

GUILHERME AMARAL LUZ

CARNE HUMANA

A RETÓRICA DO CANIBALISMO NA AMÉRICA PORTUGUESA
QUINHENTISTA

Tese de doutorado apresentada ao
Departamento de História do
Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas da Universidade
Estadual de Campinas sob a
orientação do prof. Dr. Paulo
Miceli.

Este exemplar corresponde à
redação final da tese defendida e
aprovada pela Comissão Julgadora
em 17/03/2003.

BANCA

Prof. Dr. Paulo Miceli (orientador)

Prof. Dr. Leandro Karnal (membro)

Prof. Dr. Alcir Pécora (membro)

Profª. Dra. Andréa Daher (membro)

Prof. Dr. João Adolfo Hansen (membro)

Profª. Dra. Eliane Moura (suplente)

MARÇO/2003

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

UNIDADE	FE
Nº CHAMADA	Tunicamp
	L979c
V	EX
TOMBO BCI	54283
PROC.	124103
C <input type="checkbox"/>	D <input checked="" type="checkbox"/>
PREÇO	R\$ 11,00
DATA	14/10/03
Nº CPD	

CM00186729-4

BIBID295844

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

L979c

Luz, Guilherme Amaral

Carne humana : a retórica do canibalismo na América portuguesa quinhentista / Guilherme Amaral Luz. - - Campinas, SP : [s. n.], 2003.

Orientador: Paulo Miceli.

Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Antropofagia. 2. Jesuítas – História. 3. Jesuítas na literatura. 4. Narrativa (Retórica). 5. Retórica. 6. Brasil – História – Período colonial, 1549-1590. I. Miceli, Paulo Celso. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

RESUMO:

Avaliar as extensões da tópica do canibalismo em suas dimensões teológico-políticas nos discursos concernentes à América portuguesa quinhentista e seus habitantes é a preocupação primeira desta tese. Nesse caminho, centramo-nos preferencialmente nos discursos jesuíticos, pois caracterizam um espaço em que a tópica está articulada a uma hermenêutica particular do Novo Mundo, indissociável dos princípios de colonização e conversão defendidos pelos inicianos na sua experiência evangelizadora. Através da Companhia de Jesus - instituição religiosa de grande prestígio e poder político junto à Coroa portuguesa -, a tópica do canibalismo fornece argumentos capazes de justificar políticas prudentes em relação à nova terra e aos novos súditos da Coroa, ao mesmo passo que fornece parâmetros para a *invenção* da realidade do Novo Mundo. Em suma, esta tese é sobre a difícil inserção daquilo que se convencionou chamar de canibal da América portuguesa na História cristã e sobre a difícil adequação da História cristã ao mesmo.

Abstract

*The aim of this thesis is to investigate the extension of the topic of cannibalism in its political and theological dimensions within the discourses on Portuguese America and its inhabitants during the XVIth century. It focuses on the Jesuit discourses. The Jesuits provide a field where the topic is articulated to a particular hermeneutics of the New World, which is inseparable from the principles of colonisation and conversion that they defend. The topic of cannibalism simultaneously allow Company of Jesus to gather convincing arguments in defence of its patterns of prudent politics and provide parameters for the **invention** of the New World reality. In sum, this thesis is on the difficult insertion of the so called cannibals of Portuguese America in Christian History and the adaptation of such History to cope with them.*

À memória do professor José
Roberto do Amaral Lapa.

Agradecimentos

Pelo amparo material que deu condições de realização da pesquisa que resultou nesta tese, gostaria de iniciar agradecendo às duas instituições que me financiaram: ao CNPq, do qual recebi os quatro primeiros meses de auxílio, e à FAPESP, que assumiu o financiamento pelos restantes três anos e oito meses. Aproveito, ainda, para fazer menção, aqui, ao parecerista anônimo da FAPESP, cujas seriedade nas críticas e generosidade nas indicações fazem-me a ele (ou ela) inteiramente grato. Espero que o resultado final o agrade e que possamos continuar nossa interlocução no futuro, ainda que seu nome me continue incógnito.

Aos professores que me acompanharam durante este doutoramento sou grato a todos eles, em especial ao professor Alcir Pécora, que, mesmo sem um compromisso formal com meu trabalho, foi um entusiasmado leitor e mestre, dando-me de graça o que ele tinha de melhor a oferecer: seu conhecimento e suas reflexões. Agradeço também ao meu orientador e amigo Paulo Miceli, que, apesar de todos os percalços ao longo desses anos, sempre me deu confiança, liberdade e apoio para seguir em frente. Espero que, terminada a orientação, renovem-se nossos laços profissionais e mantenha-se nossa amizade. Aos professores Leandro Karnal e Andréa Daher manifesto minha alegria de poder ter contado com auxílios seus em vários momentos da pesquisa, culminando com a avaliação de seu resultado. Espero que estejam contentes com ele como eu estou com a participação deles. Ao professor João Adolfo Hansen sou muito grato por atender à solicitação de integrar à banca desse doutoramento, sendo ele um professor, com quem, embora não tenha tido contato prévio pessoalmente, sempre muito aprendi através de seus textos. Agradeço, também, à professora Eliane Moura, suplente da banca deste doutoramento e formadora tão importante na minha vida escolar na UNICAMP desde a graduação. Não haveria nunca de deixar de agradecer, igualmente, aos colegas e amigos doutorandos e mestrandos da Unicamp e de outras instituições que foram, a todo tempo, meus principais parceiros de discussões acadêmicas, seja em grupos de estudo, individualmente, por e-mail ou mesmo em mesas de bar. Estão entre eles Luis Filipe Silvério de Lima, Rafael Ruiz, Maristela Toma, Isadora Travassos Telles, Bianca Morganti, Luis Cristiano de Oliveira e Eduardo Sinqueviski. Sou igualmente grato aos professores Fermín del Pino Días e Beatriz Domingues pelas discussões ao vivo ou por e-mail.

Aos amigos e familiares agradeço a paciência, a compreensão e o companheirismo, desculpando-me pelos eventuais sumiços e pela falta de atenção que tenho tido com muitos nos últimos meses. Muito especialmente, entre eles, gostaria de agradecer e de me desculpar com a Flavia, dizendo que espero, a partir de agora, ter um pouco mais de tempo para curtir o nosso amor e nosso casamento, ajudando-os a crescer ainda mais e com mais força. Agradeço também especialmente à minha (super) mãe, Leila, por apostar sempre em mim e me oferecer apoio incondicional em todos os níveis. Manifesto, ainda, minha alegria em poder contar com meu pai, Victor, ao meu lado e com sua compreensão por, no momento, não poder estar mais frequentemente perto dele e de meus irmãos, Hugo e Raíssa, em Ubá como eu gostaria. Por me ajudar a proporcionar esse sentimento, agradeço à tia Zilah. Além desses, presto homenagem à minha avó, Aparecida, sempre saudosa e de

quem sinto tanta falta por não poder me deslocar muito para Juiz de Fora; ao meu tio e padrinho Lucas, historiador por vocação, a quem agradeço, também, como símbolo de todos os meus familiares mais próximos, e a grandes amigos aos quais gostaria de, carinhosamente, referir-me como os chamo: Barrica, Jerico, Negrão, Lê, Sil, Maria, Flávia, Joãozinho, Marilda, Tony, Dione, Cláudia, Moschetti, Bernardi, Lu, Cláudio, Toninho, Buyu, João Paulo, Bê, Dato e Marcelo. Por último, entre esses, agradeço, com todo o afeto que fui constituindo ao longo dos anos, àqueles que, hoje, são já parte de minha família: Vó Lu, Tia Cidinha, Seu Aloísio, Maria e meus sogros e cunhados, Marilucia, Thomaz, Fabia, Felipe e Mônica. Sem todas essas pessoas por perto, felizmente muitas, não teria com quem dividir as tensões e dificuldades que fazem parte da produção de uma tese, não seria, pois, justo privá-las de compartilhar da alegria e do alívio do dever cumprido.

Não poderia, ainda, deixar de fazer mais uma homenagem a um professor do Departamento de História do IFCH que foi tão importante para meu crescimento acadêmico nos seus primeiros momentos. Um professor que, infelizmente, nos deixou antes de poder ler esta dedicatória, que seria a ele de qualquer jeito. Com saudade, admiração e alegria por ter sido um dia aluno seu, dedico esta tese ao professor José Roberto do Amaral Lapa (ou à sua memória, que ele, certamente, saberia valorizar entre as outras tantas que salvaguardou...). Espero que, seja lá onde estiver, ele possa saber que esta muda murcha que regou, hoje é uma planta pouco mais vigorosa em contínuo crescimento.

Sumário:

Introdução - Recortes do corpo	09
Capítulo I - Carne humana das cartas: o canibalismo nas cartas dos primeiros jesuítas do Brasil	25
. Antropologia e antropofagia dos Tupinambás: os "relatos" jesuítas	25
. Breve histórico dos estudos das cartas jesuítas	30
. Exemplos canibais	37
. Sacrifícios e justiça: história como providência	42
. Tentações da carne	52
. Castigar, subjugar e impor a penitência	55
. O que se diz entre o que se ouve, o que se vê e a tradição	57
. Conclusão: a carne humana em um corpo moral	61
Capítulo II - Carne humana da justiça: canibalismo como transição entre barbárie e sujeição	65
. A Segunda Escolástica e a justiça no trato com o gentio	65
. Portugal, o gentio e a Companhia de Jesus	73
. Um diálogo sobre a conversão de cães e porcos ou a pregação a pedras no deserto	80
. Mem de Sá e o ingresso do índio na sociedade política	87
. O canibal às sombras da sujeição	94
. Mem de Sá e a tarefa de Juiz do Governador	99
Capítulo III - Carne Humana de Deus: Eucaristia, canibalismo e guerras de religião	105
. À boca do forte	105
. Nas entranhas do forte	112
. Carta ao corpo	117
. Papa Goitacá	124
. A carne humana nas guerras de religião	130
Capítulo IV - Carne humana do orbe: o canibal em cena no "Teatro do Mundo"	143
. Um corpo de saberes	143
. Um corpo exemplar	155
. Um corpo profético	158
. Um corpo uno	164

. Índias canibais ou a América portuguesa no cenário do mundo -----	183
Capítulo V - Carne humana da guerra: canibalismo, o demônio e a ordem guerreira	193
. Entrando em um labirinto infernal -----	193
. A inversão canibal -----	196
. A inversão sacrificial -----	200
. Selvagens canibais -----	207
. Ordem mínima em uma guerra cruel -----	212
. Saindo do labirinto infernal -----	215
Conclusão - Canibalismo: história de uma tópic	223
Fontes & Bibliografia	229

INTRODUÇÃO

OS RECORTES DO CORPO

Antes de começar a expor os objetivos, problemas e abordagens aos quais esta tese endereça-se, convém apresentar algumas das maneiras mais recorrentes, desde finais da década de 1970, de estudar o canibalismo (sobretudo o do passado ameríndio) em um campo interdisciplinar. Um rápido passeio por essas tendências nos permitirá localizar o trabalho que propomos frente a alguns dos desafios que a matéria suscita no presente. São, principalmente, quatro as disciplinas que, atualmente, têm-se voltado ao estudo do canibalismo: a Antropologia, a Crítica Literária, a Análise do Discurso e a História. Dentre elas, certamente é na Antropologia que há maior diversidade de trabalhos, subdivisões e escolhas teóricas e metodológicas a respeito do tema e, nos pontos que mais nos interessam, é a partir dela que se desenvolveram perspectivas novas e críticas oriundas das outras três. Convém, assim, começar por ela.

I. Disputas iniciais sobre a antropologia da antropofagia: Arens, Harris e Sahlins

Na Antropologia, *The man-eating myth*, livro de William Arens, primeiramente publicado em 1979 pela filial nova-iorquina da Oxford University Press, concordemos com ele ou não, é certamente um divisor de águas no tratamento do canibalismo como objeto de especulação intelectual. Para além de um panfleto sensacionalista ou de um texto pseudo-científico, como muitos de seus críticos tentaram passar¹, o livro aponta para uma relação de dependência entre a Antropologia e a antropofagia, sendo a segunda um elemento do discurso ocidental, tradicionalmente atado à verbalização do seu trato com a alteridade. Sendo assim, na análise de Arens, a Antropologia (ou os antropólogos) não se preocupa em conferir a fundo a fidedignidade de suas evidências sobre o canibalismo, tomando como natural a sua existência e suficiente qualquer informação duvidosa². A metodologia de Arens, confundida por muitos como seu próprio objeto de denúncia, é apontar a fragilidade

¹ HULME, Peter. "Introduction: the cannibal scene". In: *Cannibalism and the Colonial World*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998. pp. 7 - 8.

² ARENS, William. "Rethinking anthropophagy" In: *idem*. p. 45.

das evidências antropológicas sobre o canibalismo, mostrando como a naturalidade com a qual elas são tomadas colabora, historicamente, para um movimento do estereótipo do canibal que caminha lado a lado com o colonialismo, sendo forjado na América quinhentista e migrando para a África e para o Pacífico no século XIX³.

A tese de Arens deve ser avaliada no interior de seu campo de interlocução. A ela precede o livro *Canibais e Reis*, de Marvin Harris, que retomando teorias desenvolvidas por Michael Harner, em artigos do ano anterior, de explicação do canibalismo asteca por suposta falta de outras fontes de proteínas animais na alimentação desse povo, inclui a prática de ingestão de carne humana no seu modelo ecológico e materialista de explicação da atividade guerreira, da supremacia do homem sobre as mulheres e da origem das culturas⁴. Nesse momento, a suspeita de Arens sobre a efetiva existência histórica do canibalismo contraria as teses de Harris e Harner, tomados como típicos propagadores do mito da antropofagia no terreno antropológico. No sentido mais amplo, o que o livro de Arens questiona é a assunção precipitada das fontes sobre o canibalismo (no caso, asteca) como fidedignas, pois, diria ele, a sua constatação seria adequada às teorias que buscam dar explicação coerente à alteridade. Nesse caso, a constatação do canibalismo, antes de ser procedida por exame cuidadoso das evidências, é assumida por sua adaptabilidade ao modelo explicativo que se lança mão aprioristicamente. Quanto à teoria da falta de outras fontes de proteína no caso asteca, Arens nem mesmo precisou de se preocupar em rebater, limitando-se a referir-se aos artigos que surgiram contrários à ela: sobretudo de Bernard Montellano e Barbara Price⁵.

Em sentido diverso, Marshall Sahlins também assumiu a tarefa de rebater as teses de Harner e Harris sobre o canibalismo. Em uma contundente crítica que realiza em sua resenha a *Canibais e Reis* na *New York Review of Books*, Sahlins acusa Harris de

³ ARENS, William. *The man-eating myth: anthropology and anthropophagy*, Oxford: Oxford University Press, 1980.

⁴ HARRIS, Marvin. *Canibales y reyes: las origines de las culturas*, Madrid: Alianza Editorial, 1992. Primeira edição é de 1978.

⁵ Ver: ARENS, William. *The man-eating myth...* pp. 70 - 75; MONTELLANO, Bernard R. Ortiz de. "Aztec Cannibalism: An Ecological Necessity?". In: *Science*, 200 (4342), 12 de maio de 1978. pp. 611 - 617. Disponível em: <http://www.rose-hulman.edu/~delacova/aztecs/montellano.htm> & PRICE, Barbara.

etnocentrismo ao tentar explicar o "outro" através de uma teoria reducionista, revestida de verossimilhança pela sua familiaridade à sociedade de consumo norte americana. Para Sahlins é identificável no determinismo de Harris ideologia que ele denomina "mentalidade ocidental de negócios" (*western business mentality*⁶), interpretando o outro no interior das racionalizações materiais que comporta. Sahlins aponta uma questão teórico-metodológica das mais centrais: a necessidade de assumir o estudo da cultura do outro sem reduzi-la aos significados que são próprios à do estudioso, no caso, fortemente marcada pelo materialismo e pela sociedade de consumo⁷. Percebe-se, assim, que, diferentemente da crítica de Arens, que segue pela via da suspeita dos testemunhos tomados como fidedignos do canibalismo, a de Sahlins volta-se ao estatuto hermenêutico do determinismo de Harris, que reduz as formas culturais à sua "rentabilidade" (*profitability*).

A diferença dos caminhos de Arens e Sahlins na crítica à teoria da necessidade ecológica do canibalismo não demorou a reverberar como polêmica envolvendo os dois autores. Na mesma *New York Review of Books*, Sahlins condenou a perspectiva de Arens como oportunista, assumindo que o autor (que ele nem mesmo se refere pelo nome, negando-lhe divulgação) buscava notoriedade através do sensacionalismo que seria a negação da existência histórica do canibalismo⁸. A tese de Arens, conforme referida por, por exemplo, Pierre Vidal-Naquet, crítico entusiástico das teorias da inexistência do holocausto, integraria, nesse momento, por volta de 1980, o conjunto de teorias que Marcel

"Demystification, enriddlement, and Aztec cannibalism: a materialist rejoinder to Harner". In: *American Ethnologist* (5), 1978. pp. 98 - 115.

⁶ Tal mentalidade, na teoria de Sahlins se apresenta como central na sua formulação de que, na sociedade ocidental capitalista, há uma coincidência entre razão simbólica e razão prática. A redução das formas culturais à sua rentabilidade seria um fruto dessa coincidência, que não é universal. Assim, cruzando a "cultura do outro" com a "razão prática" própria da sociedade americana, a teoria de Harris pode enquadrar-se em um saber de tipo etnocêntrico. Para as teorias de Sahlins sobre cultura e razão prática, sugerimos: SAHLINS, Marshall. *Cultura e razão prática*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1979.

