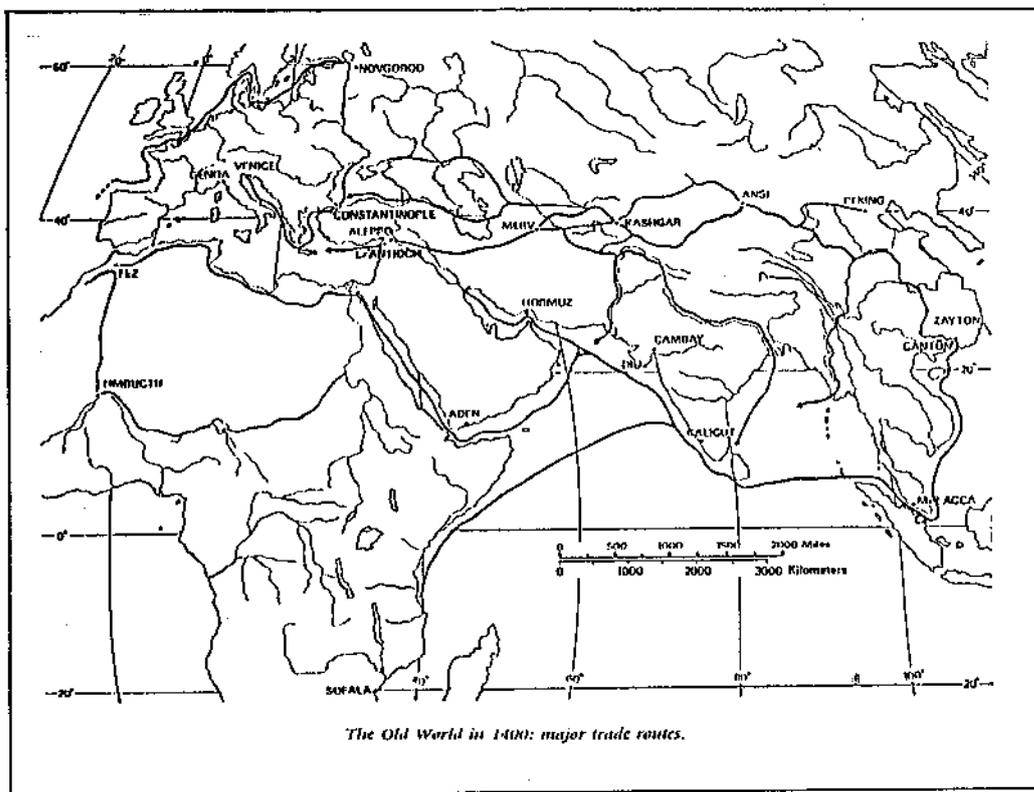
Importante lembrar a discussão feita anteriormente de que o **tomar nome** pode ser entendido dentro do pensamento católico como o **ser batizado**, pois é aí que torna-se cristão, passa-se a fazer parte da família cristã, deixa-se de ser um diferente. O ato de batizar é, sobretudo, o ato de nomear. Logo, o tupinambá ganhava nomes que não eram reconhecidos como tais antes da conversão:

"(...) êsses cobardes sem nome,  
Tornam às naus, desligando da margem as barcas."  
(Anchieta; 1986: 113)

Eis os nomes tupinambá antes da conversão: *ignavum sine nomine vulgus*. Com a conversão, eles passam a ganhar verdadeiros nomes (batizados) como Anhangupiara (**o inimigo do diabo**).

## CONCLUSÃO

Os anos que antecedem o início da colonização europeia da América são marcados por intensas transformações dentro do cenário europeu. Dentre muitas outras, o fim da Idade Média faria surgir uma Europa pronta a descobrir o restante do mundo, procurando desvendá-lo e, é claro, explorá-lo. Como nos mostra Wolf (1982), as viagens dos Polo pelo Oriente (1271- 1295), de Ibn Buttutah desde o Marrocos até Constantinopla, passando pelo Iran (1299- 1349) e do general chinês Cheng ho até a costa da África (1405- 1433) são exemplos que mostram como, desde o fim da Idade Média inúmeras rotas de comércio estavam sendo inauguradas por viajantes - não só europeus - e posteriormente incrementadas pelos que os seguiam, como podemos comprovar pelo mapa abaixo:



(Wolf, 1982: 28)

Assim, Europa, Ásia e África interligavam-se pouco a pouco através dessas rotas. Ou, nas palavras do autor:

*"Thus, a chain of widely spaced cultivated regions formed a Gerat Arc extending from the Moroccan Atlas Mountains to the very gates of China in Kansu. The agricultural regions were connected by routes of traffic and trade."*

*(Wolf, 1982: 27)*

Entretanto, o europeu parecia estar preparado para encontrar e explorar povos relativamente próximos a ele. Baumann (1992) nos dá uma idéia de como ele representava o mundo através de três tipos de mapas confeccionados desde a Idade Média até pelo menos o século XVI. Nos chamados "ecumênicos", a Europa ocupava um disco juntamente com Ásia e África, circundados por um oceano, sem referências a um possível quarto continente. Já nos outros dois tipos, os "hemisféricos" e os "intermediários" podemos perceber uma possibilidade para a existência de um outro continente, pois nos primeiros temos a dúvida acerca da existência dos antípodas e nos segundos vemos áreas reservadas a bosques e florestas misteriosas e, mais além da Europa, gigantes a defender um possível acesso ao Paraíso Terreal.

Assim, enquanto Ásia e África não constituíam um segredo na medida em que já haviam sido produzidos muitos livros de viagens, a de Colombo significou um rompimento com a pacata concepção de mundo que acalmava as mentes européias de então. As naus do genovês rompiam, assim, as fronteiras que delimitavam o frágil centro de um mundo recém emerso do medievalismo; sua aventura expandia em muito as anteriores na medida em que buscava ultrapassar as fronteiras - o oceano - aparentemente infinitas que separavam o velho do novo mundo.

Ao transpor o Atlântico, Colombo atravessava também a fronteira que separava o civilizado do selvagem. Repetia, assim, o simbolismo do Arco do Triunfo romano construído para delimitar o mundo culto, latino e civilizado da bárbarie desprezada. O imenso oceano representava um novo Arco, muito maior e muito mais poderoso que o antigo, rumo ao Paraíso Perdido. Cruzar o imenso mar, a partir de Colombo, era buscar acesso a lugares onde seria impossível saber se funcionava a lógica, se existiam seres humanos, se flora e fauna comportavam-se da mesma forma ou se era refúgio do diabo...

No entanto, atravessar esse novo arco era preciso para um homem que se pensava peregrino, destinado a desvendar e domar terras ignotas. Embora circunscrito a mentalidade mercantilista o homem do século XV ainda não deixava de ser um cruzado, alguém que necessitava viajar, conhecer e domar o estranho. O próprio Colombo, ao morrer, deixava aos herdeiros a tarefa de organizar uma expedição a Jerusalém.

Mas a fronteira do imenso mar não era apenas de água, era também cultural: assim como a construção romana, também irá significar a separação entre vencedores e vencidos, conquistadores e conquistados, civilizados e selvagens, cristão e não cristãos. Tal fronteira haveria de ser transposta pelas naus da civilização que, de velas estendidas, semelhante a Cristo de braços abertos, com os mastros em forma de cruz haveriam de carregar os súditos de Deus. Auxiliar do gênero humano na tarefa de "ir a todos os cantos pregar a palavra do Senhor", as naus ibéricas tornar-se-iam os novos templos do Senhor em direção do profano.