⁷ SAHLINS, Marshall. "Culture as protein and profit". In: *New York Review of Books*, Nov. 23, 1978. pp. 45 - 53.

⁸ Nas palavras de Sahlins: "Professor X puts out some outrageous theory, such as the Nazis didn't really kill the Jews, human civilization comes from another planet, or there is no such thing as cannibalism. Since facts are plainly against him, X's main argument consists of the expression, in the highest moral tones, of his own disregard for all available evidence to the contrary (...). All this provokes Y and Z to issue a rejoinder, such as this one. X now becomes 'the controversial Professor X' and his book is respectfully reviewed by non-professionals in *Time*, *Newsweek*, and the *New Yorker*. There follow appearances on radio, TV, and in the columns of the daily newspapers". In: *New York Review of Books*, Mar. 22, 1979. p. 47. APUD: VIDAL-NAQUET, Pierre. "On Cannibalism, Its Existence, and How It Has Been Explained". In: *A Paper Eichmann*

Gauchet teria apelidado, em tom de ridicularização, de "inexistencialismo"⁹. A suspeita de Arens a respeito das fontes sobre o canibalismo foi, assim, recebida em um momento nada propício ao procedimento que propunha e teve, na negação do holocausto, um injusto ponto de comparação, para não dizer de equivalência. O debate, da maneira que foi colocado, não poderia propiciar uma consideração profunda a respeito das teses de Arens, jogando-as à margem do discurso científico sério e das falas institucionalmente autorizadas no domínio antropológico. Ainda assim, elas extrapolaram os domínios da antropologia e foram encontrar espaço em outros domínios, de onde, posteriormente, seriam recuperadas.

II. Canibalismo, anticolonialismo, crítica das ideologias e diálogos culturais

Ao passo que Arens desenvolvia suas teorias sobre a antropofagia como um mito ocidental para falar do "outro", Peter Hulme, crítico literário e lingüista inglês, especialista em literatura hispano-americana, buscava compreender os discursos sobre os nativos povos do Caribe ao longo das suas sucessivas investidas de colonização. Em seu *Colonial encounters*, cuja primeira edição foi publicada em 1986, Hulme discute o canibalismo logo de início ao reportar-se à constituição do termo no diário da primeira viagem de Colombo. Esse capítulo, que, com algumas alterações já saíra publicado, como artigo, em 1978, um ano antes de *The man-eating myth*, reforça a associação entre antropofagia, como discurso sobre o "outro" (mais especificamente o selvagem), e investida colonial. Hulme demonstra que há, no diário, um câmbio da convicção de Colombo de que os "Canibs" referidos pelos Arawaks eram os homens do Grande Khan, dos escritos de Marco Polo, para a convicção de que realmente se tratavam de ferozes homens devoradores de carne humana, "canibais", na moderna acepção do termo, deslocando-os de Marco Polo a Heródoto, do "discurso oriental" para o "discurso da selvajaria". Em ambos os discursos, um elemento chave faz-se presente: o ouro. Se, no caso dos homens do Grande Khan, ele era visto como resultado do possível comércio, no caso do selvagem, via-se o ouro como o resultado do descobrimento de novas terras, sua exploração e cristianização dos seus bárbaros habitantes¹⁰. O câmbio

(1980) - *Anatomy of a Lie*. New York: Columbia University Press, 1992. Tradução de Jeffrey Mehlman. Disponível em: <http://www.anti-rev.org/textes/VidalNaquet92a/>.

⁹ *Idem*.

¹⁰ Ver: HULME, Peter. "Columbus and the cannibals". In: *Colonial encounters: Europe and the Native Caribbean 1492 - 1979*, Londres: Methuen, 1986. pp. 13 - 43 & HULME, Peter. "Columbus and the

dos discursos, assim, prestar-se-ia também para um câmbio dos projetos de exploração econômica das novas terras e gentes encontradas. O canibal torna-se ícone da busca pelo ouro selvagem.

O revisionismo do saber antropológico de Arens e o projeto de estudo da antropofagia no interior da "crítica das ideologias" de Hulme tiveram especial repercussão na etno-história e na história da colonização do Caribe escrita nas décadas de 1980 e 1990, sobretudo em Neil Whitehead¹¹ e Philip Boucher¹² respectivamente. Em ambos os casos, propõe-se um olhar menos ingênuo sobre os relatos dos colonizadores a respeito do suposto canibalismo indígena, articulando-os a interesses político-econômicos relacionados à exploração dos recursos da terra e do trabalho escravo do contingente "selvagem". Por outro lado, estiveram sujeitos a críticas e reações do lado de uma Antropologia ainda interessada em obter informações precisas de missionários e "viajantes" para a compreensão da vida social indígena pré-colonial. Dentre os mais destacados esforços nesse sentido está o de Donald Forsyth (1983) que busca, nas cartas jesuíticas do Brasil, uma alternativa documental aos principais alvos da crítica de Arens em relação aos relatos sobre os Tupinambá: os textos de Thevet, Staden, Léry e Knivet¹³.

Foi, contudo, com um antropólogo que revivesceu-se a polêmica entre Arens e Sahlins na perspectiva do anticolonialismo: Gananath Obeyesekere. Em 1992, Obeyesekere, antropólogo nascido no Sri Lanka e professor da Universidade de Princeton publicou *The apotheosis of capitain Cook*¹⁴, livro que polemizava com Sahlins, a partir do questionamento da suposta adoração de Capitão Cook pelos nativos, como propunha o

cannibals: a study of the reports of anthropophagy in the Journal of Christopher Columbus". In: *Ibero-Amerikanisches Archiv*, no. 4, 1978. pp. 115 - 139.

¹¹ Por exemplo em: WHITEHEAD, Neil. "Carib cannibalism. The historical evidence". In: *Journal de la Société des Américanistes*, LXX, 1984. pp. 69 - 87.

¹² Por exemplo em: BOUCHER, Philip P. *Cannibal encounters (Europeans and Island Caribs, 1492 - 1763)*, Baltimore and London: The John Hopkins University Press, 1992.

¹³ Nos referimos a: FORSYTH, Donald W. "The beginnings of Brazilian Anthropology: jesuits and Tupinamba cannibalism". In: *Journal of Anthropological Research*, vol. 39, no. 2, 1983. pp. 147 - 178. Ver discussão inicial do capítulo I.

¹⁴ OBEYSEKERE, Gananath. *The apotheosis of capitain Cook*, Princeton: Princeton University Press, 1992.

segundo, que articula a morte do Capitão com sua suposta adoração como o deus Lono¹⁵. O centro das críticas de Obeyesekere a Sahlins lembra o centro da tese de Arens do canibalismo como um "mito" ocidental para falar da alteridade. Para Obeyesekere, a adoração de Cook não parecia verossímil do ponto de vista do nativo, mas seria uma pretensão ocidental infantilizadora do "outro", presente nas fontes do período e da qual não estaria imune a antropologia, sendo exemplar o caso de Sahlins em sua demonstração. A réplica de Sahlins viria em 1995 no livro *Como pensam os nativos: o caso do Capitão Cook, por exemplo*¹⁶. Nesse, o autor acusa Obeyesekere de desconsiderar as especificidades culturais em nome de comportamentos universais, como se as primeiras fossem apenas formas de mascarar os segundos para fins colonialistas e imperialistas.

Otávio Velho, tratando do debate entre os dois antropólogos, resume os pontos que cada um aponta para uma discussão contemporânea. Diz ele que "Obeyesekere faz reverberar no interior da Antropologia algumas preocupações que têm sido organizadas em torno da noção de 'pós-colonialismo'. E Sahlins responde em nome da tradição disciplinar". Nesse sentido, a Antropologia vê-se chamada a fazer sua autocrítica como parte das ideologias dominantes da sua época ao lado de repensar a sua capacidade de formular um discurso sensível às *diferenças*. Velho sugere que tal discurso não deve ser o da "exótica diferença" que se estabeleça como esfera cultural autônoma e como objeto de idealizações, mas como objeto de diálogos culturais. Tal discurso seria capaz de rivalizar com a ideologia dominante da globalização que apresentaria a humanidade como universal e planetária. A cultura, nesse caminho, seria tratada em sua *produção*, redescobrendo "o hibridismo e os sincretismos na linha de uma episteme que não exige integrações e coerências no interior de totalidades"¹⁷. Nesse novo ambiente, a antropofagia como um "mito" ocidental recupera força interpretativa. Não surge soberana entre as outras formas de encarar o problema, mas ganha novamente legitimidade institucional. Ela põe novamente em evidência os limites da apreensão de totalidades culturais do "outro". No entanto, mais

¹⁵ Ver: SAHLINS, Marshall. "The apotheosis of Captain Cook". In: IZARD, M. & SMITH, P. (orgs.). *Between belief and transgression*, Chicago: University of Chicago Press, 1982. Ver também: SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

¹⁶ SAHLINS, Marshall. *Como pensam os nativos: o caso do Capitão Cook, por exemplo*, São Paulo: EdUSP, 2001.

do que se apresentar como um entrave do saber antropológico, ela deve ser assumida como objeto de diálogos culturais dos quais participa o próprio antropólogo.

Da discussão da antropofagia como um mito nos moldes propostos por Obeyesekere (endossada pelos desenvolvimentos anteriores de Arens e Hulme), podemos inferir uma noção de alteridade que não é prévia em relação ao seu discurso e que se estabelece em uma situação de dominação ou de poder do ocidental sobre o "outro"¹⁸. Em uma abordagem antropológica mais tradicional, podemos inferir outra noção de alteridade, que a considera prévia em relação ao discurso ocidental e discernível nos traços da captura do "outro" que ele processa. Para o primeiro grupo, a antropofagia é uma modalidade do discurso; para o segundo, é um dado empírico da realidade, muitas vezes mal descrito ou interpretado por observadores não treinados¹⁹. Os dois grandes grupos que estabelecemos geram tipos de perguntas sobre a antropofagia bastante diferentes entre si. Enquanto o grupo que considera a alteridade como prévia em relação ao discurso poderia perguntar o que foi efetivamente o ritual antropofágico dos tupis do século XVI ou sua função na vida social do grupo que o pratica, o grupo que a considera como efeito do discurso produtor de diferenças perguntaria porque o canibalismo aparece em tantas formas de escrita, como ele se articula ao conjunto de concepções de mundo dos discursos em que aparece ou qual a relação entre ele e as outras formas históricas de lidar com a alteridade e constituir diferenças²⁰.

Hoje, no entanto, mesmo abordagens antropológicas que se assentam em um ideal de captura da cultura do "outro" como lugar autônomo e prévio aos discursos que o constróem tendem a desnaturalizar os discursos como fontes neutras de dados puros sobre uma totalidade cultural. A mesma desnaturalização vem se apresentando como um problema fundamental para a historiografia contemporânea²¹. Tal elemento coloca-nos

¹⁷ VELHO, Otávio. "Culturas: uma perspectiva antropológica". In: PAIVA, Márcia de & MOREIRA, Maria Ester (orgs.). *Cultura: substantivo plural*, Coordenação de Editora 34, 1996. pp. 177 - 183.

¹⁸ Ver: OBEYSEKERE, Gananath. "Cannibal feasts in nineteenth-century Fiji: seamen's yarns and the ethnographic imagination". In: BARKER, Francis *et alii* (orgs.). *Cannibalism and the Colonial World*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998. pp. 63 - 86.

¹⁹ No caso da etnografia do canibalismo tupinambá do passado, são exemplares dessa conduta os trabalhos clássicos de Alfred Métraux, Florestan Fernandes e Pierre Clastres.

²⁰ Ver: HULME, Peter. "Introduction: the cannibal scene"... p. 04.

²¹ Aqui, podemos tomar como exemplar o ensaio de Dominick La Capra no qual são discutidas as relações entre as novas perspectivas da Retórica do final da década de 1970 e a historiografia que o autor concebe

diante da necessidade de pensar o estatuto histórico de suas fontes, sejam textuais, visuais, orais ou iconográficas. Independentemente, portanto, de qual pergunta se faz e percorre, raro será o texto contemporâneo que falará dos textos do passado, por exemplo, como "realidade etnográfica", sem que isso implique em uma discussão mais acalorada sobre o lugar hermenêutico que esses textos ocupam nessa "realidade"²². Ou seja, ainda que o objetivo final de um trabalho atual sobre o canibalismo não seja pensar os seus discursos, em algum momento dele, esses discursos terão de ser pensados. O canibalismo, nesse sentido, abre-se para a historicidade dos diálogos culturais. Não é mais um mero dado a ser conferido ou refutado, mas um discurso histórico a se problematizar.

III. Para uma retórica do canibalismo na América portuguesa quinhentista

Neste momento, torna-se adequado iniciar a exposição do recorte que estabelecemos, aqui, para o estudo do canibalismo. Nosso objetivo é mais pensar os papéis do canibalismo como tópica do discurso sobre a América portuguesa que desvendar uma faceta das sociedades indígenas pré coloniais. Assim, podemos dizer que esta tese entende que o discurso historicamente constituído estabelece padrões de diferenciação entre os homens, que não deverão ser tomadas como prévias a ele. À nossa concepção de discurso não pretendemos associar qualquer noção de ideologia como falseamento do "real" ou

como possível de se realizar. Nela, o modelo que denomina "documental", no qual a novidade é, no limite, tomada como efeito de novas descobertas de "fontes" e de "informações", deveria ser deslocado para o caminho da leitura mais adequada dos objetos do passado. Isso implica no reconhecimento do estatuto retórico ou "literário" até mesmo de fontes tidas tradicionalmente como de mais imediato acesso à "realidade" como os textos burocráticos ou processuais. Ver: LA CAPRA, Dominick. "Rhetoric and History". In: *History and Criticism*, London: Cornell University Press, 1985. pp. 15 - 44.

²² Pierre Clastres, por exemplo, assume os textos quinhentistas como "realidade etnográfica" e chega a um grau de desconsideração dos estatutos históricos de cada texto a ponto de referir-se a Gabriel Soares de Sousa como um "jesuíta" (CLASTRES, Pierre *et alli*. *Guerra, religião, poder*, Lisboa: Edições 70, 1980. p.14). Se compararmos esse tipo de atitude com, por exemplo, o de Manuela Carneiro da Cunha ("Imagens do índio do Brasil, o século XVI". In: *Estudos Avançados*, 4 (10), 1990. pp. 91 - 110.), veremos que há uma grande distância entre as considerações de um missionário jesuíta e de um colono, como Soares de Sousa. Os mais de dez anos que separam a escrita dos dois textos indicam a crescente motivação antropológica de matizar o estatuto histórico dos diálogos que compõem a elaboração dos discursos sobre o "objeto" em investigação. A operação de verificação da fidedignidade dos textos sobre os índios do passado, cuja metodologia "quantitativa" oferece Florestan Fernandes ("Um balanço crítico da contribuição etnográfica dos cronistas. In: *Investigação Etnológica*, Petrópolis: Vozes, 1975. pp. 191 - 289), agora deve ser pensada mais como avaliação qualitativa dos caminhos dialógicos geradores de determinados discursos sobre o "outro", por exemplo, como realiza-se em: MONTEIRO, John. "The heathen castes of Sixteenth-Century portuguese America: unity, diversity, and the invention of the Brazilian Indians". In: *The Hispanic American Historical Review* 80: 4, 2000. pp. 697 - 719.

como máscara para a exploração (econômica, política, sexual ou de qualquer natureza) do "outro". Poderíamos tratá-lo como ideologia, mas definida como um lugar a partir do qual o mundo ganha sentido, o que se aproxima da esfera da "razão simbólica". Há, portanto, para nós, uma relação inextricável entre discurso e hermenêutica²³. Isto é: no discurso, são processados os acordos necessários entre a tradição e a experiência histórica particular de modo a produzir uma ruptura provisória entre o sujeito do discurso e um mundo que se lhe apresenta de forma inteligível e decifrável²⁴. Um texto, um mapa ou uma xilogravura devem ser tomados como partes de mundos decifráveis, construídos por saberes historicamente possíveis e que se enredam em tradições que lhes são próprias. Nem essas formas de discursos pertencem totalmente a um sujeito todo poderoso nem correspondem ao mundo "tal como ele é"; tampouco essas formas de discursos são resultantes de um "ponto médio" entre sujeito e objeto. Antes, os discursos são "comentários"²⁵ que produzem tanto a identidade do sujeito como portador da fala sobre o mundo quanto a alteridade supostamente associada à sua "realidade externa".

O "outro", portanto, deve ser considerado, primeiramente, como um mundo que só tem sentido se o considerarmos em conjunto com os saberes tradicionais e a experiência de um sujeito que também se constitui neles. No caso, o índio da América portuguesa do século XVI nos é apresentado, pelos seus testemunhos, como parte do mundo que eles dão a ler: um mundo historicamente verossímil, mas não o mundo "verdadeiro". Buscar, no mundo verossímil constituído por saberes em voga no século XVI, algo do que teria sido "efetivamente" esse mundo seria impor o mundo verossímil do presente sobre o do passado, gerando a ilusão de que aquilo que os nossos saberes tornam possível corresponde a uma realidade supra-histórica e, portanto, naturalizada, fora do discurso²⁶. No entanto, devemos

²³ Pensamos com Gadamer, ver: GADAMER, Hans-Georg. "The Universality of Hermeneutical Problem". In: LINGE, David (ed.). *Philosophical Hermeneutics*, Berkeley: University of California Press, 1977. pp. 3 - 17.

²⁴ Ver: GADAMER, Hans-Georg. *O problema da consciência histórica*, Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas Editora, 1999.