Entretanto, a viagem ao Novo Mundo não seria apenas externa, apenas através das naus, mas também - e sobretudo - através da mente européia: remeter-se ao "novo" seria também remeter-se à tarefa de entendê-lo, explicá-lo e ainda de compará-lo. Tratava-se não só de conhecer mas também de auto-conhecer-se.

Tal ato de conhecer, para o europeu quinhentista, tornava-se também ato de comparar, de "reconhecer", do relacionar ao novo, ao já conhecido. Desde Colombo, passando por Caminha e tantos outros viajantes encontramos a necessidade de nomear aspectos da nova terra, tornando-a parte do universo europeu. Nomear é, fundamentalmente batizar, trazer o outro para a "nossa" comunidade, mas é também o ato de torná-lo semelhante a algo, já conhecido.

Assim, sucedem-se as comparações dos americanos aos pagãos, aos gentios bíblicos, aos mouros etc. Sabemos que o termo gentio era utilizado pelos cristãos a partir do século VIII como praticamente sinônimo de "bárbaro", os nativos passavam a ser relacionados a outros diferentes, mas distantes geográfica ou culturalmente dos europeus ou até mesmo pela sua natureza animalesca. De qualquer forma, o contato com o americano funda também a necessidade da busca de um outro contato, imemorial. O "novo" deve ser remetido a algo já conhecido, surgindo assim a mitologia da descoberta, pois o evento não pode eliminar o mito, antes deve ser entendido com referência a ele. Por isso os europeus procuravam nas suas comparações um "parentesco imemorial" com os nativos, relacionando-o ao remoto conhecido, na esperança de encontrar um mito que os pudesse explicar. Assim, enquanto Bernal Diaz del Castillo e Hernan Cortés pensavam em mesquitas ao verem os templos astecas, Nóbrega saía à procura das pegadas de São Tomé/Sumé ao entender que ele já tinha pregado entre os tupinambá.

Os europeus tendiam a ver as culturas diferentes em termos de genealogia, numa série complicada de transmissões que acabariam por ligar o presente vivenciado ao passado remoto. Daí a necessidade de buscar seus ancestrais, seus passados, a origem dos povos americanos, recuando até as versões bíblicas da antiguidade. Uma vez estabelecida essa relação seria possível seguir-se o modelo dos antigos pagãos que puderam ser convertidos: o exótico acabava por confundir-se com o antigo.

Os mitos retornam e tentam explicar a novidade, eliminando-a, tanto entre cristãos como entre tupinambá, e nós inda hoje tendemos a pensar que seu lugar seja no passado, enquanto elemento fundante de algo, mas, como sugere-nos Sahlins (1981) os mitos não estão

presentes só no hábito pois, quando necessário, voltam à vida, ressurgem como "fênix" e explicam o encontro, interpretam-no. Através do contato o mito pode sofrer um deslocamento, pois nele está sempre presente a indeterminação que pode ser preenchida com a novidade, eliminado-a, explicando-a, "chocando-se" com a História:

*"História sagrada, o mito é também, diz Eliade, a "história verdadeira" dos povos arcaicos, sempre protagonizada por seres sobrenaturais e referida a uma "criação do mundo", à "origem das coisas e/ou humanidade". Para o homem das sociedades que Eliade chama de arcaicas, aquilo que se passou ad origine "é suscetível de se repetir pelo poder dos ritos". Ritualizar o mito é portanto (re)vivê-lo, "no sentido em que se fica imbuido da força sagrada e exaltante dos acontecimentos evocados e reatualizados".*

*(Vainfas; 1995: 35)*

Se a mentalidade europeia à época do contato pode ser entendida com relação às transformações econômicas que o continente sofria com referência ao chamado "Mercantilismo Comercial" é certo que a ocupação efetiva do território haveria de ser feita também por interesses religiosos. E eis aí a forma exemplar de análise do trato com os mitos que podemos utilizar: o pensamento religioso perpassava todos os viajantes americanos dos séculos XV e XVI, missionários ou não. Na busca de entender e explicar o universo mental nativo, o europeu recorreu inúmeras vezes ao seu Deus e santos, ou até mesmo suplicou-lhes pela própria vida como no caso de Hans Staden. Por isso, o discurso religioso a respeito do nativo, com vistas a conversão pode ser entendido como um local privilegiado do estudo do contato, já que ele não foi apenas a ponta de lança da expansão europeia, mas como um fator explicativo do mundo nos séculos com os quais trabalhamos. É óbvio que foi utilizado pelos colonos nas guerras justas, pelos soldados nos massacres e pilhagens, mas também é importante aceitarmos que ele funcionava como categoria explicativa de uma realidade que se mostrava assustadora face à dúvida da novidade.

Mesmo levando-se em contato o fato de que os missionários tinham como objetivo não o conhecimento em si dos hábitos nativos e que suas observações são permeadas pelo que Vainfas (1995) chama de "filtros culturais", é inegável que um mínimo de conhecimento fosse necessário na tarefa da conversão, e determinados aspectos da cultura nativa podiam perfeitamente ser utilizados nessa tarefa.

Logo, tal conhecimento tornava-se uma arma eficiente e, no caso brasileiro, mitos podiam ser apropriados em suas características superficiais e convertidos ao pensamento cristão. Ou, então, considerava-se o nativo ignorante, "papel em branco", por ser mais fácil catequizar um ignorante do que um herege. Assim, Tupã tornava-se Deus, os gênios das matas tornavam-se demônios, os pajés seus servidores, e as práticas religiosas tupinambá sinônimos de demonismo. Os mitos tupinambá foram reformulados e readaptados, O missionário apropriava-se e assimilava

o discurso do índio, buscando ocupar o lugar do **carai**, gozar de sua autoridade e prestígio, emudecendo-o, adotando suas posturas, visitando as aldeias em peregrinações, demonstrando não ter parentes ou linhagens, não pertencendo a este mundo, usando o dom da oratória, da palavra sagrada advinda da comunicação não com os homens, não com o profano, mas com o sagrado e valendo-se de supostos milagres que corporificavam através de imagens sua intenção pedagógica.

Entretanto, o transplante de um projeto cultural ibérico aparentemente totalizante, vencedor, esbarrava no nativo que insistia em rebelar-se e também apropriar-se de imagens cristãs para reforçar seu modo de ver o mundo; também "inseria" o branco em suas mitologias, em seus rituais, comparando-os, desarmando-os. Porém, como a história é cruel aos chamados "povos sem escrita" a recuperação de tal prática torna-se muito difícil, levando-nos a buscar traduzir o silêncio na fala do europeu, a referência que está presente, àquele de quem se fala, sobre quem se fala e, às vezes, com quem se fala, numa tentativa de superar as dificuldades produzidas pelos povos que não deixaram documentos escritos.

O que fizemos neste trabalho foi buscar nos escritos quinhentistas as construções imaginárias que os europeus fizeram a respeito do Brasil e de seus habitantes e como as utilizaram. No Capítulo I vimos que o Brasil à época dos descobrimentos - assim como toda a América - gerou imensas expectativas ao europeu, pois já havia sido, de certa forma, "imaginado" como novidade desde as viagens de Marco Polo que disseminou o gosto pela aventura e a paixão pelas belezas do Oriente, fazendo com que qualquer tipo de novidade fosse imediatamente identificado com tais belezas. Dessa forma, é como se toda novidade - e o Novo Mundo fosse a maior de todas elas - tivesse sido prevista com relação a essas viagens e confirmada através da autoridade dos antigos viajantes ou das escrituras sagradas. Assim observamos, numa primeira fase de contato, o maravilhoso como categoria explicativa da novidade, seguida pela possível presença de monstruosidades deformadas, obras demoníacas e a possibilidade do Paraíso ter sido ocupado pelos representantes do demoníaco, refugiados da perseguição cristã na Europa.

Logo, o Paraíso precisava ser mudado, cristianizado, convertido à "verdadeira" religião, pois os europeus acreditavam ter encontrado no Brasil povos "sem fé" ou adoradores do demônio. Era necessário trazer o novo para a História, torná-lo conhecido. E aí surge a defesa do uso da própria população nativa para construir a nova civilização ibérica, quer colaborem pacificamente ou pela força, através da escravidão. Os argumentos usados pelos europeus foram manipulados de acordo com as necessidades práticas, que incluíam até mesmo o uso do sagrado como forma de sobrevivência, como foi o caso de Hans Staden que, em diversos momentos valeu-se do conhecimento adquirido entre os tupinambá, portanto, das diferenças, para sobreviver sem ser devorado. Staden percebeu atentamente o medo que determinadas situações causavam nos nativos e valeu-se dele para tornar-se imprescindível, enquanto elo de ligação com um Deus estranho e poderoso. Valeu-se do religioso, do desconhecido, manipulou-o assim como outros europeus.

No segundo capítulo debruçamo-nos sobre a atuação dos missionários e vimos como eles procuraram "explicar" a novidade através de comparações. No que tange aos nativos, a comparação tanto foi feita com animais e suas características, quanto a povos pagãos distantes dos europeus geográfica ou temporalmente. Entretanto, encontramos também nos padres a busca de um primeiro contato, o que pode ser facilmente verificado pela necessidade de se relacionar o herói-civilizador Sumé ao apóstolo São Tomé, pois isso denotava a presença cristã entre os nativos num tempo imemorial tornando a conversão a continuidade de um processo, ancorando-a nos mitos tupi-guarani existentes, tais como o dilúvio, a crença na imortalidade da alma, Anhã/Diabo, Tupã/Mãe ou o retorno de Maira-Monan.

No entanto, a conversão foi um processo longo e penoso e devia ser realizada pelo convencimento, pregação pacífica ou mesmo pela força. E não podia ser descuidada, pois o converso poderia "decair" a qualquer momento, era preciso que ele fosse "marcado" para melhor ser vigiado através do estigma de cristão-novo. Ao mesmo tempo, cumpria demonstrar que os antigos costumes eram indesejáveis, combatendo a antropofagia, as credices e a corporificação do mal: a pajelança. Afastava-se o sagrado nativo, ocupando-se o lugar a ele reservado, copiando os gestos, atitudes e a fala do carai-profeta, eliminando-o, emudecendo-o.

No Terceiro capítulo analisamos a atuação daquele que tornou-se o mais famoso missionário a atuar no Brasil: José de Anchieta. Em sua obra ressaltamos a imensa importância que ele dava ao uso de imagens na tarefa da conversão, assim como nas suas peças de teatro em que a conversão era "corporificada" para um público que provavelmente não compreendesse muito bem as pregações. Por isso, seus autos encenavam o desejo jesuítico: o bem era mostrado pela atuação de anjos e santos caridosos e corajosos enquanto o mal aparecia como traiçoeiro e covarde, atacando maldosamente à noite - como Anhã - e tomando nomes de chefes tupinambá inimigos dos cristãos. O teatro anchietano recebia, ainda, a grande participação dos meninos nativos que mais facilmente deveriam assimilar o cristianismo, participar mais efetivamente dos autos.

Mas não só personagens nativos foram utilizados: os costumes também foram. Era necessário "tupinizar" um pouco a conversão, acrescentando às representações festas, danças e cantos tupi-guarani; as velhas tupinambá, portadoras da tradição - eram enganadas pelo demônio, a saudação lacrimosa encenada na recepção de um padre ou relíquia sagrada. Corporificava-se para o nativo o projeto da conversão, tornando-se concreto o abstrato, assim como os milagres que Anchieta constantemente tentava relatar aos índios. Aprendia-se com o índio para, em seguida, transformá-lo; não é por acaso que Anchieta estudou o tupi-guarani chegando, inclusive, a elaborar dicionários da língua.

## NOTAS

### **Introdução**

(1) - Entendendo evento por descrito por Sahlins, como a "*relação entre um acontecimento e a estrutura (ou estruturas)*" (Sahlins; 1994: 15).

### **I- A Fala dos Leigos**

(1)- No entender de Mello e Souza (1986: 37), não há em Caminha tal tendência a retratar o Paraíso Terrestre em sua carta, no entanto concordamos com, o trabalho de Perrone-Moisés (1992: 122) que defende a tese de que essa citação traz, implicitamente, uma referência ao Paraíso - embora "levemente", como afirma a autora - pois no decorrer da carta as referências aos ares, águas e climas são constantes, que, conforme Buarque de Holanda (1985) são característicos das narrativas do paraíso quinhentista (conforme discutimos anteriormente) e, também, pela referência imediata a Adão e sua inocência, o que demonstra qual era o parâmetro de comparação com que o autor trabalha ao escrever tal trecho.

(2)- Como é o caso da carta de Caminha que embasou durante muito tempo projetos nacionalistas em nossas escolas primárias. Ou mesmo dessa retomada em Gonçalves Dias, José de Alencar e, até mesmo - num outro contexto, é claro - num projeto modernista de Oswald de Andrade, por exemplo.

(3)- Lembremos que Colombo depara-se com monstros não somente na América que visitou, mas também com os que o assustaram - e a seus marinheiros - durante a viagem marítima com sua possível presença, como podemos ver nesta ilustração dos seu "diários de viagens":



(Colombo; 1986: 9)

(4)- Essa questão será discutida em outro capítulo, quando trataremos da representação demoníaca nos trabalhos de Anchieta e mesmo de outros missionários.

(5)- Tal discussão também será travada posteriormente.

(6)- Um outro momento importante nas narrações de Staden para percebermos como os dois lados de um contato manipulam seus símbolos é a conversa entre ele e o cacique Cunhambebe, que é censurado pelo cristão por comer carne humana, carne de um igual, ao que o cacique responde: "*Sou jaguar, e está gostoso*". Ou seja, também os nativos manipulam determinados símbolos e surpreendem os europeus, tal como nas citações usadas, onde pedem a Staden para interceder junto ao Deus cristão.

(7)- O relato de Staden é um caso atípico dentre os cronistas leigos, onde o maravilhoso - que discutimos anteriormente - transforma-se em pesadelo, revelando um outro lado da conquista/colonização da América não presente nos demais viajantes.

## **II- Os missionários constroem visões acerca da conversão**

(1)- Embora não possamos descartar o fato de que Nóbrega efetua tais comparações tendo em mente repreender os cristãos presentes na América por seus "maus hábitos".

(2)- Utilizamos o exemplo de Montezuma, porém tal processo parece ocorrer em vários lugares da América, onde poderíamos citar a assimilação de Francisco Pizarro a Uiracocha entre os incas e mesmo o capitão Cook ao deus havaiano Lono, séculos depois dos anos 500.