²⁵ No sentido que emprega Michel Foucault em: FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*, São Paulo: Loyola, 1996.

²⁶ Nesse sentido, fazemos nossas as palavras de Pécora ao introduzir seu *Máquina de gêneros*: "Cabe (...) reconhecer que estes estudos não se aproximam, agora, de algo mais profundo ou preciso a propósito dos objetos tratados; não descobre um método melhor, no sentido do mais seguro ou necessário, segundo um critério universal ou racional neutro. Apenas podem, com sorte, responder mais eficazmente a uma situação presente da história, que já não parece acatar como crível que a linguagem seja representação de etapas sucessivas, historicamente mais completas e plenas, à imagem de um espírito que progressivamente se torna

considerar, também, que o mundo verossímil constituído a partir de saberes históricos apresenta categorias que podem (e no caso vão) colocar sob suspeita a noção de alteridade segundo a qual há diferenças intransponíveis entre uma e outra cultura humana. Isso é bastante significativo em relação ao índio, quando notamos que, diante do missionário, ele não se apresenta, em potência, distinto dos demais homens do universo. O índio é mostrado, nesse caso, como o "outro", mas como "próximo". As diferenças entre os homens, como veremos nesta tese, estabelecem-se apenas no plano dos diferentes exercícios da razão (e não das múltiplas racionalidades) e nos hábitos instituídos pela criação em determinado meio (e não por constituírem sistemas culturais contrastantes). Assim, é preciso que se assuma a "alteridade" de forma distinta da atual e valorizada de forma diferenciada dela em uma ética missionária particular.

A antropofagia, o canibalismo ou a "ingestão de carne humana", como objeto de nosso estudo, deverá ser, portanto, avaliada como uma categoria histórica indissociada das demais que lhe dão o contorno próprio. Mostraremos que a antropofagia, seja lá o que ela tenha sido, há mais de quatrocentos anos, hoje se nos apresenta em um corpo textual resultante de uma hermenêutica cristã (ou, no caso, católica, fortemente marcada pela perspectiva jesuítica) do qual não pode ser, em nenhuma hipótese, isolada. Isso não implica em afirmar, contudo, que nossa leitura torna possível a total ou parcial abertura das acepções quinhentistas sobre a antropofagia em seus termos. Isso seria ter a pretensão de substituir os textos da época pelo nosso, roubando dos primeiros o seu estatuto histórico e abstraindo-o do segundo. Nosso objetivo é ampliar as perspectivas atuais de interpretação do tema por nós recortado e dos textos em questão a partir da formulação de categorias que se encontram às ruínas do conhecimento histórico. Nosso intuito é dialogar com os textos do passado na busca por acordos de sentido que nos permitam olhá-lo de maneira nova, não como um mero espelho das convicções presentes (tal como uma história exemplar) ou como a história tal como ela aconteceu ou foi representada (na esteira do positivismo histórico). Preferimos, como propõe Quentin Skinner, agir como um "arqueólogo", que traz

"de volta para a superfície tesouros intelectuais enterrados, limpando sua poeira e possibilitando-nos reconsiderar o que pensamos deles"²⁷.

Mas qual período abriga a retórica do canibalismo privilegiada em nossa abordagem? Escolhemos os textos escritos e veiculados entre, aproximadamente, 1549 e 1587. Esta escolha se sustenta na medida em que, nesses textos, são discutidos os intuitos e métodos da colonização portuguesa da América (o que envolve pensá-la no conjunto mais amplo dos domínios ultramarinos portugueses) e do lugar da ação missionária nesse processo, tendo em vista as políticas de D. João III a respeito do Governo Geral do Brasil e as de seu desenrolar no reinado de D. Sebastião. No início deste período, percebemos o estabelecimento do Governo Geral e a vinda dos primeiros padres da Companhia de Jesus para a América portuguesa como os primeiros esforços políticos para centralizar a administração das novas terras, articulando-a a uma finalidade devota: a conversão dos índios. No final desse período, teríamos o início da União Ibérica, quando as pretensões e práticas ultramarinas portuguesas perdem autonomia, tendo de ser encaradas em conjunto com as castelhanas e o momento inicial de elaboração do *Regimento das missões*, que regularia a ação particular dos missionários inicianos na América. Do período inicial da União Ibérica, selecionamos apenas alguns textos ainda sustentados por valores marcadamente do período anterior, como é o caso dos escritos de Fernão Cardim e alguns de José de Anchieta ou que dialogam fortemente com eles, como no caso do de Gabriel Soares de Sousa.

A colonização portuguesa da América dá forma a uma relativa unidade de preocupações, manifestas nos textos que escolhemos, com a qual articular a categoria da "ingestão da carne humana". Esta unidade é pensada como um conjunto de preocupações teológicas e políticas fundantes de discursos sobre a antropofagia, na qual destacaríamos a crença na conversão do gentio como missão central da fixação portuguesa na terra, a constituição de um estado monárquico e católico, a concepção de corpo místico e político como análogo à noção tridentina da Eucaristia, o providencialismo da descoberta e ocupação do território habitado pelos "canibais", etc. Privilegiaremos, portanto, um corpo

²⁷ SKINNER, Quentin. *Liberdade antes do liberalismo*, São Paulo: Editora da Unesp, 1999. p. 90.

textual associado a essas preocupações, destacando-se diversos gêneros produzidos na ação missionária dos inacianos (cartas, informações históricas e cosmográficas, poemas épicos, diálogos...), o tratado de corografia de Gabriel Soares de Souza e a história de Gandavo. Outras fontes tradicionalmente utilizadas para estudos antropológicos e históricos a respeito do canibalismo e dos "tupis" em geral, como Léry, Thevet e Staden, por exemplo, também serão recorrentemente tratadas nesta tese, fornecendo parâmetros de comparação preciosos para a leitura adequada dos textos que nos são mais centrais. Outros bons instrumentos de comparação serão alguns dos textos produzidos a respeito da América espanhola do século XVI, destacando-se os do missionário jesuíta José de Acosta, nos quais se busca estabelecer relações com determinadas concepções presentes nos textos da e sobre a América portuguesa.

Optamos por dividir a tese em cinco capítulos. O primeiro, "Carne humana das cartas", apresentará o canibalismo no interior de uma das mais tradicionais fontes da história da América portuguesa quinhentista: as primeiras cartas dos jesuítas. Nele, visamos desnaturalizar pressupostos de que essa documentação traz informações precisas sobre o "efetivo" canibalismo dos "tupis", tratando-as como ingredientes com funções muito próprias para o alcance de efeitos desejáveis no gênero epistolar jesuítico (ou na *ars dictaminis* jesuítica), em especial na sua parte denominada "*narratio*". Como veremos, o ato indígena de ingestão de carne humana opera, nas cartas, como exemplos capazes de reafirmar convicções missionárias, de mover outros padres e irmãos na direção da conversão do índio da América portuguesa, de identificar a "vontade de Deus" no que concerne aos caminhos da colonização e de fomentar esperanças e ações políticas na direção da entrada do Evangelho na nova terra.

O segundo, "Carne humana da justiça", voltará a atenção para algumas das temáticas às quais a ingestão de carne humana aparece associada nas cartas jesuíticas, conforme demonstrado no capítulo primeiro. Tratam-se de temas relativos à justiça e à prudência no trato com os "gentios". Nesse momento, ao invés de optar pelo estudo de uma documentação tradicionalmente utilizada para abordar aspectos jurídicos relevantes ao trato da coroa com as populações indígenas (como os vários gêneros recompostos pela

historiografia como "legislação indigenista"), preferimos selecionar textos cujos gêneros são, hoje, vistos mais como "literatura" do que como documentos históricos: principalmente o épico conhecido como *Os feitos de Mem de Sá*, atribuído a José de Anchieta, e o *Diálogo sobre a conversão dos gentios*, do Pe. Manuel da Nóbrega. O que nos permitirá considerar tais textos como importantes do ponto de vista jurídico será uma discussão prévia que faremos a respeito do estatuto do "direito" no século XVI e de qual modalidade sua deve ser aplicada no trato com os habitantes da América.

Em "Carne humana de Deus", terceiro capítulo da tese, introduziremos as relações entre a prática de ingestão de carne humana e as querelas religiosas do século XVI, mostrando, tanto em discursos católicos quanto em protestantes, como o canibalismo pode estar associado às concepções eucarísticas atribuídas aos adversários. Neste capítulo, centraremos sobretudo na comparação da *História* do huguenote Jean de Léry com o épico *Os feitos de Mem de Sá* e uma carta específica do Pe. Juan de Azpilcueta Navarro. Das relações entre eucaristia e canibalismo poderemos começar a inferir como os textos estabelecem nexos entre ele e o cumprimento dos planos providenciais de Deus para a humanidade, introduzindo alguns dos aspectos mais centrais do enredamento do canibalismo na história da salvação. Aqui, o canibalismo aparecerá claramente como exemplar negativo (e inverso) da ação política prudente e correta, permitindo a visualização de valores teológicos que comandariam a ação dos agentes implicados nas guerras de religião.

Em "Carne humana do *orbe*", quarto capítulo desta tese, pretendemos focalizar o canibalismo da maneira como construído pelos saberes cosmográfico e histórico dos quinhentos, entendendo-os como peças que funcionam em conjunto para melhor domínio e compreensão do mundo depois do advento da sua "quarta parte". Nele, será importante considerar o enredo e o cenário nos quais o canibalismo pode mostrar-se verossímil aos contemporâneos. Entenderemos esse enredo e o cenário como, respectivamente, a inserção do "canibal" na história escatológica da salvação e na imagem do mundo concebida no século XVI. Trabalharemos, neste capítulo, principalmente com os tratados corográficos de Cardim, Soares de Sousa e Anchieta e com a história de Gandavo, cotejando-as com

discursos similares produzidos em outros contextos como as histórias de Acosta, Léry e Staden, os ensaios de Montaigne, cartas de Vespúcio e cosmografias de Thevet. Além disso, levantaremos algumas hipóteses a partir da leitura visual de mapas do "Brasil" nos séculos XVI e XVII, constituídos sob o ícone do canibalismo.

No quinto e último capítulo, "Carne humana da guerra", focalizaremos o problema do canibalismo indígena e um tema correlato seu, a guerra, como indicadores de um nível de civilização identificado nos habitantes da América portuguesa. Ao mesmo tempo que esse será visto como princípio justificador de ações missionárias adequadas, eles fornecerão chaves para considerar a construção do barbarismo indígena em acordo com o viés consolador da narrativa jesuítica. Voltando a questões trabalhadas em capítulos anteriores, veremos que encontrar um nexos na bestialidade canibal constituiu um desafio para a sua "domesticação" católica. Tal nexos haveria de ser o reconhecimento do arranjo corrupto de elementos verdadeiros na edificação de um complexo cultural (demoniacamente) desajustado com a "verdadeira" natureza humana: a salvação da alma. A reversão do processo de bestialização do índio, cujo ícone maior é a ingestão de carne humana, será o centro das preocupações dos discursos que avaliaremos nesse momento, dando principal atenção aos textos atribuídos a Cardim, indicativos de tendências jesuíticas, e ao tratado e à história de Gandavo, que endossa, no universo externo à Companhia de Jesus, algumas de suas mais importantes posições. Como principal ponto de comparação com esses textos, traremos, mais uma vez, textos de gêneros históricos produzidos a respeito da América espanhola quinhentista, como os de Acosta, Cortés, Bernal Díaz Castillo, Sahagún e Durán.

Acreditamos que o estudo do canibalismo, nos moldes que estamos propondo - privilegiando uma espécie de "re-alfabetização" do historiador em formas de racionalidade que se distinguem das de um mundo laicizado e que afasta as decisões e concepções políticas de visões teológicas do mundo - pode servir para formular novos modos de olhar para o passado e para a colonização, abalando positivamente as convicções do presente. Não propomos, de forma alguma, com isso, "ressuscitar" o passado em sua efetividade ou tampouco um Deus onisciente que imitamos ao nos afastar de um objeto que transcende às nossas experiências contemporâneas. Antes, apresentamo-nos como contribuintes modestos

para debates infundáveis que dão forma ao conhecimento precário e provisório da História. Não cremos que, do ponto de vista de uma Antropologia estrutural, poderemos oferecer alguma contribuição ao estudo da cultura canibal dos antigos povos tupis, nem é esse um de nossos objetivos. Esperamos, contudo, que, ao enredarmos a tópica do canibalismo em uma nova visão teológico-política que surge nos quinhentos com o advento da América, possamos sondar minimamente alguns capítulos da difícil inserção daquilo que se convencionou chamar de canibal da América portuguesa na História cristã e a difícil adequação da História cristã ao mesmo. Enfim, bom apetite...

CARNE HUMANA DAS CARTAS O CANIBALISMO NAS CARTAS DOS PRIMEIROS JESUÍTAS DO BRASIL

*"Do que come saiu comida
e do forte saiu doçura"
(Jz 14, 14)*

I. Antropologia e antropofagia dos Tupinambás: os "relatos" jesuíticos

A efetiva existência ou não da antropofagia ou do canibalismo como prática cultural de povos não europeus foi objeto de uma polêmica aguda no terreno da Antropologia desde que William Arens lançou o seu controverso *The Man-eating myth*. Em seu livro, Arens lança mão de vários relatos até então tidos como fidedignos sobre a prática de ingestão de carne humana por povos da América e da África, argumentando que, em nenhum dos casos, há evidências suficientes para afirmar a existência de tal prática. Sua tese central é a de que os Antropólogos, ao tomarem os relatos como fontes incontestáveis sobre a ingestão de carne humana, dão continuidade a um mito que marca os relacionamentos entre o Ocidente e sua alteridade¹. Por muitas vezes, tomou-se a tese de Arens como negação da possibilidade de existência da antropofagia como prática efetiva; no entanto, o que importa ao autor é enfatizar a necessidade de suspeitar da veracidade dos relatos e de formular hipóteses a respeito do uso da "antropofagia" como elemento capaz de organizar discursos sobre o outro.

Se Arens teve uma influência considerável em estudos que passaram a já não mais postular a antropofagia como uma realidade incontestável², é verdade que o primeiro impacto de seu livro gerou críticos fervorosos e de grande respeitabilidade acadêmica como o antropólogo Marshall Sallins. Incidiram sobre o livro críticas que vão desde o seu

¹ ARENS, William. *The man-eating myth: anthropology and anthropophagy*, Oxford, Oxford University Press, 1980.

² O próprio William Arens cita uma série de autores que teriam avançado nas questões que tratou em *The man-eating myth*. Segundo ele, seriam: Bucher (1981), Campbell (1988), Hulme (1986), Greenblatt (1991), Mason (1990), Obeyesekere (1992) e Pagden (1993). Ver: ARENS, William. "Rethinking Anthropophagy". In: BARKER, F., HULME, P. & IVERSEN, M. (eds.). *Cannibalism and the Colonial World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998. P. 43.

formato e linguagem, tidos como pouco acadêmicos, até o conteúdo de suas afirmações, uma vez que radicalizada a sua suspeita sobre a existência da ingestão de carne humana. Taxou-se o livro de sensacionalista, niilista, irresponsável e conservador. Comparou-se sua suspeita às teses que questionam a efetividade do holocausto e tentou-se desmoralizar o autor como charlatão ou como aventureiro. Contra as teses de Arens, havia uma poderosa arma utilizada por seus críticos: identificar relatos capazes de serem tomados como incontestáveis quanto à fidedignidade das *informações* sobre o canibalismo³.

No caso dos Tupinambás, Arens cotejou principalmente quatro clássicos sobre o grupo, escritos nos primórdios da colonização portuguesa da América: André Thevet, Hans Staden, Anthony Knivet e Jean de Léry. Sua hipótese forte era a de que o plágio e as paráfrases eram as mais importantes ferramentas dos autores e que, dentre eles, Hans Staden seria o único capaz de entender a língua dos nativos, servindo de matriz para as demais "cópias". Arens entende que, uma vez que a população indígena daquela época teria sido dizimada pela colonização, não haveria como sondar as suas práticas hoje. Enfim, para o autor, os relatos tomados tradicionalmente como "testemunhos oculares" do canibalismo não podem ser considerados como tais, mas, antes, como "estereótipos" difundidos pelo mundo das viagens⁴.

Apesar de ser possível questionar a verossimilhança histórica das afirmações de Arens sobre os textos quinhentistas, é justa a constatação de que não se trata de observações empíricas ou relatos etnográficos dos povos da América portuguesa. De toda forma, a crítica mais contundente recebida por Arens, neste caso, não foi relativa a sua maneira de ler os textos que selecionou, mas foi a de contrapor as fontes por ele utilizadas a outras de mais difícil refutação. Foi imbuído de tal espírito combativo que Donald Forsyth publicou o artigo "The beginnings of Brazilian Anthropology: jesuits and Tupinamba cannibalism". Nesse texto, Forsyth desenvolve a idéia de que a produção literária de missionários da

³ Peter Hulme trata a polêmica, de forma resumida, em: HULME, Peter. "Introduction: the cannibal scene". In: *idem*. pp. 06 - 10. Quanto à identificação de relatos mais confiáveis como arma argumentativa dos opositores, sugerimos a leitura de um texto de Gananath Obeyesekere, no qual ele questiona a fidedignidade de dois relatos apontados por Sallins contra a tese de Arens no caso do canibalismo Fiji: OBEYESEKERE, Gananath. "Cannibal feasts in nineteenth-century Fiji: seamen's yarns and the ethnographic imagination". In: *idem*. pp. 63 - 86.