(3)- Ver também: Mateus 28; 19; Marcos 16; 15; Epístola de São Paulo aos Colossenses 1; 6, 23; Reis I 18; 10; Mateus 4; 28; Isaías 52; 10; Lucas 24; 47.

(4)- Lembrar que foi motivo de polêmica entre os missionários, se a conversão deveria ser feita em língua tupi para que os índios pudessem entender ou somente em português, o que possibilitaria o esquecimento da língua nativa.

(5)- Travaremos melhor essa discussão no próximo capítulo.

(6)- E com tantas outras mitologias, de vários povos diferentes, que possuem o mito do dilúvio.

(7)- Convém ressaltar que o mito da Terra Sem Mal não foi usado pelos missionários numa possível assimilação ao paraíso cristão. Ou, não o foi no século XVI:

"The picture of life in the land without evil, its location in this world, and its association with migration, with shamanistic power and indigenous messianism, no doubt made Tupi-Guarani belief in an earthly paradise a less than suitable vehicle for conveying Christian doctrine."

(Shapiro; 1987: 132)

De acordo com o texto citado, o tema da Terra Sem Mal com fins de assimilação e pregação cristã tem sido retomada no século XX.

(8)- Analisaremos melhor essa questão no capítulo dedicado a Anchieta e a discussão sobre os personagens usados em seu Teatro.

(9)- É com relação a figura de Tupã que a assimilação cristã encontra maiores problemas, segundo Hélène Clastres (1978), pois a mitologia tupi relaciona-se mais à morte/destruição do que à criação. Nesse sentido - segundo a autora - os missionários parecem acreditar que a divindade criadora é que fundamenta o sentimento religioso, mesmo no caso tupinambá.

(10)- Cumpre aqui lembrar o célebre debate de Staden com Cunhambebe:

"Durante isto Cunhambebe tinha à sua frente um grande cesto cheio de carne humana. Comia de uma perna, segurou-m'a diante da boca e perguntou-me se também queria comer. Respondi: 'um animal irracional não come um outro parceiro, e um homem deve devorar um outro homem?' Mordeu-a então e disse: 'Jauára ichê'. 'Sou um jaguar. Está gostoso.' retirei-me dêle. à vista disso."

(Staden; 1978: 132)

O cacique subverte o discurso de Staden, assume sua 'animalidade', recusando a 'civildade', o que o permite - na visão esboçado por Staden - que torne a comer.

### III- Anchieta, o modelador de imagens

(1) - Isso nos é importante na medida em que ele, ao manusear as duas línguas (tupi e português) vai fazendo traduções de entidades/concepções tupis para o português e vice-versa.

(2) - A fé **verdadeira** refere-se, obviamente, a visão do padre Armando Cardoso.

(3) - Alguns de seus biógrafos consideram a escolha de uma cidade portuguesa e não espanhola para estudos ocasionada pela perseguição que a família de Anchieta - basca - sofria em solo espanhol.

- (4) - Daí também que as guerras justas não devem ser confundidas com as guerras de religião (contra os hereges) da Europa.
- (5) - Por outro lado, a noite pode ser vista também como o refúgio de assassinos e ladrões, além de bruxos e feiticeiros.
- (6) - E é também aproximadamente em 1585 que Anchieta passa a tornar-se mais **generoso** para com os tupinambá, em seus trabalhos.
- (7) - Embora, como nos mostra Shapiro (1986), nem todos os itens o puderam ser, pois a Terra Sem Mal, por exemplo, só pode ser apropriado recentemente.
- (8) - Lembrar que a serpente é um animal bíblico ligado a tentação de Eva, portadora de mensagens tão demoníacas que produz a expulsão do paraíso. Aparece como caracterizada por rapidez, traição, ataques imprevisíveis, enganação e esperteza.
- (9) - Vimos como a fuga do cativo demonstrava covardia e era, então, repudiada pelos tupinambá:

"E acontece algumas vezes afeiçoar-se tanto a este cativo (a moça que o serve) e tomar-lhe tanto amor que foge com elle para sua terra para o livrar da morte. E assi alguns portugueses ha que desta maneira escaparão e estão hoje em dia vivos; e muitos índios que do mesmo modo se salvarão, ainda que são alguns tam brutos que não querem fugir depois de os terem presos; porque houve algum que estava já no terreno atado para padecer e davão-lhe a vida e não quiz senão que o matassem, dizendo que seus parentes o não terião por valente, e que todos correrião com elle; e daqui vem não estimarem a morte; e quando chega aquella hora não na terem em conta nem mostrarem nenhuma tristeza naquelle passo."

(Gândavo; 1980: 55)

- (10) - Lembrar que inclusive o governador Mem de Sá é retratado como valoroso, e impor o temor aos nativos pelas leis de Deus:

"O terror se apossa de todos, curvam-se as frentes, por tanto tempo rebeldes, ao jugo de Cristo. Parecia que o próprio Deus lá das alturas celestes, falando ao Chefe, repetia essas mesmas palavras que a ti, ó Patriarca cultivador da parreira, dirigira outrora, quando, refluindo da terra, as ondas do mar tornaram aos seios do abismo, eo solo do colono reapareceu à vasante das águas: 'Sujeita as plagas brasílicas: Que o terror e o tremor que inspiras, invada as aves e os brutos da terra, invada os povos cruéis, que rompendo alianças, contra a lei natural, matam e despedaçam os homens, à maneira de feras! Também a seus ouvidos soava voz de Cristo: 'Força-os a entrar em meu santuário! que de povos diversos a minha casa transborde!'"

(Anchieta; 1986: 139)

(11) - A "imagem" que o índio rascunha para Anchieta é exatamente a da Terra sem Mal, onde "a caça vem aos laços" - presente divino - e o desejo é correspondido pelo jesuíta, confundindo-o mais ainda ao carai.

(12) - O mesmo ocorre, como discutimos no Capítulo II, com relação ao pagé, só que a ele já caberia não mais a categoria de pagão, mas a de herege.

(13) - Para o missionário católico é como se as imagens não somente representassem os santos, mas para os nativos fossem elas os próprios santos.

## BIBLIOGRAFIA

## I- Fontes Primárias:

- ANCHIETA, José de. *Cartas, Informações, Fragmentos Históricos e Sermões*. Belo Horizonte / Itatiaia, São Paulo/ Edusp, 1988c.
- \_\_\_\_\_. *De Gestis Mendi de Saa*. "Introdução, versão e notas pelo padre Armando Cardoso S.J." São Paulo, Edições Loyola, Obras Completas V.1, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Diálogo da Fé*. "Introdução histórico-literária e notas do Pe. Armando Cardoso, S.J." São Paulo, Edições Loyola, Obras Completas V.8, 1988a.
- \_\_\_\_\_. *Poema da Bem-Aventurada Virgem Maria, Mãe de Deus*. "Originais latinos acompanhados de tradução em verso alexandrino, introdução e anotações ao texto pelo Pe. Armando Cardoso, S.J." São Paulo, edições Loyola, obras completas V.4, tomos 1-2, 1988b.
- \_\_\_\_\_. *Poemas Eucarísticos e outros: De Eucharistia et allis: poemata varia*. "Originais latinos, acompanhados de tradução portuguesa, introdução e notas pelo padre Armando Cardoso S. J." São Paulo, edições Loyola, Obras Completas V.2 1975.
- \_\_\_\_\_. *Sermões*. "Pesquisa, introdução e notas do pe. Hélio Abranches Viotti, S.J." São Paulo, edições Loyola, obras Completas V.7, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Teatro de Anchieta: Originais acompanhados de tradução versificada, introdução e notas pelo padre Armando Cardoso, S. J.* São Paulo, edições Loyola, obras completas, V.3 1977.
- CAMINHA, Pero Vaz de. "A Carta" in CASTRO, Sílvio. *A Carta de Pero Vaz de Caminha: o descobrimento do Brasil*. Porto Alegre, L&PM, 1985.
- CARDIM, Fernão. *Tratado da Terra e da Gente do Brasil*. Belo Horizonte/Itatiaia, São Paulo/Edusp, 1980.
- COLOMBO, Cristovão. *Diários da Descoberta da América: as quatro viagens e o testamento*. Porto Alegre, L&PM, 1986.
- CORTÉS, Hernan. *A Conquista do México*. Porto Alegre, L&PM, 1986.
- GÂNDAVO, Pero de Magalhães. *Tratado da Terra do Brasil*. Belo Horizonte/Itatiaia, São Paulo/Edusp, 1988.
- NÓBREGA, Manoel da. *Cartas do Brasil*. Belo Horizonte/Itatiaia, São Paulo/Edusp, 1988. (Coleção Cartas Jesuíticas I).
- LÉRY, Jean de. *Viagem à Terra do Brasil*. Belo Horizonte/Itatiaia, São Paulo/Edusp, 1980.
- POLO, Marco. *O Livro das Maravilhas: a descrição do mundo*. Porto Alegre, L&PM, 1985.
- SOARES DE SOUZA, Gabriel S. de. *Tratado Descritivo do Brasil*. São Paulo, Cia. Ed. Nacional/Edusp, 1971. (brasíliana v. 117).
- STADEN, Hans. *Duas Viagens do Brasil*. Belo Horizonte/Itatiaia, São Paulo/Edusp, 1978.
- THEVET, André. *As Singularidades da França Antártica*. Belo Horizonte/Itatiaia, São Paulo/Edusp, 1978.

**Bibliografia Auxiliar:**

- ABREU, Capistrano de. *Capítulos de História Colonial (1500- 1800)*. Belo Horizonte/Itatiaia, São Paulo/Edusp, 1988. (Reconquista do Brasil: 2.série, v. 119).
- AQUINO, S. Tomás de. "Súmula Contra os Gentios" in *Seleção de textos: Aquino, Alighieri, Scot, Ocham*. São Paulo, Abril Cultural, 1985. (Coleção Os Pensadores).
- ALMEIDA, Pe. João F. de (trad.). *A Bíblia Sagrada: Antigo e Novo Testamento*. Rio de Janeiro, Sociedade Bíblica do Brasil, 1962.
- ALMEIDA PRADO, Décio de. *Teatro de Anchieta a Alencar*. São Paulo, Perspectiva, 1993.
- AMOROSO, Marta Rosas. *Guerra Mura no século XVIII: versões e versões (representação dos mura no imaginário colonial)*. Tese de Mestrado, Unicamp (mimeo.), 1991.
- ARENS, W. *El Mito del Canibalismo: Antropología y Antropofagia*. México, Siglo XXI, 1981.
- BABELON, Jean. *O Conquistador*. Rio de Janeiro, Livraria José Olympio ed., 1958.
- BAKHTIN, Mikhail. *A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo/ Hucitec, Brasília/ Editora da Universidade de Brasília, 1993.  
 \_\_\_\_\_ *Estética da Criação Verbal*. São Paulo, Martins Fontes, 1992.
- BALDUS, Herbert. *Ensaio de Etnologia Brasileira*. São Paulo, Editora Nacional, 1979.
- BARBOSA, Pe. A. Lemos. *Pequeno Vocabulário Tupi-Português*. Rio de Janeiro, Livraria São José, 1967.
- BOSI, Alfredo. *Dialética da Colonização*. São Paulo, Cia. das Letras, 1992.
- BRUIT, Hector Hernan. *Bartolomé de Las Casas e a simulação dos vencidos*. Campinas/Ed. Unicamp, São Paulo/ Iluminuras, 1995.
- BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio. *Visão do Paraíso*. São Paulo, Brasiliense, 1994.
- BURKE, Kenneth. *The Rhetoric of Religion: studies in Logology*. Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1970.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela L. *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. São Paulo, Brasiliense/Edusp, 1986.  
 \_\_\_\_\_ *Os mortos e os outros uma análise do sistema funerário e da noção de pessoas entre os índios krahó*. São Paulo, Brasiliense, 1978.
- CARRASCO, David. *Quetzalcoatl and the irony of the Empire: Myths and Prophecies in the Aztec Tradition*. Chicago & London, the University of Chicago Press, 1982.
- CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. Rio de Janeiro, Forense, 1982.
- CLASTRES, Hélène. *Terra Sem Mal: o profetismo tupi-guarani*. São Paulo, Editora Brasiliense, 1978.
- CLASTRES, Pierre. *Arqueologia a Violência: Ensaio de Antropologia Política*. São Paulo, ed. Brasiliense, 1982.

- \_\_\_\_\_. *A Fala Sagrada: mitos e cantos sagrados dos índios Guarani*. Campinas, Papirus, 1990.
- \_\_\_\_\_. *A Sociedade contra o Estado: Pesquisas de Antropologia Política*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1988. (4a. ed.).
- DELUMEAU, Jean. *História do medo no ocidente: 1300- 1800, uma cidade sitiada*. São Paulo, Cia. das Letras, 1989.
- FERNANDES, Florestan. *A função social da guerra na sociedade tupinambá*. São Paulo, Edusp/Livraria Pioneira ed., 1970. (Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais).
- \_\_\_\_\_. *Investigação Etnológica no Brasil e outros ensaios*. Petrópolis, ed. Vozes, 1975.
- \_\_\_\_\_. *A Organização Social dos Tupinambá*. São Paulo, ed. Hucitec/UNB, 1989.
- FOUQUET, Carlos (org.). *O Prisioneiro de Ubatuba: narração baseada no livro de viagens de Hans Staden*. São Paulo, ed. Melhoramentos, s/d.
- GAMBINI, Roberto. *O espelho índio: os jesuitas e a destruição da alma indígena*. Rio de Janeiro, Espaço e Tempo, 1988.
- GEERTZ, Clifford. *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. Basic Books INC., Publishers, New York, 1983.
- GIUCCI, Guillermo. *Viajantes do Maravilhoso: o Novo Mundo*. São Paulo, Cia. das Letras, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Sem Fé, Lei ou Rei: Brasil 1500 - 1532*. Rio de Janeiro, Rocco, 1993.
- GRUZINSKI, Serge. *La guerra de las imágenes: de Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*. Mexico, Fondo de Cultura Economica, 1994.
- HALBWACHS, Maurice. *A Memória Coletiva*. São Paulo, Vértice/Ed. Revista dos Tribunais, 1990.
- HAUBERT, Maxime. *Índios e Jesuitas no tempo das Missões*. São Paulo, Cia. das Letras/Círculo do Livro, 1990. (A Vida Cotidiana).
- HEMMING, John. *Red Gold: the conquest of the Brazilian Indians*. London, Macmillan, 1978.
- HOORNAERT, Eduardo (org.). *História da Igreja no Brasil: ensaios de interpretação a partir do povo*. Petrópolis, ed. Vozes Ltda., 1977, v.2.
- \_\_\_\_\_. *Das Reduções Latino-Americanas às Lutas Indígenas Atuais*. São Paulo, ed. Paulinas, 1982.
- JENNINGS, Francis. *The invasion of América: Indians, Colonialism and the Cant of Conquest*. New York/London, W.W. Norton Company INC, 1976.
- JENSEN, A.D.E. *Mito y culto entre pueblos primitivos*. México, Fondo de Cultura Economica, 1966.
- LAS CASAS, frei Bartolomé. *O Paraíso Destruido*. Porto Alegre, L&PM, 1985.
- LEITE, Pe. Serafim, S.J. *Carta dos Primeiros Jesuitas do Brasil*. São Paulo, Comemoração IV Centenário, 1954.