Companhia de Jesus no século XVI na América portuguesa oferece *informações* capazes de identificar de forma incontestável a presença da prática de ingestão de carne humana por parte dos índios com os quais tiveram contato e convívio.

Vejamos como Forsyth descreve os relatos dos missionários jesuítas sobre as populações indígenas:

"From the viewpoint of anthropologists, the arrival of the Jesuits in Brazil was an important event. These Catholic fathers lived among the Indians, learned to speak and write the native languages, and became familiar with their customs. (...) The reports and letters which the Jesuits sent back to headquarters from their Brazilian mission would prove to be valuable to those anthropologists interested in the cultures of the natives who first came into contact with Europeans. (...) The Jesuit accounts provide information on a wide range of customs and practices of the Tupian Indians. However, the Jesuits did not cover all areas of culture equally. They were not attempting to write an ethnography of the Indians, but to describe what they regarded as the important customs of the native peoples, particularly as this related to their missionary activities. As a result, some topics received far more attention than others. The most important customs, as far as the Jesuits were concerned, were Indian practices which hindered or prevented their conversion to Catholicism. The most significant of these were: (1) the practice of cannibalism; (2) cross-cousin marriage and marriage of a man with his sister's daughter, both of which were prohibited by church law; (3) polygyny and concubinage; (4) the casualness and frequency of divorce and consequent remarriage; and (5) sorcery, as practiced by specialists called *pagés*."⁵

É fácil notar que Forsyth não acredita na possibilidade dos relatos jesuíticos serem de natureza etnográfica. Para o autor, no entanto, os trechos que seleciona de textos de vários gêneros (cartas de missionários, "tratados" e "informações históricas") são vistos como *informações* fidedignas, embora parciais, sobre as populações nativas da América portuguesa. Segundo o autor, os jesuítas teriam condição de fornecer *informações* confiáveis por dois motivos básicos: conhecerem a língua e conviverem com os nativos. Ao lado destas duas "qualidades", apenas um problema: somente as matérias relativas à ação missionária ganhariam relevo. Assim, Forsyth rebate os dois argumentos mais fortes de Arens contra a fidedignidade dos autores que coteja, ou seja, o da dúvida a respeito de

⁴ Ver: ARENS, William. *The man-eating myth: anthropology and anthropophagy...* pp. 22 - 39.

⁵ FORSYTH, Donald W. "The beginnings of Brazilian Anthropology: jesuits and Tupinamba cannibalism". In: *Journal of Anthropological Research*, Albuquerque, vol. 39, no. 2, 1983. pp. 148 - 150.

terem sido "testemunhas oculares" de cenas de canibalismo e a respeito da correção do entendimento da fala (língua) dos índios.

Valeria, no entanto, perguntar: conhecer a língua nativa e presenciar cenas tomadas como canibalismo evitaram os jesuítas de difundir estereótipos tradicionais sobre o canibalismo, a despeito da "observação empírica"? O seguinte trecho, extraído de uma carta do Padre Juan de Azpilcueta Navarro, mostra que a questão não é tão simples:

"(...) Quando fui visitar a una Aldea de las que enseño (...), entrando en la 2ª casa allé una panela a manera de tinaja, en la qual tenían carne humana cociendo, y al tiempo que yo llegué enchaban braços, pies y cabeças de hombres, que era cosa spantosa de ver. Vi seis o siete viejas que apenas se podían tener en pie dançando por el rededor da panella y atizando la oguera, que parecían demonios en el infierno. Allí se me acordó aquella pregunta de los Apóstolos al Señor: 'Vis, Domine, descendat ignis de celo et consumat illos?' Y detúbeme con la respuesta de Christo: *Conversus increpavit eos, diciendo no veni perdere animas sed salvare. La su infinita misericordia me da ánimo y speranza a que algún tiempo les dará gracia con que dexen estas viejas costumbres y vistan otras nuebas, administándoles el sacramento del batismo, que asta agora me impidieron estas y otras particulares razones.*"⁶

Essas palavras sobre o "canibalismo" Juan de Azpilcueta Navarro escrevia após dois anos de sua chegada à América, quando era considerado por seus companheiros missionários como o melhor conhecedor, no momento, da língua indígena. Além disso, era um dos missionários que tinha mais contato direto com as populações nativas em suas aldeias, já que visitava muitas delas em um momento que raramente os padres viviam em alguma. Nota-se ainda que, nas primeiras correspondências do Padre Manuel da Nóbrega, o Pe. Navarro é o mais referido quando se tece um comentário a respeito dos (maus) costumes indígenas⁷. Sua condição, que Forsyth tomaria como privilegiada, não impediu o missionário de encontrar, em uma aldeia indígena da Capitania da Bahia, um exemplar de sabá similar em tudo aos estereótipos de bruxaria difundidos pelos manuais de inquisidores e demonólogos.

⁶ "Carta do Padre Juan de Azpilcueta Navarro aos Padres e Irmãos de Coimbra. Bahia, 28 de Março de 1550". In: LEITE, Serafím (org.) *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*, São Paulo, Ed. Nacional, 1954. Volume I, pp. 182 - 183.

⁷ Ver, por exemplo: NÓBREGA, Manuel da. *Cartas do Brasil (1549 - 1560)*, Belo Horizonte, Ed. Itatiaia; [São Paulo], EDUSP, 1988. pp. 92, 93, 103, 104, 105, 106, 111 e 112.

No caso citado, as velhas têm um papel de grande destaque e, segundo Navarro, pareciam *demônios no inferno*. No *Malleus Maleficarum*, logo na primeira questão, enfatiza-se que a crença nas bruxas é essencial para a fé católica. Tais personagens, segundo o manual, servem aos demônios, que, "(...) pelo seu engenho, produzem efeitos maléficis através da bruxaria, apesar de ser verdade não conseguem criar qualquer forma sem o auxílio de algum outro agente, seja essa forma circunstancial ou substancial, e não sustentamos que consigam infligir danos físicos sem o auxílio de certos agentes."⁸ Certamente, o que o Pe. Navarro viu com seus próprios olhos foi esta "verdade": a presença de Satã nas terras americanas, um pressuposto básico que norteia, do modo geral, todos os discursos jesuíticos sobre o canibalismo indígena. O mais importante do relato de Navarro não é a empiria, mas a confirmação das certezas da fé. Ser missionário jesuíta, ao contrário do que pensa Forsyth, traz mais conseqüências ao relato do que uma seleção das matérias. Sobretudo, direciona a descrição no sentido de um reconhecimento do universal no particular, da máxima no ato, da *Escritura* nas práticas, da ortodoxia cristã no mundo sensível.

Conferir uma interpretação verossímil do material discursivo jesuítico a respeito do canibalismo indígena requer esforços que se movam em múltiplas direções, considerando os aparelhos devocionais, místicos, teológicos e doutrinários que dão forma à escrita inaciana. Não é possível imaginar um relato de caso particular por parte de um missionário que não visasse produzir um sentido equívoco, ou seja, sem que seja a produção de um efeito da presença divina na experiência concreta, atuando sobre os ânimos e disposições de um público (ouvinte ou leitor). Os acontecimentos "históricos" relatados por um missionário inaciano no século XVI não se dispõem em uma temporalidade mundana autônoma, pois a *espécie*, seguindo um vocabulário tomista de época, é uma expressão do espiritual no sensível. O intelecto humano finito, não sendo capaz de abarcar a totalidade infinita de Deus, volta-se às particularidades sensíveis do mundo na busca de um sentido a revelar-se manifesto. No caso dos escritos missionários, é comum identificar, por exemplo,

⁸ INSTITORES, Heinrich. *O Martelo das Feiticeiras*, Rio de Janeiro, Record/Rosa dos Tempos, 1995. Tradução de Paulo Froes. p. 63.

nas correspondências, esse sentido como sendo a evidência da vontade divina de conversão dos povos gentílicos da América portuguesa.

Portanto, torna-se importantíssimo rever o estatuto de "informação fidedigna" conferido aos relatos jesuíticos sobre o canibalismo. Isto não implica em ter que se abrir mão da crença ou não da efetividade da existência da prática de ingestão de carne humana pelos nativos da América portuguesa. O que há de se destacar é que esta efetividade é menos que secundária para se sondar o papel dos relatos sobre a antropofagia nos textos em questão. Isto é, se os jesuítas escreveram sobre essa prática não é pelo simples fato de ela existir e ser obstáculo para a conversão, mas por ser veículo eficaz do testemunho correto sobre a verdade bíblica, exprimindo elementos relevantes da vontade providencial que atua sobre o destino dos homens, servindo como incentivo para a ação prática dos mesmos na direção da bem aventurança. Não é, assim, importante para o missionário produzir um relato etnograficamente acurado sobre a prática de ingestão da carne humana, mas um testemunho adequado da prática à luz de uma revelação, ou da revelação à luz da prática.

Sugerimos, então, que, a partir de agora, voltemos aos textos jesuíticos sobre a antropofagia, rearticulando suas partes específicas sobre a prática à totalidade do *testemunho* em que aparecem. Desse modo, torna-se necessário tecer comentários mais detidos sobre os gêneros nos quais esses textos estão inseridos. Neste texto, pretendemos nos concentrar nas correspondências entre os missionários jesuíticos e autoridades externas ou internas à Companhia de Jesus.

II. Breve histórico dos estudos das cartas jesuíticas

Em 1931, assim Afrânio Peixoto refere-se às cartas jesuíticas publicadas no livro que introduz: "Nessas cartas, que são documentos, vê-se de facto o Brasil amanhecer". Mais à frente, ele diz: "Nenhum dos livros 'coloniais', nem mesmo os livros de Nóbrega, de Anchieta, de Cardim, trata tão bem 'do Brasil' complexivo, - terra e gente juntos, - viventes, vivendo, uma se afazendo á civilização, outra se mudando de reinóes e brasis e até negros da Guiné, se mudando em brasileiros, com os nossos defeitos, sim, os nossos defeitos eternos, talvez, mas enfim, nós, - como este das 'Cartas Avulsas'. Para dar impressão

sincera que delle recebi, direi que é livro como um 'film', fita rude no principio - as coisas mais difíceis no começo, do Padre Navarro - mas, demoradamente, e por fim, se aperfeiçoando, subindo, mudando, amanhecendo, aparecendo o sol, tudo já iluminado de certeza, o Brasil! Não é uma chronica ou informação, retrato, vista parada, 'estática', como as outras, os outros livros; são cartas, informações, documentos, que vêm de pontos diversos, de Pernambuco, dos Ilhéus, de São Vicente, da Bahia, do Espírito Santo, de Porto Seguro, de Piratininga, de vinte e tantos missionários, em quasi vinte annos, e criam uma successão de factos e acontecimentos, como uma fita que passa aos nossos olhos e ao nosso coração, o Brasil infante"⁹.

Percebe-se aqui, um elemento indispensável para se entender historicamente o investimento erudito de publicação e leitura das cartas jesuíticas por uma tradição positivista entre o final do século XIX e meados do XX: o tratamento dos textos como documentos ou fontes de uma "infância" nacional. Embora os estudos recentes sobre o chamado "período colonial" não partam desta noção de infância do Brasil como categoria explicativa, conseqüências de uma postura desse tipo ainda ressoam na maneira de a historiografia conceber o estatuto dos remanescentes do passado como o de "fontes de informação" sobre os "fatos" relativos à "América portuguesa". De modo geral, pode-se argumentar, sem riscos de exagero, que as cartas ainda são vistas como testemunhos da experiência missionária em um ambiente "complexivo". Isto implica em dizer que o alvo principal de questionamento da historiografia atual não é tanto o estatuto de informação das cartas, mas o referente dessas informações: não mais o Brasil (teleologicamente considerado infante), mas diversos elementos da "vida em colônia"¹⁰.

Donald Forsyth, mesmo não sendo um representante da tradição historiográfica brasileira sobre a colonização portuguesa da América, pode ser tomado como exemplo de

⁹ PEIXOTO, Afrânio. "Introdução". In: NAVARRO, Juan de Azpilcueta e outros. *Cartas Avulsas*, Belo Horizonte, Ed. Itatiaia; [São Paulo], EDUSP, 1988. pp. 39 e 44.

¹⁰ São vários os estudos recentes que poderíamos citar que questionam a possibilidade de considerar o período colonial como infância do Brasil. A escolha pelo termo "América portuguesa" em detrimento de "Brasil colônia" é bem significativa nesse sentido. Sugerimos, como exemplo dessa postura, o texto: NOVAIS, Fernando. "Prefácio" & "Condições da privacidade na colônia". In: MELLO E SOUZA, Laura (org.). *História da vida privada no Brasil I: cotidiano e vida privada na América portuguesa*, São Paulo, Companhia das Letras, 1997. pp. 07 - 39.

uma postura semelhante à daquela tradição no que toca às cartas jesuíticas. Em seu artigo, ele cita como evidência da antropofagia indígena, trechos isolados de algumas dezenas de cartas, selecionadas a partir de quatro coletâneas bastante conhecidas: *Cartas do Brasil*, de Manuel da Nóbrega, *Cartas Avulsas*, de vários missionários, *Cartas, Sermões e Fragmentos Históricos*, de José de Anchieta e os três primeiros volumes de cartas jesuíticas organizados por Serafim Leite, conhecidos como *Monumenta Brasiliae* ou *Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil*.

As três primeiras coletâneas citadas foram publicadas entre 1886 e 1931, sendo, inicialmente, parte de uma coleção mais ampla organizada por intelectuais ligados à Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, interessados em divulgar "documentos" do passado nacional. Essa iniciativa teria partido do próprio governo, através do então Ministro da Fazenda, o Conselheiro Francisco Belisario Soares de Souza, e de três intelectuais: Capistrano de Abreu, Valle Cabral e Silveira Caldeira. Alguns dos números da coleção teriam, no entanto, sido impressos ainda no século XIX, mas publicados somente em 1931 por Afrânio Peixoto¹¹. Uma das características das coletâneas era, seguindo o modelo de publicação de cartas jesuíticas em outros meios, como na Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, apresentar as cartas antecedidas por um título dado pelo editor e por um resumo das "matérias" tratadas pelo "documento", enunciado por palavras-chave. Através das palavras-chave, o leitor, interessado em temas específicos do período em questão, poderia consultar uma carta na busca por aquele elemento particular de interesse seu, não precisando recorrer a uma leitura do "todo" da carta, o que seria facilitado pela numeração feita no texto de acordo com a ordem das palavras-chave do resumo. O mesmo procedimento, posteriormente, seria utilizado por Serafim Leite na *Monumenta Brasiliae*, cuja publicação definitiva deu-se em 1954, na ocasião do quarto centenário da fundação de São Paulo.

O inconveniente desse procedimento das publicações é o de gerar uma ilusão de relativa independência dos temas no interior de uma carta, possibilitando um agrupamento de informações comuns perpassando a série de textos cronologicamente apresentados. A

apresentação do tema da antropofagia realizada por Forsyth dá-se de forma análoga ao procedimento positivista de publicação das cartas, refletindo a mesma ilusão de independência, como se as referências à antropofagia não fossem peças em funcionamento de uma carta em particular, mas meras informações a respeito de um "dado" do período.

Uma característica importante das cartas é totalmente menosprezada pela tradição crítica positivista das cartas jesuíticas. Preocupados em extrair das cartas as informações, os editores e estudiosos não se deram conta dos papéis que elas desempenhavam no interior da vida religiosa inaciana e na sua inserção no corpo político do século XVI. Uma preocupação com esses papéis só faria sentido na medida em que pudessem clarificar informações "obscurecidas" pela retórica própria da época. Assim, o caráter devocional e de intervenção política das correspondências, a ser alcançado por procedimentos específicos de escrita, é, quando não totalmente ignorado, tomado como secundário em relação aos seus referentes. Mudar tal postura interpretativa é ainda um desafio incipiente, mas contribuições advindas da crítica literária e da retórica parecem já anunciar novas possibilidades de abordagem.

Alcir Pécora afirma que as "cartas não testemunham, nem significam nada que a sua própria tradição e dinâmica formal não possa acomodar. Bem ao contrário, os seus conteúdos mais complexos, como o *índio* ou o *jesuíta*, ou, ainda melhor, o *índio do jesuíta* são funções estritas dessa acomodação histórica do gênero"¹². Perseguindo a tradição e a dinâmica formal das cartas, Pécora desenvolve um estudo da *ars dictaminis* ao longo da constituição do gênero epistolar, destacando o profundo interesse que esta arte despertou, no século XVI, no seio da Companhia de Jesus, em especial, no seu próprio fundador: Santo Inácio de Loyola. Para o autor, a Companhia não aplicou simplesmente as técnicas

¹¹ Ver: PEIXOTO, Afrânio. "Nota preliminar". In: NAVARRO, Juan de Azpilcueta e outros. *Cartas Avulsas...* pp. 29 - 35.

¹² PÉCORA, Alcir. "Cartas à Segunda Escolástica". In: NOVAES, Adauto (org.). *A outra margem do ocidente*, São Paulo, Companhia das Letras, 1999. p. 374. Este artigo, em nova versão, aparece também no livro: PÉCORA, Alcir. *Máquina de Gêneros: novamente descoberta e aplicada a Castiglione, Della Casa, Nóbrega, Camões, Vieira, La Rochefoucauld, Gonzaga, Silva Avarenga e Bocage*, São Paulo: EdUSP, 2001, com o título: "A arte das cartas jesuíticas do Brasil", pp. 17 - 68. Neste capítulo, manteremos as citações ao texto contido na coletânea de NOVAES, pois, quando começou a ser escrito, a edição de *Máquina de gêneros* não encontrava-se publicada. Um outro estudo, pioneiro nesta perspectiva, que poderíamos citar é: HANSEN,

disponíveis para a confecção de cartas adaptando-as às suas necessidades práticas. Mais profundamente, ela as aperfeiçoou e as "moralizou" em acordo com os objetivos religiosos e políticos da Companhia, incorporando-as às práticas adequadas à atividade do missionário.