- \_\_\_\_\_. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1949.
- \_\_\_\_\_. *Páginas de História do Brasil*. São Paulo, ed. Brasiliense, 1937.
- \_\_\_\_\_. *Novas Páginas de História do Brasil*. São Paulo, ed. Brasiliense, 1965.
- MACHADO, José P. *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa: com a mais antiga documentação escrita e reconhecida de muitos dos vocábulos estudados*. v. II (1952- 1959), ed. Confluência, 1a. ed., s/d.
- MAGALDI, Sábato. *Iniciação ao Teatro*. São Paulo, Ática, 1991.
- MARTINS, Edilson. *Nossos Índios, nossos mortos*. Rio de Janeiro, Codecri, 1983.
- MELATTI, Julio C. *Índios do Brasil*. Brasília, Coordenada/ ed. de Brasília, 1970.
- MELLO E SOUZA, Laura de. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo, Companhia das Letras, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Inferno Atlântico: demonologia e colonização: séculos XVI XVII*. São Paulo, Companhia das Letras, 1993.
- MEMMI, Alberti. *Retrato do Colonizado Precedido pelo retrato do Colonizador*. Rio de Janeiro, Paz e Terra/ed. Civilização Brasileira, 1967.
- MÉTRAUX, Alfred. *Migrations Historiques des Tupi-Guarani*. Paris, Librairie Orientale et Américaine, 1927.
- \_\_\_\_\_. *A religião dos tupinambás e suas relações com a das demais tribos tupi-guaranis*. São Paulo, ed. Brasiliense 1978.
- MONTEIRO, John. *São Paulo in the Seventeenth Century: Economy and Society*. Chicago, 1985. (mimeografado).
- MONTEIRO, John Manuel. *Negros da terra; índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo, Companhia das Letras, 1994.
- MONTENEGRO, Antonio T. *História Oral e Memória: a cultura popular revisitada*. São Paulo, Contexto, 1992. (Caminhos da História).
- NEVES, Luiz Felipe Baêta. *O Combate dos Soldados de Cristo na Terra dos Papagaios: Colonialismo e Repressão Cultural*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1978.
- NOGUEIRA, Carlos R.F. *O Diabo no Imaginário Cristão*. São Paulo, ed. Ática (Série Princípios nº 101), 1986.
- O'GORMAN, Edmund. *Fundamentos de la História de América*. México, Universitária, 1942.
- \_\_\_\_\_. *A Invenção da América: reflexões a respeito da estrutura histórica do Novo Mundo e do sentido do seu devir*. São Paulo, ed. UNESP, 1992. (Biblioteca Básica).
- ORLANDI, Eni P. *Discurso e Leitura*. São Paulo/Cortez, Campinas/ed. Unicamp, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Terra à Vista: discurso do confronto: Velho e Novo Mundo*. São Paulo/Cortez, Campinas/ed. Unicamp, 1990.
- PERRONE-MOISÉS, Leyla. *Vinte Luas: Viagem de Palmier de Gonneville ao Brasil: 1500-1505*. São Paulo, Cia. das Letras, 1992.

- RIBEIRO, Darcy/ MOREIRA NETO, Carlos de. *"A Fundação do Brasil: testemunhos, 1500-1700"*. Petrópolis, Vozes, 1992.
- RICOEUR, Paul. *O Conflito da Interpretação: Ensaio de Hermenêutica*. Rio de Janeiro, Imago ed. Ltda., 1978.  
 \_\_\_\_\_ *História e Verdade*. Rio de Janeiro, Forense, 1968.  
 \_\_\_\_\_ *Interpretação e Ideologias*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1977.
- ROSALDO, Renato. *"Illongot Headhunting, 1883- 1974: a study in society and history"*. Stanford University Press. s/d.
- ROSENFELD, Anatol. *O Teatro Épico*. São Paulo, Perspectiva, 1994. (Debates).
- SAHLINS, Marshall. *Historical Metaphors and Mythical Realities Structure in the early History of the Sandwich Islands Kingdom*. Michigan, The University of Michigan Press, Ann Arbor, 1981.  
 \_\_\_\_\_ *Islands of History*. Michigan, The University of Michigan Press, 1985.
- SALVADOR, frei Vicente do. *História do Brasil (1500- 1627)*. São Paulo, ed. Melhoramentos, 1965.
- SCHADEN, Egon. *Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani*. São Paulo, EPU/Edusp, 1974.  
 \_\_\_\_\_ *A Mitologia Heróica de Tribos Indígenas do Brasil: Ensaio Etno-Sociológico*. São Paulo, Ministério de Educação e Cultura/Serviço de Documentação, 1958. (Vida Brasileira).
- SOUSTELLE, Jacques. *A Civilização Asteca*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1987.
- THEODORO DA SILVA, Janice. *Descobrimientos e Colonização*. São Paulo, ed. Ática, 1987.  
 \_\_\_\_\_ *América Barroca: Temas e Variações*. São Paulo, Edusp/Nova Fronteira, 1992.
- TODOROV, Tzvetan. *A Conquista da América: a questão do outro*. São Paulo, Martins Fontes, 1983.  
 \_\_\_\_\_ *Nous et Les Autres*. Paris, Senil, 1989.
- VAINFAS, Ronaldo. *A Heresia dos Índios: catolicismo e heresia no Brasil colonial*. São Paulo, Companhia das Letras, 1995.
- VICENTE DO SALVADOR, frei. *História do Brasil: 1500- 1627*. Belo Horizonte/Itatiaia, São Paulo/Edusp, 1982. (Reconquista do Brasil, nova série. v. 49).
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Araweté: o povo do Ipixuna*. São Paulo, CEDI, 1992.  
 \_\_\_\_\_ *Araweté: os Deuses Canibais*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar ed., 1986.
- VOGT, Carlos (org). *Cronistas e Viajantes*. São Paulo, Abril Educação, 1982. (Coleção Literatura Comentada).
- WACHTEL, Nathan. *Visión de los Vencidos (los indios del Perú frente a la conquista española (1530- 1570))*. Madrid, Alianza Universidad, 1976.
- WOLF, Eric. R. *Europe and the people without history*. Berkeley, University of California, 1982.

## Artigos

- ALBERTI, Verena. "Literatura e Autobiografia: a questão do sujeito na narrativa". in *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, v.4, nº 7, 1991, pp. 66- 82.
- ALVIM, Zuleika. "A América e seus descobridores". in *Revista USP*, nº 12, Dez/Jan/Fev 1991-1992, pp. 68- 73.
- AUGRAS, Monique. "Imaginária França Antártica". in *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, v.4, nº 7, 1991, pp. 19- 34.
- AXTELL, James. "Some Thoughts on the Ethnohistory of Missions" in *Ethnohistory*, 29(I), 1982, pp. 35-41.
- BEAN, Susan S. "The Objects of Anthropology" in *American Ethnologist*, August/1987, pp. 552- 559.
- BARSANTE, Cássio E. "Hans Staden: o alemão que descobriu o Brasil" in *Revista Geográfica Universal*, Bloch ed., nov 1992, nº 215, pp. 30- 35.
- BAUMANN, Thereza B. "Imagens do "Outro Mundo": o problema da alteridade na iconografia, cristã ocidental" in VAINFAS, Ronaldo (org.) *América em tempo de Conquista*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar ed., 1992, pp. 58- 76.
- BEHAR, Ruth. "Sex and sin, witchcraft and the devil n late colonial México". in *American Ethnologist*, feb.1987, pp. 34- 54.
- BEZERRA DE MENEZES, Ulpiano. "As Descobertas da América/Brasil". *Revista USP*, nº 12, Dez/Jan/Fev 1991-1992, pp. 6-7.  
 "A Construção Original do Território Americano." *Revista USP*, nº 12, Dez/Jan/Fev 1991-1992, pp. 8- 15.
- BIRTH, Kevin K. "Reading and Righting of Writing Ethnographies" in *American Ethnologist*, august/1990, pp. 549- 557.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. "Os Guarani: índios do sul - Religião, Resistência e Adaptação" in *Estudos Avançado* 4/10, pp. 53- 110.
- BRETTELL, Caroline B. "Introduction: Travel Literature, Ethnography and Ethnohistory". in *Ethnohistory*, 33(2), 1986, pp. 127- 138.
- BRUIT, Hector H. "O Visível e o Invisível na Conquista Hispânica da América." in VAINFAS, Ronaldo (org.). *América em Tempo de Conquista*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar ed., 1992, pp. 77- 101.
- BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio. "Non Ibi Aestus" in LEITE DA SILVA DIAS, Maria O. *Sérgio Buarque de Holanda*. São Paulo, ed. Ática, 1985. (Coleção Grandes Cientistas Sociais).
- CARMACK, Robert M. "La Ethnohistoria: una reseña de su desarrollo, definiciones, metodos y objetivos". in *Ethnohistoria y Teoría Antropológica*. Cuadernos del Seminario de Integración Social Guatemalteca nº 26, Ministerio de Educación, Guatemala, 1979.
- CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. "A presença do autor e a pós-modernidade em Antropologia" in *Novos Estudos CEBRAP*, nº 21, julho de 1988, p. 133- 157.

- CLIFFORD, James. "On Ethnographic Surrealism" in *Comparative Studies in Society and History*, an International Quarterly, Cambridge University Press, v.23, number 4., oct.1981, pp.519- 538.
- COHEN, Thomas V. "A Long Day in Monte Rotondo: the politics of Jeopardy in a Village Uprising (1558)" in *Comparative Studies in Society and History*, an International Quarterly, Cambridge University Press,v. 23, number 4, oct. 1981, pp. 639- 668.
- COHEN, David W. "The undefining of oral Tradition". in *Ethnohistory*,36:I, Winter 1989, pp. 9- 18.
- FAUSTO, Carlos. "Fragmentos de história e cultura tupinambá". in CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). *História dos índios do Brasil*. São Paulo, Cia. Letras: Secretaria Municipal de Cultura: Fapesp, 1992.
- FERREIRA, Jerusa P. "A Outra Descoberta: Artistas e América" in *Revista USP*, nº 12, Dez/Jan/Fev 1991-1992, pp. 110-115.
- FLETSCHAMANN, Ulrich/ ASSUNÇÃO, Mathias R./ ZIEBEL-WENDT, Zinka. "Os Tupinambá: realidade e ficção nos relatos quinhentistas" in *América, Américas: Revista Brasileira de História*, nº 21,ANPUH, ed. Marco Zero, SCT-CNPq-FINEP, set/90 - fev.91, v.11,pp. 125- 146.
- FOGELSON, Raymond D. "The Ethnohistory of Events and Nonevents" in *Ethnohistory*, v. 36, nº 2, Spring 1989, pp. 133- 147.
- FORSYTH, Donald W. "Three cheers for Hans Staden: the case for Brazilian Cannibalism" in *Ethnohistory*, 32(I), 1985, pp. 17- 36.
- 
- "The beginnings of Brazilian Anthropology Jesuits and Tupinamba Cannibalism" in *Journal of Anthropological Research*. Albuquerque, New Mexico, pp. 147- 178.
- GIUCCI, Guillermo. "Velhos e Novos Mundos: da Conquista da América ao domínio do espaço cósmico". in *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v.4, nº 7, 1991, pp. 3- 18.
- GUILHOTI, Ana C. "A Imagem Visual : Descoberta, Conquista e Museificação da América" in *Revista USP*, nº 12, Dez/Jan/Fev 1991- 1992, pp. 28- 35.
- GREENBLATT, Stephen. "Maravilhosas Possessões" in *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v.2, nº 3, 1989, pp. 43- 62.
- GRUZINSKI, Serge. "A Guerra das Imagens e a Ocidentalização da América" in VAINFAS, Ronaldo (org.), *América em Tempo de Conquista*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar ed., 1992, pp. 198- 208.
- HARKIN, M. "History, Narrative and Temporality: Examples from the Northwest Coast". in *Ethnohistory*, 35:2, Spring 1988.
- HANKE, Lewis. "Comienza el conflicto entre Las Casas y Sepúlveda, 1547- 1550". in *El Prejuicio Racial en el Nuevo Mundo*. Santiago, Editorial Universitaria, 1958.

- HEMMINGS, John. "The Indians in Brazil in 1500" in *Cambridge History of Latin America*, v.1, Colonial Latin America, ed. by Leslie Bethell. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 119- 143.
- \_\_\_\_\_ "Indians And the Frontier in Colonial Brazil" in *Cambridge History of Latin America*, ed. by Leslie Bethell, pp. 501- 545.
- HENIGE, David. "Primary Source by Primary Source? On the Role of Epidemics in New World Depopulation". in *Ethnohistory*, 33:3, summer 1986, pp. 293- 312.
- JENNINGS, Francis. "A Growing Partnership: Historians, Anthropologists and American Indian History". in *Ethnohistory*, 29(1), 1982, pp. 21- 34.
- LANCIANI, Frank. "O Maravilhoso como critério de diferenciação entre sistemas culturais" in *América, Américas: Revista Brasileira de História*, nº 21, ANPUH, ed. Marco Zero, SCT-CNPq- FINEP, pp. 21- 26.
- LESTRINGANT, Frank. "Mitológicas: a Invenção do Brasil". *Revista USP*, nº 12, Dez/Jan/Fev 1991-1992, pp. 202- 217.
- LINS DE BARROS, Myriam M. "Memória e Família" in *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v.2, nº 3, 1989, pp. 3- 15.
- LOVISOTO, Hugo. "A Memória e a Formação dos Homens". in *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v.2, nº 3, 1989, pp. 16- 28.
- MELATTI, Julio C. "O Julgamento dos Mitos" in *Ciência Hoje*. v.14, nº 84, Set/1992, pp. 36- 43.
- MELIÁ, Bartolomeu. "La Tierra sin Mal de los Guarani: Economía y profecía" in *América Indígena*, v. XLIX, 1989, pp. 491- 507.
- MÉTRAUX, Alfred. "Jesuit Missions in South America". in *Handbook of South American Indians*. Cooper Square Publishers Inc., New York, 1963.
- \_\_\_\_\_ "The Tupinambá" in *Handbook of South American Indians* V.3, Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology. Bulletin 143, Washington, 1948.
- MIGNOLO, Walter D. "On the Colonization of Amerindian Languages and Memories: Renaissance Theories of Writing and the Discontinuity of the Classical Tradition". in *Comparative Studies in Society and History*. v. 34, n. 3, April 1992.
- MINDLIN, Alfred. "Viajantes no Brasil : viagem em torno de meus livros". in *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, v.4, nº7, 1991, pp. 35- 54.
- MYERS, Fred R. "Reflections on a meeting: structure, language, and the polity in a small-scale society ". in *American Ethnologist*, Aug. 1986, pp. 430- 447.
- MULLER, Sálvio. A. "A Natureza Brasileira Segundo dois Relatos Quinhentistas in *América, Américas: Revista Brasileira de História*, nº 21, ANPUH, ed. Marco Zero, SCT-CNPq- FINEP, set/90 - fev/91, v.11 pp.199- 213.
- ORLANDI, Eni P. "Mito e Discurso: Observações ao pé da página". in *Revista de Antropologia*, v. 27/28, 1984/1985, USP (FFLCH), pp. 263- 270.
- PEIRANO, Mariza G. S. "A Antropologia Esquecida de Florestan Fernandes: os Tupinambá. in *Anuário Antropológico/82, 1984*.