O principal texto da Companhia de Jesus que trata das cartas como instrumento útil à fé católica é, de acordo com Pécora, as *Constituciones*. Dele, retiram-se três funções básicas das correspondências: *informar*, *reunir todos em um* e *gerar uma experiência mística* ou *devocional*. As três funções poderiam ser alcançadas quanto mais análogas fossem as cartas à divina Escritura, ou melhor, quanto mais fossem atualizações da missão apostólica e da palavra de Deus¹³. A *ars dictaminis*, portanto, tornar-se-ia, na sua versão inaciana, algo comparável às *fábulas místicas* dos séculos XVI e XVII, que Michel de Certeau interpreta magistralmente em seu livro¹⁴. Nas suas formas particulares, a "carta jesuítica" atualiza a própria mística inaciana, sendo mais uma arma a favor da conquista espiritual, da formação e confirmação do missionário na fé e da conversão dos povos gentílicos.

De maneira geral, uma carta deveria ser ordenada em cinco partes complementares para compreender a forma mais adequada aos seus objetivos: *salutatio*, *captatio benevolentiae* - sendo as duas partes do *exórdio* -, *narratio*, *petitio* e *conclusio*. Nesta disposição, a *salutatio* seria a repetição de uma fórmula piedosa adequada à relação hierárquica entre o remetente e o destinatário. A *captatio benevolentiae* reuniria "os procedimentos que buscam a disposição favorável do leitor para o que se há de seguir". A *narratio* seria, de maneira simplificada, uma narração do "estado de coisas" relevante aos objetivos da carta. A *petitio*, por sua vez, seria, mediante aquilo que já foi dito anteriormente, algo que se pede ao leitor da carta que sirva de auxílio às dificuldades particulares encontradas para a ação efetiva a favor da fé. Por último, na *conclusio*, far-se-ia

João Adolfo. "O nu e a luz: cartas jesuíticas do Brasil. Nóbrega, 1549 - 1558". In: *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n.º 38, 1995. pp. 87 - 119.

¹³ PÉCORA, Alcír. "Cartas à Segunda Escolástica". In: NOVAES, Adauto (org.). *A outra margem do ocidente...* pp. 380 - 382.

¹⁴ CERTEAU, Michel de. *La fable mystique XVIe - XVIIe siècle*, Paris, Gallimard, 1982.

uma síntese das principais matérias tocadas ao longo do texto, fechando também com uma fórmula adequada, à maneira da *salutatio*¹⁵.

Sistematicamente, as referências à antropofagia aparecem na *narratio*. No entanto, ao considerá-las isoladamente das demais partes da carta, como faz, por exemplo, Forsyth, leva à perda do seu sentido no interior dos objetivos místicos e devocionais da correspondência. Isto porque a *narratio* é, sobretudo, uma seqüência de eventos ao mesmo tempo particulares e exemplares, ou seja, ao mesmo tempo históricos e testemunhos alegóricos da palavra revelada, o que não exclui a existência efetiva das práticas de ingestão de carne humana, mas a trata como um elemento secundário em relação ao que a prática pode significar como testemunho da verdade bíblica. Não há, assim, nenhuma aleatoriedade na escolha dos exemplos em função, por exemplo, da fórmula escolhida na *salutatio*. Pode-se dizer que o sentido dos eventos narrados são redutíveis ao sentido expresso no *exórdio* e a *petitio* deverá se adequar perfeitamente a ele. Em todos os momentos, a fórmula do *exórdio* (repetições de tópicos místicas inicianas) estará sendo comentada e desdobrada na carta como possibilidades particulares de sua aplicação.

Recentemente, vários estudos, de caráter histórico ou "etno-histórico", têm-se voltado a prática jesuítica de escrever cartas com a preocupação de formular suas hipóteses a partir das determinações do gênero. Neles, as "informações" contidas nas cartas, em seus diversos tipos (ânuas, cartas edificantes, *hijuelas*, cartas de relação...), cada subgênero obedecendo seus critérios particulares, são tratadas como efeitos de sua função edificante e, para além disso, de um "sistema de informações destinado na tomada de decisões e na realização de ações" da Companhia na "busca da vontade divina", para utilizar a formulação de Fernando Londoño¹⁶. Nesta perspectiva, por exemplo, o trabalho de José Eisenberg, insere a *ars dictaminis* jesuítica. Para ele, a correspondência "combinava a demanda por controle institucional da hierarquia com as interpretações prudentes dos missionários a respeito de suas experiências de campo". Sua hipótese é a de que o contato

¹⁵ PÉCORA, Alcir. "Cartas à Segunda Escolástica". In: NOVAES, Adauto (org.). *A outra margem do ocidente...* pp. 385 - 410.

¹⁶ LONDOÑO, Fernando Torres. "Escrevendo cartas. Jesuítas, escrita e missão no século XVI". In: *Revista Brasileira de História*, vol. 22, n.º 43, 2002. pp. 29 - 30.

com o Novo Mundo levou "os missionários a revisarem suas estratégias de conversão e a justificarem estas adaptações nas cartas enviadas à hierarquia na Europa"¹⁷. Assim, suas "informações" teriam funções argumentativas claras a favor ou contra determinadas políticas a serem implementadas. Em caminho semelhante, segue o trabalho de Maria Cristina Pompa, para quem o conteúdo das cartas "é função estrita da operação de ajuste da tradição epistolográfica à situação histórica específica, que é a necessidade da conversão"¹⁸. Assim, o índio visível nas cartas é um índio na história da conversão e não descontextualizado e sem história como tentou apresentar (com relativo sucesso) a historiografia oitocentista brasileira¹⁹.

Estamos de acordo com a perspectiva que aponta as "informações" contidas nas cartas como obedecendo a funções mais amplas do que o relato edificante²⁰, estendendo-se a justificativas de políticas missionárias mediadas pela *experiência* ultramarina. O que gostaríamos de acrescentar como contribuição a esse debate é que a *experiência* não deve se desvincular da hermenêutica jesuítica, obediente aos cânones exegéticos da Escritura,

¹⁷ EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno. Encontros culturais, aventuras teóricas*, Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2000. pp. 57 - 58.

¹⁸ POMPA, Maria Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e "Tapuia" no Brasil colonial*, Tese de Doutorado, Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2001.

¹⁹ John Monteiro explica a constituição da memória do índio como "fora da história" no seu artigo: MONTEIRO, John. "The heathen castes of Sixteenth-Century portuguese America: unity, diversity, and the invention of the Brazilian Indians". In: *The Hispanic American Historical Review* 80: 4, 2000. pp. 697 - 719, acessível também, em português, em sua tese de livre docência: "As 'castas de gentio' na América Portuguesa quinhentista: unidade, diversidade e a invenção dos índios do Brasil". In: *Tupis, tapuias e historiadores: estudos de História indígena e do indigenismo*, Tese de Livre Docência, Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2001. pp. 12 - 35. Nesse texto, Monteiro trata do problema a partir de dois contextos relativos aos escritos de Gabriel Soares de Souza: o de sua escrita, no último quartel do século XVI, e o de sua publicação oitocentista por Francisco Adolfo de Varnhagen. Nele, o autor demonstra como a estratégia de Soares de Sousa de considerar o índio descontextualizado do universo colonial operava coerentemente com seus objetivos na circunstância e como ela foi apropriada de forma diferente no século XIX, quando o índio passaria a ser objeto de "etnologia" e não de História.

²⁰ A própria noção de "edificação" não deve pressupor a separação entre funções "temporais" e "espirituais". Charlotte Castelnu-L'Estoile fornece uma importante chave nesse sentido. Segundo a autora, o objetivo mais central das correspondências jesuíticas é o de unir os membros do corpo da Companhia, espalhados pelo orbe, à sua cabeça em Roma. Na perspectiva do funcionamento "administrativo" da ordem, ela permite as adaptações necessárias das regras gerais da ordem às condições locais e o controle da cúpula da Companhia sobre as práticas locais. Ao mesmo tempo, tal união tem como princípio, nas *Constituições* da Companhia, o "amor de Deus", que funciona como ligação (comunhão) das partes ao todo, por isso, diz Castelnu-L'Estoile, as cartas devem conter matérias edificantes (Ver: CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte. *Les ouvriers d'une vigne stérile: les jésuites et la conversion de Indiens au Brésil, 1580 - 1620*, Lisboa: Fundação Caluste Gulbenkian, 2000. pp. 64 - 68). Portanto, tanto as funções "espirituais" como "temporais" das cartas têm como fundamento o "amor de Deus", que funciona como princípio fundamental de comunhão entre as partes do corpo.

nos quais os sentidos *literais* e os três espirituais (*alegórico*²¹, *anagógico*²² e *tropológico*²³) combinam-se de maneira inextricável²⁴. Voltamos, assim, aos argumentos de Pécora quanto à analogia entre as particularidades das histórias contidas nas cartas e as divinas escrituras, quando os feitos constituem-se ao mesmo tempo como particulares e exemplares. A figura do *exemplum*, neste caminho, é um dos avanços jesuíticos em relação à *ars dictaminis* medieval, avançando na preceptiva do gênero no que se refere à *narratio* teorizada a partir da escola de Orléans (século XIV)²⁵. É tratando das "informações" constituídas como *exemplum* na experiência histórica jesuítica na América portuguesa quinhentista, que gostaríamos de, a seguir, apresentar o canibalismo nas correspondências da Companhia de Jesus.

III. Exemplos canibais

Uma semana após sua chegada à Bahia, em 13 de Julho de 1553, o Padre Brás Lourenço escreve uma carta aos Padres e Irmãos de Coimbra, dando notícias da travessia atlântica e dos seus primeiros momentos em solo português na América. Consigo, vinham outros dois Padres, Ambrósio Pires e Luís da Grã, quatro Irmãos da Companhia, António Blazquez, João Gonçalves, Gregório Serrão e José de Anchieta e o segundo Governador Geral do Brasil, Duarte da Costa. Era a terceira expedição missionária da Companhia de Jesus que chegava ao Brasil, chefiada pelo Padre Luís da Grã. Nesta carta, o Pe. Lourenço inicia o *exórdio* fazendo uma narrativa da viagem de travessia. O autor enfatiza as dificuldades a bordo deixando claro, ao mesmo tempo, o fato de terem todos seguido o caminho sendo *caridosos e atenciosos uns com os outros*, sem deixarem de realizar as práticas religiosas habituais. Nesse ponto, inclusive, o autor diz ter sido o confessor do Governador, frisando a sua condição de homem devoto e virtuoso. Nesse contexto, uma frase surge como emblemática: "nuestro Señor nos dió ayuda así interior como exterior para

²¹ Referente à mensagem que se deve crer ou entender pelo o que é narrado.

²² Referente ao que se deve desejar como promessa no que é narrado.

²³ Referente ao que há de se fazer para redundar em boas obras a partir do que é narrado.

²⁴ PÉCORA, Alcir. "Cartas à Segunda Escolástica". In: NOVAES, Adauto (org.). *A outra margem do ocidente...* pp. 374 - 377.

²⁵ Um panorama das diversas transformações da *ars dictaminis* medieval é minuciosamente realizado em: CAMARGO, Martin. *Ars dictaminis, ars dictandi*, Louvain: Institut d'Études Médiévales, 1991.

los soffrir <as dificuldades e perigos da viagem>, deseando soffrir otros mayores por su amor"²⁶.

Na *narratio* propriamente dita, então, Pe. Lourenço relata a seguinte história na qual aparece, como cenário, a prática de ingestão de carne humana pelos indígenas:

"El Padre Vicente Rodriguez con otro Padre fueron a un logar de los gentiles adonde hazian grandes fiestas porque querían matar un inimigo suyo y comerlo, al qual trabayaran de hablar para que se hiziesse christiano, como avía dias que hazian. Y hallando en él apareyo para receber el baptismo, llegaron adonde estavan dos mil o más de los gentiles con grandes fiestas, cantares de diversas maneras, y el contrario que avian de matar, a quien ellos avían hablado, estava en un campo cobierto de ramos con mucha solemnidad, adonde no dexavan ir ningún christiano. A lo menos todavia llegaron y supieron estar aún firme en la voluntad de ser christiano. Los gentiles que cerca estavan, entendiendo la ccosa, no querían permitiur que ellos lo tocassen, porque les parece que tocando los christianos les dañan el comer suyo verdadero, que ellos piensan ser el de los contrarios. Estando así no sabiendo qué hazer por no tener agua para lo baptizar, ny en aquel tiempo la tienen los Indios porque todo es vino, detriminaron de comer algo por tener ocasión de pedir agua, y ansi lo hizieron. Y pediendola no la quisieron dar, porque los que entendían la cosa tenían dado aviso que no la diessen. Quiso nuestro Señor que passó por allí una moger gentil con una calabaza de agoa, e llamáronla que les diesse de beber, y uno dellos, haziendo que bivia, moyó un paño, y con aquella agua le baptizó. Sentiéndolo todavia los gentiles, con gran furia empeçaram a dar grandes bozes y las vieyas los irritavan: 'No véys que os dañan la carne?' Y viniendo con aquella furia contra los Padres, y ellos con gran siguridad les mostraron charidad y amor. Túvulos nuestro Señor que no los mataron quedando espantados de ver los Padres con tan poco temor. Y ansi se vinieron los Padres, y enbiaron del camino un niño de los da tierra que tenían en casa, para aquella noche consolar aquel hombre que otro día por la mañana avían de matar; y esto porque por ser nyño no atentavan por él. Y supieron del niño, que vino al otro día, que él se animó y consoló mucho aquella noche. Bendito Dios que con tales medios quiso salvar aquella ánima."²⁷

Após a narração, Pe. Brás Lourenço finaliza sua carta dizendo, como ao mesmo tempo *petitio* e *conclusio*, "Encomiendome en oraciones de todos los Padres y Hermanos"²⁸.

Percebe-se, claramente, uma analogia entre a narrativa da travessia atlântica que já se confunde com a *captatio benevolentiae* e a narrativa sobre o batismo do cativo entre os

²⁶ "Carta do Pe. Brás Lourenço aos Padres e Irmãos de Coimbra. Bahia, 30 de Julho de 1553". In: LEITE, Serafim (org.) *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*, São Paulo, Ed. Nacional, 1954. Volume I, p. 515.

²⁷ *Idem*. pp. 517 - 518.

índios canibais em questão. Em ambos os casos, os padres enfrentam situações adversas por caridade, vontade de servir a Deus por amor e cumprimento de suas obrigações de missionário. Nos dois casos, a ameaça contra a integridade física aparece, mas Deus intervém para o sucesso da investida. Nota-se que o grande perigo iminente é comparável em gravidade com a vontade de Deus de salvar através dos braços dos missionários dispostos a sofrer por seu amor. Enfim, a referida frase emblemática que aparece no exórdio perpassa a *narratio* e confirma-se nela, legitimando-se no *exemplo* de sua aplicação. O longo e eloqüente parágrafo citado pode ser resumido em uma única máxima moral: não há o que se temer quando se age a serviço da misericórdia divina.

Assim apresentado, o relato de canibalismo tem a função de gerar devoção. Ele é edificador, pois intenta levar o leitor a um ato piedoso, no caso, "simplesmente" a oração em favor do autor na sua nova atividade de conquistar almas indígenas para a participação na Glória. As aspas de "simplesmente" devem ser observadas com profundidade, pois a oração não deve ser tomada como devoção individual que se encerra em si, mas como instrumento de salvação da alma, que, na espiritualidade inaciana, é cumprir a finalidade da criação, ou seja, "fazer reverência e servir a Deus nosso Senhor"²⁹. A oração funcionaria como meio para o ajuste entre o arbítrio humano e a vontade de Deus para o seu melhor servir. Por isto mesmo, não é nada aleatório que o Pe. Lourenço louve a vontade de Deus de salvar a alma daquele cativo em questão. De certa maneira, isso funciona como sinal da vontade divina de salvar o índio, utilizando-se da Companhia para a sua efetivação. Em suma, na carta, os indígenas são canibais, as velhas são como bruxas, a prática é vil e macabra, mas nada disso deve atemorizar, pois Deus obra em favor daqueles que fazem valer sua vontade. Não por acaso, o batismo opera como ameaça à integridade daqueles que estão para devorar o corpo do "bem aventurado". Cabe à Companhia e seus membros fazer valer a vontade de Deus, agindo a favor da conversão. Remetida aos Padres e Irmãos de Coimbra, como todas as outras de mesmo destino, a carta do Pe. Lourenço conclama os irmãos de ordem para abraçarem a sua missão.

²⁸ *Idem*. p. 518.

²⁹ Esta concepção aparece em vários escritos de Santo Inácio de Loyola. Aqui, nos referimos a um trecho dos *Exercícios Espirituais*. Ver: LOYOLA, San Ignacio de. *Obras*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1991. pp. 228 - 229.