- "Debates e Embates na Antropologia: o Diálogo Índia-Europa". in *Dados*, v.33, nº 1, 1990, pp. 119- 145.
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz, "Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a VIII)" in CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.) *História dos Índios do Brasil*. São Paulo/ Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, FAPESP, 1992.
- PERRONE-MOISÉS, Leyla. "Caminha e Gonville". *Revista USP*, nº 12, Dez/Jan/Fev 1991-1992, pp. 116- 130.
- PESSANHA, José A.M. Vida e Obra in *Santo Agostinho: De Magistro; Confissões*. São Paulo, Abril Cultural, 1984. Coleção Os Pensadores.
- POLLAK, Michael. "Memória, Esquecimento, Silêncio" in *Estudos Históricas*, Rio de Janeiro, v.2, nº 3, 1989, pp. 29- 42.
- REGAN, Jaime. "Hacia la Tierra sin Mal: estudio de la religion del pueblo de la Amazonia." in *América Indígena*, v. XLVI. nº 1, enero/marzo 1986, pp. 253- 256.
- RIBEIRO, Berta. "Os Aborígenes Descobrem o Europeu". *Revista USP*, nº 12, Dez/Jan/Fev 1991-1992, pp. 36- 47.
- RYAN, Michael T. "Assimilating New Worlds in The Sixteenth and Seventeenth Centuries" in *Comparative Studies in Society and History*, an International Quarterly, Cambridge University Press, v.23, number 4, oct. 1981, pp. 519-,538.
- SCHIEFFELIN, Edward L. "Evangelical Rhetoric and the Transforma tion of Traditional Culture in Papua New Guinea" in *Comparati ve Studies in Society and History*, an International Quarterly, Cambridge University Press, v.23, number 1, jan. 1981, pp. 150- 156.
- SCHWARTZMAN, Helen B. "The significance of meetings in an American Mental Health Center" in *American Ethnologist*", may 1987, pp. 271- 294.
- SCOTT, David. "Conversion and Demonism: Colonial Christian Discourse and Religion in Sri Lanka" in *Comparative Studies in Society and History*, an International Quarterly, Cambridge University Press, v.34, number 2, apr.1992, pp. 331- 365.
- SHAPIRO, Judith. "From Tupã to the land without evil: the Christianization of Tupi-Guarani Cosmology" in *American Ethnologist*, may 1986, pp. 126- 139.
- "Ideologies of Catholic Missionary Practice in a Postcolonial Era" in *Comparative Studies in Society and History*, an International Quarterly, Cambridge University Press, v.23, number 1, jan.1981, pp. 130- 149.
- SIMMONS, William S. "Culture theory in Contemporary Ethnohistory". in *Ethnohistory*, 35:1, winter 1988, pp. 1- 14.
- SOARES, Luiz E. "Luz Baixa sob neblina: relativismo, interpretação, antropologia". in *Dados*, Rio de Janeiro, v.33, nº 1, 1990, pp. 5- 29.
- SUSSEKIND, Flora. "Colombo e a Épica Romântica Brasileira". *Revista USP*, nº 12, Dez/Jan/Fev 1991-1992, pp. 131- 142.
- THEODORO DA SILVA, Janice. "O Paraíso Perdido" in *Revista USP*, nº 12, Dez/Jan/Fev 1991-1992, pp. 16- 27.

- THOMAS, Nicholas. "Colonial Conversions: Difference, Hierarchy, and History in Early Twentieth-Century Evangelical Propaganda" in *Comparative Studies in Society and History*, an International Quarterly, Cambridge University Press, v.34, number 2, apr. 1992, pp. 366- 389.
- TRIGGER, Bruce G. "Ethnohistory: Problems and Prospects". in *Ethnohistory*, 29(1), 1982, pp. 1- 19.  
 \_\_\_\_\_ "Ethnohistory: the Unfinished Edifice" in *Ethnohistory* 33:3, Summer 1986, pp. 253- 267.
- TODOROV, Tzvetan. "A Noção de Literatura" in JAKOBSON, R. (ed.) *Língua, Discurso, Sociedade*. São Paulo, Global, 1983, pp. 205- 217.
- VAINFAS, Ronaldo. "Idolatrias Luso-Brasileiras: Santidades e Milenarismos Indígenas" in VAINFAS, Ronaldo (org.). *América em Tempo de Conquista*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar ed., 1992, pp. 176- 197.  
 \_\_\_\_\_ "Colonialismo e Idolatrias: Cultura e Resistência Indígena no Mundo Colonial Ibérico" in *América, Américas: Revista Brasileira de História*, nº 21, ANPUH, ed. Marco Zero, SCT-CNPq-FINEP, set/90 - fev.91, v.11, pp. 101- 124.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "Bibliografia Etnológica Básica Tupi-Guarani". in *Revista de Antropologia*, v. 27/28, São Paulo, Publicações USP, 1984/1985, pp. 7- 24.  
 \_\_\_\_\_ "Os Deuses Canibais" in *Revista de Antropologia*, v. 27/28, São Paulo, Publicações USP, 1984/1985, pp. 55- 90.  
 \_\_\_\_\_ "O Mármore e a Murta: sobre a inconstância da alma selvagem". in *Revista de Antropologia*, V. 35, 1992, pp. 21- 74.  
 \_\_\_\_\_ & CARNEIRO DA CUNHA, Manuela L. "Vingança e Temporalidade: os Tupinambá" in *Journal de la Société des Americanistes*. Au Siège de la Société, Musée de L' Homme, Paris, 1985. pp. 191- 208.
- WALLERSTEIN, Immanuel. "Walter Rodney: the historian as spokesman for historical forces" in *American Ethnologist*, may 1986, pp. 330- 337.
- WATTS, Pauline M. "Prophecy and Discovery: on the spiritual origins of Christopher Columbus' Enterprise of the Indies". in *The American Historical Review*. American Historical Association, V. 90, Number 1, February 1985, pp. 73- 102.