Exemplos radicais da salvação do índio como vontade de Deus são encontrados nas primeiras correspondências do Padre Manuel da Nóbrega. Um deles está em uma carta de 1549 para o Padre Martin de Azpilcueta Navarro:

"D'entre muitas cousas referirei uma que bastante me maravilhou, e foi que ensinando um dia o padre João de Azpilcueta os meninos a ler e a fazer o sinal da cruz, e tendo os ditos meninos certas pedras de várias côres nos lábios, que é uso trazer furados, e muito estimam, embaraçando as pedras de fazer-se o sinal da cruz, veiu a mãe de um delles e para logo tirou a pedra dos labios de seu filho e atirou ao telhado; de repente os outros fizeram o mesmo: e isto foi logo quando começamos de ensinar. Outra vez descobriu o mesmo Padre em uma aldeia, que cozinhavam o filho de um inimigo, afim de comerem-n'o: e porque fossem reprehendidos, soubemos mais tarde que o enterraram e o não quizeram comer."³⁰

Esse trecho é retirado de uma das primeiras cartas de Nóbrega na América portuguesa, quando o missionário acredita na facilidade da conversão voluntária do índio à "verdadeira religião". Na carta, o índio aparece como gente inculta e que não conhece nada de Deus. Para Nóbrega, o único obstáculo para a conversão seriam os "maus costumes", que deveriam ser extirpados pelos missionários. Entre os "maus costumes" estaria a antropofagia por vingança. O otimismo de Nóbrega, neste momento, é tamanho que ele chega a afirmar que "já por Glória do Senhor nestas aldeias que visitamos em torno à cidade, muitos se abstêm de matar e de comer carne humana; e si algum o faz, fica segredo daqui"³¹. Para o missionário, basta a chegada da Companhia para que, logo, os índios larguem sua vida de pecados e abracem a salvação. Os dois exemplos narrados acima evidenciam essa certeza. O que eles demonstram é que os índios estão dispostos a largar tudo pela vontade de serem salvos.

Confirmando a hipótese de que o *exórdio* traria o sentido expresso em cada exemplo da *narratio*, encontramos, na carta, a seguinte *salutatio*: "Gratia et pax Domini Nostri Jesu Christi sit semper nobiscum. Amen". Em seguida, na *captatio benevolentiae*, ele diz: "pensando eu muitas vezes na graça que o Senhor me fez, mandando-me a estas terras do

³⁰ "Ao Dr. Navarro, seu Mestre em Coimbra". In: NÓBREGA, Manuel da. *Cartas do Brasil (1549 - 1560)*, Belo Horizonte, Ed. Itatiaia; [São Paulo], EDUSP, 1988. p. 92.

³¹ *Idem ibidem*.

Brasil, para dar princípio ao conhecimento e louvor do seu santo nome nestas regiões, fico espantado de ter sido para esse fim eleito, sendo eu a escoria de toda a Universidade; mas, além da divina graça, cuido que o ter sido discípulo da doutrina e da virtude de Vossa Reverendíssima e as suas orações me impetraram esta misericórdia de Deus, *Qui potens est de lapidibus istis suscitare Abrae*; e porém é de razão que eu dê contas a Vossa Reverendíssima do que o Senhor começa a obrar nesta sua nova vinha, a qual talvez queira estender *a mari usque ad mare, et a flumine usque ad terminos orbis terrarum*; para que Vossa Reverendíssima louve por sua parte ao Senhor, à quem só se deve toda glória e honra"³².

O traço mais distintivo do *exórdio* é o reforço de uma postura humilde do autor, mediante o recurso da modéstia afetada, enfatizando sua mera condição de instrumento da providência divina. Nóbrega entende sua chegada à terra como graça do Senhor para fazer a vontade dele que é a de estender a sua graça a todos os povos do mundo. Sendo assim, era adequado acreditar na facilidade de conversão do índio, pois a sua vontade de ser convertido é, na verdade, efeito da vontade de Deus de trazê-lo à Graça. Ser instrumento de concretização da misericórdia divina com o índio é, igualmente, ato misericordioso de Deus em relação ao missionário, em particular, e à Companhia de Jesus, como um todo, sendo motivo de contentamento e de agradecimento por parte de Nóbrega. É nesse sentido que a *salutatio* mostra-se totalmente adequada.

No trecho citado, os atos voluntários (análogos ao "sinal da cruz") dos indígenas de não comerem o menino que havia sido morto aparecem como uma invocação da presença divina na direção da mudança dos hábitos. A vontade do índio de ser convertido só é esta porque é esta a vontade de Deus. O sinal da cruz é decisivo para a eliminação do ornamento dos selvagens e a eliminação é necessária para a "performance" do sinal de invocação. Ou seja, tanta é a vontade de Deus de trazer aqueles povos para participar da Graça que, para se tornar presente, atua nos seus ânimos, facilitando mudanças repentinas de hábito para se tornar presença. Assim como na carta de Brás Lourenço, a antropofagia aparece como sinal de uma promessa de sucesso da ação missionária, quando estar ao lado da vontade divina é

³² *Idem*. p. 88.

crucial. Invocando a Deus, através de louvores e atos de reverência ao criador, os índios trariam para perto de si a vontade de Deus de salvá-los, tornando muito mais fácil a sua conversão.

As cartas citadas de Brás Lourenço e Nóbrega têm em comum o fato de terem sido escritas próximas ao momento de chegada dos missionários na América portuguesa. Esta coincidência dita a tônica de suas considerações sobre os índios e a "missão". Nas duas cartas, o índio é, sobretudo, um cristão em potencial, pois é tratado como pura expectativa. Por isto, não é de causar espanto a necessidade de identificar os *sinais* da vontade divina a concretizar-se na ação missionária que seria iniciada. No caso de Nóbrega, em todas as suas cartas entre 1549 e 1551, e não somente na citada, quando a Companhia de Jesus acabara de aportar na Bahia de Todos os Santos, o índio aparece como um "ignorante desamparado", com a criação corrompida pelo Inimigo (Satã) e tendo maus exemplos dos colonos que já estavam na América portuguesa. A Companhia de Jesus chegava com a missão de fazer valer a vontade misericordiosa de Deus, tendo, para isso, de "concertar" os hábitos indígenas e "corrigir" os maus exemplos e injustiças praticados por aqueles que, segundo Nóbrega, "diziam-se" cristãos.

Já no caso do Pe. Lourenço, sua chegada se dava quando a Companhia de Jesus e o Governo Geral já estavam, havia quatro anos, na América portuguesa. De maneira geral, os objetivos de sua chegada eram os mesmos de Nóbrega e também o que se devia fazer para alcançá-los. Contudo, a facilidade da conversão identificada nas primeiras cartas de Nóbrega já está desacreditada, sendo que a ênfase nos perigos e dificuldades têm de aparecer obrigatoriamente na carta, como é o caso. A expectativa é a de que o novo Governador possa dar conta dos problemas que o antecessor não foi capaz de resolver e, também com a vinda do Bispo, que seja possível ajustar as vidas dos colonos e dos índios em um corpo político capaz de satisfazer a vontade misericordiosa de Deus. Dessa vontade e auxílio dependeria o sucesso da colonização como um todo. Estar sujeito a ela, como vimos, é não ter nada a temer.

IV. Sacrifícios e justiça: a história como providência

A Companhia de Jesus não ficava alheia ao processo de colonização como um todo e a conversão dos índios dependia de uma administração colonial voltada para os interesses religiosos e políticos (sem considerar essas esferas como autônomas) da Companhia de Jesus. De maneira grosseira; porém, ao mesmo tempo, bastante perceptível, é possível observar, nas cartas de missionários entre 1549 e 1551, uma tendência de considerar a conversão do índio como algo relativamente fácil, dificultada somente pelos "maus hábitos indígenas" - principalmente o canibalismo, o "semi-nomadismo", a influência dos *pagés* e as diversas práticas sexuais - e pelos "maus exemplos" dos cristãos - principalmente o cativo injusto dos índios, a mancebia, os maus tratos, o incentivo às guerras entre "nações" inimigas e à própria antropofagia. A partir de 1552, nota-se uma ênfase mais acentuada na inconstância do converso em manter os "bons costumes" e no enraizamento dos "maus hábitos". Nesse momento, o desânimo com os cristãos e com os índios da costa é bastante evidente e a facilidade da conversão dá lugar a duas expectativas missionárias: encontrar índios mais propensos à fé católica no sertão ou encontrar riquezas na terra (metais preciosos), afim de que venham mais pessoas do reino para se poder sujeitar as populações nativas às regras e leis do Estado e da Religião³³.

A partir de 1558, nota-se um novo ânimo dos jesuítas em relação à conversão indígena, graças à vitória dos portugueses contra os índios rebeldes no final do governo de Duarte da Costa e às novas medidas tomadas pelo novo Governador Geral, Mem de Sá. Antes disso, no entanto, ainda em 1555, o Irmão José de Anchieta percebia sinais de uma mudança: o "martírio" de dois irmãos da Capitania de São Vicente, mortos por índios a flechadas em 1554. Segundo o missionário, os Irmãos "bem-aventurados" Pero Correia e João de Souza "sofreram a morte (...) pela santa obediência, pela pregação do Evangelho, pela Paz, e pelo amor e caridade dos seus próximos, a quem foram prestar auxílio (...) perderam a vida pela verdade e pela justiça que pregavam, e finalmente pela exaltação da

³³ Este movimento de busca por metais para atrair cristãos à terra ou por índios mais propícios para receber a Palavra dá-se em duas frentes: (1) em 1552, quando, acompanhando o Governador Tomé de Sousa, Nóbrega vai às Capitânicas do sul, decide-se a instalação de padres da Companhia de Jesus em São Vicente, por ser uma capitania de fácil acesso ao sertão onde se encontrariam os carijós. Em 1554, funda-se o colégio de São Paulo próximo à vila de Piratininga a mando de Nóbrega, tornando-se local estratégico para avançar sertão a dentro. (2) Em 1553, com a ida do Pe. Juan de Azpilcueta Navarro ao sertão da Capitania de Porto Seguro, por onde andou até seu retorno à Porto Seguro em 1555. Várias cartas entre 1552 e 1557 depositam, nessas duas frentes, as esperanças no avanço da ação missionária.

santa fé". Os dois missionários, seguiria Anchieta, "não tiveram maior amor do que entregar as suas almas pelo seu amigo Jesus Cristo e pelos próximos". Conclui, então, dizendo: "agora sim acreditamos que o Senhor há-de estabelecer aqui a Igreja, tendo já lançado nos alicerces duas pedras banhadas em sangue tão glorioso. Oxalá Deus me lançasse a mim como terceira, como teria lançado se não se opusessem os meus pecados"³⁴.

Diante das dificuldades, o martírio surge como uma esperança. Não são raras as passagens bíblicas que podem justificar esta maneira de conceber a história. Dentre os livros bíblicos citados no texto, encontramos "Apocalipse", "João", "Salmos", "Lucas" e "Atos". Quando Anchieta escreve que a morte dos Irmãos foram por amor ao *amigo* Jesus e aos próximos, refere-se à passagem "Jo 15", na qual é dito que a maior prova de amor a um "amigo" é entregar a vida por ele. Na "palavra" de Jesus temos: "eu sou a videira, vós os ramos. Quem permanecer em mim e eu nele, dará muito fruto: porque sem mim nada podeis fazer"³⁵. O mandamento, então, que aparece para que se "permaneça em Cristo" é: "amai-vos uns aos outros como eu vos amei"³⁶ e segue dizendo: "ninguém tem maior amor do que quem dá sua vida pelos amigos"³⁷. Ou seja, morrendo por amor a Cristo, os membros da Companhia de Jesus (ramo da videira) podem frutificar com o auxílio de Deus. Assim, eles permanecem em Deus e Deus permanece neles.

O princípio do sacrifício por amor ao próximo e, em conseqüência, por amor a Deus é, assim, o que fornece sentido à morte dos dois irmãos na carta de Anchieta. Ao lado das dificuldades descritas para a conversão dos índios, esse princípio funciona como um anúncio: o da promessa de que, daquele momento em diante, alguma mudança estava para ocorrer no curso da conversão, levando ao aumento de seus frutos e superação dos seus estorvos. Da forma que narradas, as mortes têm como finalidade a reconquista da misericórdia divina, cuja justiça havia de se instaurar, em breve, para o cumprimento da missão.

³⁴ "Quadrimestre de Setembro a Dezembro de 1554 e trimestral de Janeiro a Março de 1555, dirigida a Santo Inácio de Loyola, Roma. São Vicente, fim de Março de 1555". In: ANCHIETA, José de. *Cartas - correspondência ativa e passiva*, São Paulo, Loyola, 1984. pp. 99 - 100.

³⁵ Jo 15, 5.

³⁶ Jo 15, 12.

³⁷ Jo 15, 13.

Quem, nas condições em que se encontrava o Brasil, poderia surgir para atuar como instrumento da justiça divina? Certamente haveria de ser um Governador Geral que submetesse os índios às leis positivas, que afastasse da terra os "hereges" calvinistas, que proibisse a antropofagia e outros crimes contra a natureza, ajudando a Companhia de Jesus na sua missão de converter. Teria de ser um Governador capaz de por fim aos "maus hábitos" dos índios sob domínio de Satã e aos "maus exemplos" dos cristãos. Em 1557, esse líder apareceria: Mem de Sá. Em 1559, significativamente, Manuel da Nóbrega escreve uma carta a Tomé de Sousa que devemos tratar com grande destaque. Nela, o governo de Mem de Sá aparece como um divisor de águas na história da colonização e da conversão dos gentios.

Carta de Nóbrega a Tomé de Sousa de 1559

Numa leitura panorâmica da carta de Nóbrega a Tomé de Sousa em 1559, percebe-se uma clara retrospectiva da história da colonização, enfatizando "o mau caminho que esta terra leva", segundo Nóbrega, "merecendo a Nosso Senhor os grandes castigos". No entanto, a cada castigo que se faz presente, Nóbrega reconhece a misericórdia divina atuando a favor da conversão. Logo no início da Carta, Nóbrega afirma que sempre teve dois desejos: ver os cristãos da terra reformados nos bons costumes, para que dessem melhor exemplo, e ver disposição nos gentios para receberem a palavra do Evangelho, tomando-se capazes de receber a Graça, entrando para a Igreja. Desses desejos, nasciam dois outros, relativos aos meios para a efetivação do trabalho salvífico: vinda de um Bispo para reformar os cristãos e ver os índios sujeitados à obediência aos cristãos. Ambos desejos são, segundo parece, congruentes com o conteúdo das cartas de Nóbrega ao longo dos dez anos em que estava no Brasil e, com poucas variantes, também compatíveis com os anseios dos outros missionários. A carta de Nóbrega prosseguiria, assim, como história das frustrações e conquistas relativas a esses desejos, servindo, como ele diz no *exórdio*, para mover a orações, dando conta de "cousa de consolação e desconsolação"³⁸.

³⁸ "A Thomé de Sousa (1559)". In NÓBREGA, Manuel da. *Cartas do Brasil (1549 - 1560)*... pp. 191 - 193.

O primeiro episódio narrado, nesse sentido que se anuncia no *exórdio*, é particularmente importante para este trabalho, uma vez que relaciona-se diretamente à antropofagia. Trata-se da famosa morte do bispo D. Pero Fernandes (Sardinha), morto e devorado por índios caetés em 1556. Vamos a um trecho:

"Trouxe Nosso Senhor o bispo D. Pedro Fernandes, tal e tão virtuoso qual o Vossa Mercê conheceu, e mui zeloso da reformação dos costumes dos Christãos, mas quanto ao Gentio e sua salvação se dava pouco, porque não se tinha por seu Bispo, e elles lhes pareciam incapazes de toda doutrina por sua bruteza e bestialidade, nem as tinha por ovelhas de seu curral, nem que Christo Nosso Senhor se dignaria de as ter por taes; mas nisto me ajudava de Vossa Mercê a louvar a Nosso Senhor em sua providência, que permitiu que fugindo elle dos Gentios e da terra, tendo poucos desejos de morrer em suas mãos, fosse comido d'elles, e a mim que sempre o desejei e pedi a Nosso Senhor, e mettendo-me nas occasiões mais que elle, me foi negado. O que eu nisso julgo, posto que não fui conselheiro de Nosso Senhor, é que quem isto fez, porventura quiz pagar-lhe suas virtudes e bondade grande, e castigar-lhe junctamente o descuido e pouco zelo que tinha da salvação do Gentio. Castigou-o, dando-lhe em pena a morte que elle não amava, e remunerou-o em ella ser tão gloriosa como já contariam a Vossa Mercê que ella foi, pois foi em poder de Infiéis com tantas e tão boas circunstâncias como teve."³⁹

Sabe-se que, nesse momento, Nóbrega já escrevera seu tão conhecido *Diálogo sobre a conversão dos gentios*, no qual, por meio de um embate de idéias teológicas sobre a possibilidade da conversão dos gentios da América portuguesa, ele chega à sua posição favorável. Aqui, não resta qualquer dúvida sobre a potencialidade do índio em tornar-se cristão mesmo com toda a sua rudeza. Nóbrega, através da imagem de um ferreiro, o Irmão Matheus Nogueira (cujas iniciais são as mesmas de Nóbrega não por acaso), compara a conversão ao ofício de dar forma ao ferro. O sucesso da conversão dependeria mais da responsabilidade do missionário (ferreiro) do que do índio (ferro). Ausentar-se da tarefa de converter o índio seria ir contra a vontade de Deus, uma recusa da *caridade* e do amor ao *próximo*. A parcialidade da ação do Bispo, voltando-se totalmente aos cristãos, seria, portanto, reprovável e, como Nóbrega seguiria dizendo, pouco adiantou para a reforma dos bons costumes dos próprios cristãos. No entanto, pelo zelo demonstrado naquilo que, mesmo sendo pouco, havia de se fazer, a providência divina agiu ao mesmo tempo punindo o Bispo e o glorificando com tal morte.

³⁹ *Idem*. p. 193.

Mais uma vez, a antropofagia aparece como sinal da vontade de Deus de salvar os índios. Não há contradição alguma em se ver a ingestão da carne humana como "mau costume" e, ao mesmo tempo, sinal da possibilidade de salvação das futuras gerações de índios. Para Nóbrega, como aparece no seu *Diálogo*, os índios têm a mesma natureza que qualquer outro povo, embora não tenha a mesma *polícia* que outros gentios da história da humanidade. A explicação de Nóbrega para esta "ausência" de *polícia* está no fato de que o *entendimento*, embora seja o mesmo em todos, é exercitado segundo a criação. No caso dos indígenas, sua má criação seria decorrente de "serem descendentes de Cam, filho de Noé, que descobriu as vergonhas de seu pai bêbado, e em maldição, e por isso, ficaram nus e têm outras mais misérias"⁴⁰. A origem dos "maus costumes" está explicada e torna-se evidente não só na nudez, mas também no excessivo consumo de "vinho" (*cauím*) que os jesuítas constataavam entre os índios.

Na maioria dos relatos de missionários, o "vinho" é um ingrediente bastante focalizado do "ritual" de ingestão de carne humana, movendo os índios ao ódio, à valentia e à vingança contra os inimigos. A carta que citamos acima do Pe. Brás Lourenço é um exemplo disso, mas poderíamos citar muitos outros melhores, como uma do Padre Balthasar Fernandes, anos depois, em 1567, quando acompanhava a expedição do Pe. Visitador Inácio de Azevedo. Diz ele que os índios estão "tão casados com os vinhos que bebem que logo estão um dia e uma noite continuamente a beber, ou mais, até que já a natureza não póde, que parece impossivel poder-se-lhe tirar ou moderar, e quando bebem estes vinhos se empennam de penas vermelhas e amarellas, fallando e gabando-se de suas valentias, contando e fazendo nisto grande matinada"⁴¹.

A origem *mítica* dos "maus costumes" atualiza-se como incitação ao crime contra a *lei natural*. A antropofagia é um crime emblemático contra a *lei natural* e impede o recebimento da Graça do Batismo pelos índios. Nesse sentido, ela é um obstáculo para a

⁴⁰ Ver. NÓBREGA, Manuel da. "Diálogo sobre a conversão dos gentios". In: VIOTTI, Hélio Abranches (org.). *Nóbrega e Anchieta - Antologia*, São Paulo, Melhoramentos, 1978. pp. 50 - 51.

⁴¹ "Carta de Balthazar Fernandes, do Brasil, da Capitania de S. Vicente de Piratininga aos 5 de Dezembro de 1567". In: NAVARRO, Juan de Azpilcueta e outros. *Cartas Avulsas...* pp. 510 - 511.

salvação. Contudo, o crime é apenas efeito do erro cometido em gerações passadas, controlá-lo e fazer com que os índios reconheçam a sua culpa é uma das tarefas que o Estado pode desempenhar a favor da conversão e da vontade misericordiosa de Deus. A proibição da antropofagia, ao menos na Bahia, vem com Mem de Sá em 1558, assim como a política dos *aldeamentos*. Se Nóbrega morresse e fosse devorado em um "ritual de canibalismo" como diz querer em sua carta, ele seria um mártir, pois morreria lutando contra o pecado daqueles que o matariam. Assim como Cristo que morreu pelas mãos do pecado humano por amor à humanidade, Nóbrega seria devorado por aqueles que amaria por desejar o fim do crime do qual seria vítima. Sardinha, segundo Nóbrega, não amava os índios, mas, ao ser morto e devorado por eles, prestava um grande serviço, nunca prestado antes pelo Bispo, para a sua salvação, pois evidenciou o mal que o crime representava e a vontade divina de livrar os índios do cativeiro de Cam... Sardinha foi devorado por, ao contrário dos missionários da carta citada de Brás Lourenço, não seguir a vontade de Deus, não sendo caridoso e amoroso com os índios. Sua morte é retratada como um castigo magnânimo de Deus, que o pune pela falta de zelo na conversão do índio, mas o salva ao transformar o castigo em martírio capaz de render muitos frutos na direção da sujeição do índio e sua possibilidade de conversão.

Outro exemplo de punição e misericórdia de Deus narrado é em relação às brigas entre o Bispo e o governador Duarte da Costa durante as guerras civis na Bahia⁴². Nóbrega afirma que os cristãos acreditavam ser serviço de Deus fazer com que os gentios guerreassem entre si comendo-se uns aos outros e que disso dependia a segurança da terra⁴³. Nóbrega chega a dizer que os próprios cristãos aprovam e incentivam a

⁴² As querelas entre o Bispo D. Pedro Fernandes e o filho do Governador era o motivo para a partida do primeiro para Portugal em 1556 para queixar-se com o rei, quando o barco em que estava acabou sofrendo naufrágio, sendo os tripulantes, entre os quais os Bispo, capturados e devorados pelos índios Caetés, conforme já indicamos acima.

⁴³ Esta forma de entender os "maus costumes" e a guerra indígena repetir-se-ia, posteriormente, na obra, por exemplo, de Gandavo. No seu famoso *Tratado da Terra do Brasil*, de 1570, mas só publicado no século XIX, ele diz: "Não se pode numerar nem compreender a multidão de barbaro gentio que semeou a natureza por toda esta terra do Brasil; 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 assi como são muitos permitiu Deos que fossem contrarios huns dos outros, e que houvesse entrelles grandes odios e discordias, porque se assi não fosse os portuguezes não poderião viver na terra nem seria possível conquistar tamanho poder de gente" (GANDAVO, Pero de Magalhães. *Tratado da terra do Brasil; História da provincia de Santa Cruz*, Belo Horizonte, Itatiaia, 1980.p. 52). Gandavo publica sua *História da Provincia Santa Cruz* em 1576. Significativamente, nela já não mais aparece uma postura deste tipo, cedendo lugar para considerações deste

antropofagia, inclusive mastigando carne humana e matando em terreiro à maneira dos índios para encorajá-los com "maus exemplos"⁴⁴. Por esse e outros crimes praticados pelo seu povo, assumindo as gentilidades dos indígenas e as incentivando, que Deus o abandonava, castigava e punia. Diz Nóbrega que, na ocasião de guerras justas contra os gentios, não se perdeu nenhum homem, no entanto, quando houve as guerras civis, "se engendrou a morte a muitos e perderam a honra e fazenda, e a terra perdeu muitos povoadores. E nisto note Vossa Mercê a bondade de Nosso Senhor, juntamente com a justiça, que de tal maneira castigou que também houve misericórdia: não quiz que os Índios prevalessem contra os Christãos, porque têm almas suas, creaturas que salvas entre elles, e da guerra bem dada ou mal dada soube tirar esse bem que os Índios ficassem sujeitos e medrosos e dispostos para agora receber o Evangelho, e a doutrina de Christo poder entrar com elles (...) e contentou-se seu furor com levar aquelles cento a ser comidos dos Índios"⁴⁵.

Se a antropofagia como punição divina serve como instrumento de sua misericórdia, é justo dizer que aquele pecador que é devorado sofre uma "vingança redentora" por suas próprias más ações. Curiosamente, assumia-se que vingar a morte dos antepassados era a grande mola da antropofagia indígena. Da maneira que essa lógica é formulada pelos padres da Companhia, não é forçoso dizer que estamos diante de um ciclo literalmente vicioso. Se os índios comiam-se uns aos outros como forma de imputar vingança, eles estavam, por seus braços, vingando-se, por Deus, de criminosos canibais, mas, ao mesmo tempo, cometiam o mesmo crime, sendo passíveis da mesma punição. Cabia à missão romper com este ciclo de vinganças, ensinando ao índio a capacidade de perdoar. Para isso, os cristãos deveriam fazer de tudo e dar bons exemplos para que o vício fosse extirpado. Impedir por lei e por temor a antropofagia era um caminho, mas era também necessária a presença continuamente vigilante dos jesuítas em "ajuntamentos de aldeias" e uma justiça punitiva igual para cristãos e índios. Por favorecer tudo isso é que Mem de Sá tornava-se

tipo: "Estes Índios têm sempre grandes guerras huns contra outros e assi nunca se acha nelles paz nem será possível, segundo são vingativos e odiosos, vedarem-se entre elles estas discordias por outra nenhuma via, senam fôr por meios da doutrina christãã, com que os Padres da Companhia pouco a pouco os vam amañando" (*Idem*. p. 130). Percebe-se que, no texto de fato publicado na época, a postura da Companhia de Jesus acaba prevalecendo sobre a postura identificável com o discurso dos colonos.

⁴⁴ "A Thomé de Sousa (1559)". In NÓBREGA, Manuel da. *Cartas do Brasil (1549 - 1560)*... p. 196.

louvado. Com a situação favorável dos cristãos após as guerras civis e com os índios atemorizados no final do governo de Duarte da Costa, Mem de Sá pôde surgir para pôr em prática os anseios da Companhia de Jesus. Depois de tantas punições e castigos, Deus enviava um líder para a restauração da ordem e de sua vontade...

Agora pode-se fazer algum fruto...

A metáfora da frutificação da vinha aparece constantemente nas cartas dos primeiros jesuítas do Brasil. Vimos, no caso de uma carta de Anchieta, como ela é utilizada com referência ao Evangelho de São João. De maneira constante, esta metáfora se refere às possibilidades ou não de salvação. Fazer algum fruto significa, sempre, trazer almas para a Glória e lavrar na vinha do Senhor significa sempre trabalhar para que se faça algum fruto. A partir de 1558, quando o Governador permite que se façam três grandes "ajuntamentos de aldeias" na Bahia e quando proíbe o canibalismo, os missionários que estão na Bahia são unânimes em dizer que, com as medidas poder-se-á fazer algum fruto entre os índios. Quanto aos missionários que estão em outras Capitâneas, todos continuam lamentando a situação dos índios, almejando que se possa fazer também nelas o que se fez na da Bahia.

No *exórdio* de uma carta do Pe. Antônio Pires, escrita em 1558 da Bahia, ao Provincial da Companhia de Jesus em Portugal, a metáfora da frutificação aparece de forma bem clara. Escreve o missionário: "Já Vossa Paternidade terá entendido polas duas vias que este anno de 58 de cá se estiveram, o que *Nosso Senhor* *houve por bem obrar em esta sua tão necessitada vinha polos Padres e Irmãos da Companhia de Jesu. O fruto que della depois disto se recolheu com ajuda e favor divino escreverei nesta...*". Em seguida, o missionário afirma, com toda firmeza, que é possível "trazer estes Gentios ao verdadeiro conhecimento da nossa Santa Fé, buscando pera isso os remedios mais faceis e mais suaves que podemos (...) O Governador [Mem de Sá] também com o zelo e boa vontade que Nosso Senhor lhe deu do bem desta terra nem-uma cousa deixa por fazer do que vê que pera isso é necessario."⁴⁶ Anchieta, por sua vez, escrevendo sobre os índios de São Vicente em 1560,

⁴⁵ *Idem*. pp. 201 - 202.

⁴⁶ "Traslado de uma carta do Padre Antonio Pires, da Bahia, de 19 de Julho de 1558". In: NAVARRO, Juan de Azpilcueta e outros. *Cartas Avulsas...* p. 224.

diz: "(...) não existe dúvida, senão que neles se faria muito fruto, se estivessem juntos, onde se pudessem doutrinar, de que se tem experiência agora na Bahia, onde juntados em umas grandes aldeias, por ordem do governador, aprendem da melhor vontade a doutrina e rudimentos da fé, e dão muito fruto, que durará enquanto houver quem os faça viver naquela sujeição e temor"⁴⁷.

Percebe-se que, quem trabalha na vinha, fazendo-a frutificar é a providência divina através da ação dos missionários que buscam "remédios" para possibilitar o aumento da fé entre os índios, contando, para isso, com a ajuda do Governador. As "providências" de Mem de Sá são, portanto, formas de contentar a vontade de Deus, servindo-a como instrumento adequado de efetivação. Suas "providências" são as mesmas apontadas na carta de Nóbrega a Tomé de Sousa: política de aldeamentos e proibição da antropofagia. A partir do início do governo de Mem de Sá, os missionários passam a reconhecer um temor dos índios em comer carne humana, todos afirmando que, na Bahia, quem o faz ou não se fica sabendo ou é punido com rigor pelo Governador. A partir de 1558, nota-se dois "avanços" da ação missionária na direção da conversão: (1) a presença mais constante do missionário entre os indígenas nos "aldeamentos" e (2) a exclusão da ingestão da carne humana do "ritual de vingança". Os dois são chamados, pelo Pe. Antônio Pires, de remédios para a frutificação por obra divina. Controlando-se os pecados, o favor divino tornar-se-ia mais presente. Neste momento, não há dúvida de que sujeição e temor, como diz Anchieta, são os meios mais eficazes para a conversão.

É exatamente o esforço de Mem de Sá na direção de fazer valer a vontade de Deus que lhe garante, nas cartas, uma condição privilegiada para fazer avançar a colonização e a conversão. Um episódio dos mais ilustrativos da condição privilegiada de Mem de Sá é a tomada do forte de Villegagnon, dando fim ao que Anchieta nomeou por "peçonha luterana". Nas palavras de Anchieta:

"Era a fortaleza muito forte por natureza e sítio do lugar, toda cercada de penhas, à qual não se podia subir, senão por uma ladeira muito estreita e íngreme, através

⁴⁷ Do Ir. José de Anchieta ao Geral P. Diogo Laines, Roma". In: ANCHIETA, José de. *Cartas - correspondência ativa e passiva...* p. 159.

do rochedo, como por muita artilharia, armas, alimentos e grande multidão de bárbaros, que tinha, de maneira que, a juízo de muitos, era inexpugnável. *Acometeram-na apesar de tudo, por terra e por mar, confiados mais no poder divino que no seu próprio.* Defendiam-se os franceses com os inimigos. Foi uma grande e cruel peleja. De ambas as partes morreram muitos, e mais dos nossos. Veio a coisa a tanto, que já tinham perdida a esperança da vitória, e tomavam conselho como se poderiam embarcar a si e às munições que estavam em terra, sem perigo, o que por certo não poderiam fazer e morreriam muitos. *Mas havendo eles acometido esta coisa tão árdua e, ao parecer de quase todos, temerária, pela justiça e a fé, ajudou-os o Senhor dos Exércitos.* E, quando já nas naus não havia pólvora e os que pelejavam em terra desfaleciam já, pelo muito trabalho, fugiram os franceses, desamparando a torre e recolhendo-se às povoações dos bárbaros em canoas. De maneira que é de crer que *mais fugiram com o espanto, que lhes inculiu o Senhor, que com as forças humanas*⁴⁸.

Esse parágrafo extraído de uma carta de Anchieta já preconiza o épico *De Gestis Mendi de Saa*, evidenciando a atualização da vontade de Deus pela via da força e da sujeição dos inimigos da Igreja. É interessante notar que Anchieta, seguindo em frente na carta, dirá que, na fortaleza, achou-se muita coisa de guerra, mas pouca coisa católica e muitos livros heréticos, incluindo um missal com imagens raspadas. Isso parece ter sido decisivo, no parágrafo que citamos, para o tipo de derrota sofrida pelos franceses. Também significativa é a *conclusio* da mesma carta: "resta que, com assíduos rogos, encomende a Nosso Senhor estes mínimos filhos da Companhia, para que possamos conhecer e perfeitamente cumprir sua santíssima vontade"... Pelo que todos os sinais apontam, essa vontade está sendo feita, prometendo frutos à ação missionária.

V. Tentações da carne

Em 1552, o então Irmão Vicente Rodrigues escrevia aos Padres e Irmãos de Coimbra uma das muitas cartas que pediam a vinda de mais missionários para o Brasil. Nela, o primeiro episódio narrado e de maior destaque é o do conhecido "motim do Monte Calvário", quando alguns poucos missionários, inclusive o autor da carta, impedem uma verdadeira multidão de índios de comerem um corpo trazido de batalha para uma aldeia da Capitania da Bahia. O corpo teria sido dado à aldeia pelo índio cristianizado de nome "Bastián Téllez", que teria chegado depois à aldeia muito doente, morrendo depois de confessar-se com Nóbrega. O Irmão Vicente afirma que Nóbrega tomou a doença do índio

⁴⁸ *Idem.* p. 168.

como um castigo e, ao mesmo tempo, como possibilidade de reparação do erro para ser salvo, sendo marca da reparação a entrega de seu filho, Mathias, para ingressar na Companhia de Jesus. Depois de narrar casos como este, seguem a petição e a *conclusio* do Irmão:

"(...) venid, porque ya será razón que estendamos las asas de la charidad y volemos a la gente que nos espera, y acudamos a la guerra que el demonio pone al sangre de Christo, llamándose a posse y allegando su derecho antiguo. Mas vive Dios, que allá está Moisés y Arón con las manos alevantadas, y el Hijo de Dios de la otra parte del jugo. Pues, si el Hijo de Dios es por nós, quién nos contradirá que nos pueda apartar de loa charidad, como dize S. Pablo?⁴⁹ (...) Somos pocos y la tierra grande, los demonios muchos, y la charidad en mí poca. Venid llenos de ésta, porque trairéis toda la librería del collegio"⁵⁰.

Torna-se explícito o papel do demônio no universo antropofágico indígena. Segundo o missionário é o grande Inimigo que faz guerra e resiste à vontade de Deus de salvar os índios, reivindicando o direito que teria sobre aqueles que têm subjogado há tanto tempo. A guerra a ser movida pela Companhia de Jesus não é contra os índios; pelo contrário, é "a favor" deles, contra o cativo no qual viveriam sob domínio de Satã. Os "maus costumes", *maxime* a ingestão de carne humana, são análogos aos tormentos infernais e evidenciam a presença do maligno - ou Añangá - a molestar os índios na "escuridão" de seus pecados. São os demônios que inclinam os índios para o mal, mas um inimigo tão poderoso tornar-se-ia fraco perante combatentes movidos pela *caridade* e pelo *amor a Deus e ao próximo*, dispostos a agir e a enfrentar perigos pelo aumento da fé. Disso mais se precisa, no momento, do que os conhecimentos dos livros aos quais se voltam os estudantes de Coimbra. Aliás, vale, aqui, lembrar as considerações de Jean Delumeau de que "'mesmo os diabos ajoelham-se diante de Deus' e que não tentam nem martirizam os homens senão com a permissão do Todo-Poderoso (...). Além disso, eles não podem tudo"⁵¹.

⁴⁹ Rom. 8, 35.

⁵⁰ "Do Ir. Vicente Rodrigues aos Padres e Irmãos de Coimbra. Bahia, 17 de Maio de 1552". In: LEITE, Serafim. (org.) *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil...* Volume I, pp. 313 - 314.

⁵¹ DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente (1300 - 1800) - uma cidade sitiada*, São Paulo, Companhia das Letras, 1993. p. 250. Tradução de Maria Lucia Machado.

O que podem fazer os demônios? Submeter os homens à prova da fé (Santo Antônio é disso um exemplo tradicional); agir como castigo, exercendo um papel importante da justiça divina, tal como observamos em relação ao martírio, e, como corolário da segunda possibilidade, tomar os espaços nos quais o Senhor e seus ensinamentos estão esquecidos. Como eles podem agir? Através de feiticeiros, como eram vistos os *pagés* ou *caraibas* com seus "enganos" e "mentiras"; através das bruxas, como eram vistas as velhas indígenas; através da perpetuação dos "maus costumes", que fazem "cegar" os índios para a "verdadeira" fé, e, em alguns casos, "camuflando-se" em entes da natureza brasílica, conforme no exemplo retirado de uma carta de 1555 do Irmão Antônio Blasquez, da Bahia, aos Padres e Irmãos de Coimbra. Nela, o missionário escreve:

"Un día por la mañana estando el Pe. Ambrosio Perez rezando los maytines (y según él me dixo) espantándose del esfuerço de unos mártires de que estonces rezava, (...) vió una culebra a par de sí de las más ponzoñosas de esta tierra, y pensando que no tubiese tal qualidad la mató. Preguntamos después qué animal era y respondieron que dezían los negros quiel que fuesse mordido de aquella no podía sarar si no comiese los hígados del hombre, dando por eso a entender la posibilidad que avía en la cura"⁵².

A hostilidade entre os répteis e os seres humanos é bastante enfatizada na Bíblia desde o livro "Gênesis", principalmente com a expulsão do homem do paraíso. A associação da figura da cobra com o demônio, por sua vez, é uma constante da iconografia cristã e o exemplo talvez mais significativo seja o do Arcanjo São Miguel, normalmente representado como um guerreiro massacrando a cabeça de uma serpente. "Peçonha do Diabo" é uma expressão bastante empregada em textos quinhentistas de missionários e o fato de esta cobra em particular ter aparecido em um momento de reflexão sobre mártires não é aleatória. Percebe-se que a suposta "cura" para o veneno é a ingestão de carne humana, mais especificamente dos fígados do doente. Percebe-se, também, que o animal rondava sorrateiramente os aposentos do padre - talvez na busca de uma oportunidade para dar-lhe um bote -, por último, nota-se que o perigo iminente é facilmente destruído pelo padre no momento de sua devota oração. Todos esses elementos concorrem para a edificação de uma alegoria que, de forma muito condensada, resume: as origens da

⁵² "Do Ir. Antônio Blázquez aos Padres e Irmãos de Coimbra. Bahia, 8 de Julho de 1555". In: LEITE, Serafim. (org.) *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil...* Volume II, p. 278.

antropofagia como um "mau costume" indígena, tornando seus praticantes cativos de Satã; a impotência do demônio contra aqueles que seguem a vontade de Deus e, portanto, uma vida devota; e, por último, mas igualmente importante, a relevância do martírio e dos castigos providenciais como instrumentos da justiça e da misericórdia divina. É preciso, assim, ser cuidadoso, não se tornando presa fácil para as artimanhas do "inimigo", mantendo-se firme na devoção, na fé e no caminho da vontade de Deus.

VI. Castigar, subjugar e impor a penitência

O caso já mencionado do índio Bastián Telléz, da aldeia de Monte Calvário, é um exemplo de arrependimento pelo erro quando chega o castigo divino: a sua doença. Já dissemos que os castigos impostos por Deus são, ao mesmo tempo, justiça e ato misericordioso, anunciando "frutificações". Com a proibição da ingestão de carne humana pelos índios da Bahia, por decreto de Mem de Sá, castigos e penas são instituídos pelo poder "temporal" para corrigir o ato que se quer extirpar. A *justiça* divina passa a ser praticada pelo *juiz* enviado por Deus para fazer sua vontade. Assim, a responsabilidade do Governador de punir deve ser muito grande, exigindo compreensão da vontade de Deus, no caso, visando a correção do erro e o arrependimento do pecador. As leis do Estado devem impor a penitência, devem ser aplicadas como um ato caridoso que *imita* a misericórdia de Deus.

Um dos exemplos mais interessantes disso, em relação à antropofagia, é o de Cururupeba⁵³. Antônio Pires, em uma carta de 1558 que já citamos, assim narra uma versão dessa história:

⁵³ O caso de Cururupeba mereceu destaque em vários textos jesuíticos, inclusive de gêneros diferentes. Entre os versos 825 e 905 do épico *De Gestis Mendi de Saa*, o caso é narrado como exemplo da virtude do Governador em sujeitar os rebeldes. Os seguintes versos são bastante reveladores neste sentido: "Qui [Cururupeba] modo virtutem verbis iactare superbis / Sueverat, et bellum, caedem morusque minari / Improbus -; in duras iam truditur ille catenas, / Carceris obscuri foedo squalore situque, / Supplicia expendens veterum poenasque malorum" (ANCHIETA, José de. *De gestis Mendi de Saa — poema epicum*, São Paulo, Comissão Nacional para as Comemorações do "Dia de Anchieta", 1970. P. 128). Também no texto conhecido como "Na festa de São Lourenço", Cururupeba aparece como sendo o nome tomado pelo demônio canibal Saravaia, depois que ele mata e devora o tirano Décio, perseguidor dos cristãos (ANCHIETA, José de. *Teatro de Anchieta*, São Paulo, Loyola, 1977. P. 178. Percebe-se que os eventos exemplares narrados nas cartas acabam circulando em outros textos, sendo articulados segundo a adequação e o decoro exigido por cada gênero com seus objetivos particulares. As cartas também não fogem disso.

"(...) succedeu que outro Negro, o mais soberbo desta terra, em cuja aldeia entendemos, em tempo do governador D. Duarte da Costa, fazer casa pera os doutrinár, e como elle vivia em tanta liberdade que parecia não temer a ninguém, não desprezou e não quiz que fizesses lá casa; antes, medindo os tempos todos por uma medida, também agora desprezou as leis que já disse, e comeu carne humana com todos os seus em grandes festas. Ao qual o Governador mandou chamar, ficando assentado que, si não viesse, o mandaria logo prender; o qual, conhecendo a sujeição, veio logo, tendo para si que em chegando o haviam de matar, como o lingua que o foi chamar o contou; e antes que se partisse dos seus, lhe fez uma fala aconselhando-lhe que trabalhassem de ser bons e não curassem de se ir dali, porque elle pagaria por todos. Succedeu a cousa de maneira que, vindo o Negro á casa do Governador, foi mal recebido delle, e o Negro se lhe lançou aos pés e lh'os beijou e lhe pediu perdão, offerecendo-se logo a que fossem lá os Padres porque estavam aparelhados para fazerem tudo o que lhe mandassem; tudo isso com taes signaes de contricção que mereceu perdoar-lhes isto. Veiu logo outro principal a fazer o mesmo. Estes são os frutos que o Senhor vai colhendo deste campo que até agora foi esteril, e por parecer serviço de Nosso Senhor se determinou, á feitura desta, que fossem logo fazer a esta aldeia casa pera os irem doutrinár"⁵⁴.

Já Manuel da Nóbrega, em sua carta de 1559 a Tomé de Sousa, narra o episódio da seguinte maneira:

"(...) o Governador mandára notificar a estes da Bahia que não comessem carne humana; muitos obedeceram, mas não um Principal da ilha de Corurupeba, que está pela bahia dentro sete ou oito leguas, que matou e comeu com festas seus escravos, e sobre isso não quiz vir a chamado do Governador, falando palavras de muita soberba, porque estes nunca haviam conhecido sujeição, e entrava-se com estes de novo, pelo que mandou o Governador a Vasco Rodrigues de Caldas, com quinze ou vinte homens buscal-o por força, e trouxeram ao pae e filhos presos, sem os seus ousarem a os defender. Este foi o formento de grande escandalo nesta terra, porque tiveram logo os maliciosos que murmurar e occasião de levantar mentiras: disseram que aquelles Índios haviam morto certos escravos do engenho que foi de Antonio Cardoso que lá estavam perto, e como se conheceu ser mentira, disseram que um barco que o Governador havia mandado a Tatuapara o haviam os Índios tomado e morto a gente, tudo por entristecerem ao Governador, o que também logo se soube ser mentira. Este Principal esteve preso perto de um anno e agora é o melhor e o mais sujeito que há na Terra"⁵⁵.

Por mais que, à primeira vista, os dois trechos tenham características muito distintas, a história é a mesma. Isto não quer dizer que seu referente seja necessariamente o mesmo, mas o enredo sim. A leve alteração do enredo está no grau de resistência do índio em sofrer a punição e, no caso de Nóbrega, soma-se um outro elemento ao enredo, que é o

⁵⁴ "Traslado de uma carta do Padre Antonio Pires, da Bahia, de 19 de Julho de 1558"... p. 226.

levantamento de mentiras e versões diferenciadas do caso convivendo no texto. No que é central, eles são perfeitamente convergentes: em ambos, há um crime, uma punição, um arrependimento contrito e um sinal de correção. Mais uma vez, Delumeau sussurra ao pé de nossos ouvidos, lembrando-nos que estamos em um momento decisivo da "História do Perdão", quando os próprios jesuítas serão encarregados teológicos de defender o medo como meio de levar à contrição e, conseqüentemente, ao arrependimento do pecado e ao recebimento da graça do perdão pelas mãos sacramentais do confessor⁵⁶. Ou seja, a justiça feita pelo Governador deve seguir a mesma lógica das reflexões teológicas sobre a concessão do perdão.

VI. O que se diz entre o que se ouve, o que se vê e a tradição

Pelos vários exemplos que apresentamos até aqui, percebe-se a convicção dos jesuítas a respeito do canibalismo dos índios. Essa certeza, no entanto, não deve ser assumida como produtora de relatos fidedignos da antropofagia. Se os índios comiam ou não carne humana, é até possível dizer que sim, embora sem postular a certeza da efetividade prática. Daí a dizer que a maneira como eles a comiam, os significados dessa prática e a articulação dela com outros elementos culturais da sociedade indígena são, de algum modo, informados a nós via correspondências dos inacianos já é um passo muito grande. Ao longo deste trabalho, notamos que os relatos integram uma visão global sobre a história da colonização e do mundo, a partir de uma concepção providencialista. É essa visão e não o olhar empírico que dita a construção da imagem do índio como antropófago, de modo que, muito mais importante que a acuidade etnográfica dos relatos é a correção do testemunho da fé. Assim, não é de se espantar que formas mais ou menos congruentes do ritual antropofágico convivam nos textos em questão. Numa mistura entre "ver" e "ouvir dizer", as cartas colecionam um repertório útil de histórias passíveis de serem organizadas no interior de um discurso católico, tradicionalmente constituído através da história de um gênero: as cartas jesuíticas.

⁵⁵ "A Thomé de Sousa (1559)"... pp. 207 - 208.

⁵⁶ Ver: DELUMEAU, Jean. *A confissão e o perdão - a confissão católica (séculos XIII a XVIII)*, São Paulo, Companhia das Letras, 1991.

Os dois últimos exemplos que apresentamos mostram bem a maneira jesuítica de apresentar os "fatos". No caso da aparição da cobra peçonhenta nos aposentos de Ambrósio Perez, o autor da carta escreve "segundo *ele* me disse" como forma de autorizar a sua narrativa. No caso do relato de Antônio Pires sobre a prisão do índio, a presença do intérprete, o língua, é uma forma de assegurar a correção do que se disse ao índio e do que ele disse para a aldeia e para o Governador, falas que ditam toda a confecção da narrativa. Nóbrega, por sua vez, assume a existência de várias versões sobre o ocorrido, sugerindo que não havia consenso sobre o que se deu. Nóbrega assume uma das posturas não por ter visto tudo e acompanhado os acontecimentos de perto, mas por ser a que fez mais sentido, adequando-se melhor aos outros "fatos conhecidos". Em todos esses casos, a "verdade" é uma coleta seletiva dos testemunhos prestados a serem escolhidos à luz da conveniência, a saber, a produção dos efeitos ou a *invenção* da intervenção providencial de Deus no exercício da justiça.

Por outro lado, há relatos que se assentam na própria observação direta, como é o caso do primeiro exemplo citado neste trabalho, o do Pe. Azpilcueta Navarro, sobre a cena das partes de corpo humano sendo cozinhadas pelas velhas como "demônios no inferno". Também este relato, mesmo que ocular, é seletivo e aponta para as estigmatizações pré-existentes de canibalismo. Quando o Pe. Azpilcueta Navarro escreve sua carta, ainda não se encontra formada uma imagem hegemônica do ritual antropofágico. Tal imagem começa a aparecer em 1551 em uma carta do Irmão Pero Correia aos Irmãos da África; nesta, os detalhes começam a surgir, dando forma ao que passou a ser considerado como *verdadeiro* para os estudiosos do futuro. Diferentemente da maioria das cartas, a de Pero Correia não narra uma história, mas ocupa-se em descrever as "gentilidades" dos povos brasílicos. Autorizando a sua sistematização está a própria trajetória de Pero Correia até sua entrada na Companhia de Jesus, tendo vivido na terra desde 1534.

Antes de ingressar na Companhia de Jesus, Pero Correia vivia em São Vicente como fidalgo, possuindo terras e muitos escravos indígenas em "cativeiro injusto". Em várias de suas cartas e de outros missionários, o arrependimento pela vida anterior aparece, de modo que chega a doar todas as suas terras para a Companhia de Jesus. Pero Correia era

conhecido por ser um dos principais línguas da terra e pela sua autoridade com os índios, aos quais, muitas vezes, depois de feito Irmão, pregava com freqüência. Sua experiência como colono, antes da chegada da Companhia de Jesus, era muito aproveitada pelos seus superiores, para dar conta de assuntos anteriores à ação jesuítica às autoridades que não estavam no Brasil. Movido pela obediência, como ele freqüentemente enfatiza em muitos de seus *exórdios*, Pero Correia deu conta de muitos "fatos" relativos à colônia, fornecendo um terreno autorizado sobre o qual os padres poderiam erigir discursos edificantes. A carta em questão parece ser um desses casos, embora seja em uma outra carta, de 1553, ao Pe. Simão Rodrigues⁵⁷, que se percebe isso com maior clareza; tanto que seu superior, Pe. Manuel da Nóbrega, que lhe ordenara a escrita da carta, faz menção a ela, quando, no mesmo ano e, possivelmente, no mesmo dia, escreve ao mesmo destinatário, fazendo referência aos mesmos problemas apontados por Pero Correia em relação aos "maus exemplos" dos cristãos⁵⁸. Certamente, homens como Pero Correia serviram como informantes dos jesuítas, fornecendo aquilo a que nos referíamos como repertório útil de histórias para serem organizadas no interior de um discurso edificante cristão⁵⁹.

O fato de os Irmãos fornecerem essas "informações" para compor o repertório útil à formação de exemplos edificantes por parte dos Padres não deve sugerir que ofereçam dados menos "contaminados" que as histórias dos Padres. Os Irmãos escreviam por *obediência* ao seu superior, de modo que a escrita já é uma experiência devota e mística. Os "dados" que apresentam trazem a marca da ordem que os moveu a escrever, ou seja, já pressupõem a possibilidade de aplicação. Em alguns casos, o próprio Irmão indica alguma informação que ele sabe que será aproveitada por um Padre. O Irmão Vicente Rodrigues, por exemplo, em carta que já citamos, após narrar uma série de episódios, nos quais a providência divina teria atuado para "fazer-se fruto" com os índios diz: "Obra el Señor su

⁵⁷ "Do Irmão Pero Correia [Ao P. Simão Rodrigues, Lisboa]. São Vicente, 10 de Março de 1553". In: LEITE, Serafim. (org.) *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil...* Volume I. pp. 433 - 448.

⁵⁸ "Do P. Manuel da Nóbrega ao P. Simão Rodrigues. São Vicente, [10 de Março?] de 1553". In: *Idem*. p. 453.

⁵⁹ Alguns colonos foram extremamente úteis, como "informantes", para os missionários jesuítas. Nas primeiras cartas de Nóbrega, nota-se claramente a presença de informações dadas por Diogo Alvares, o Caramurú, principalmente no que concerne à língua indígena. Dentre os "informantes" que se tornaram irmãos, como o próprio Pero Correia, figura, por exemplo, Antônio Rodrigues, que, antes de ingressar à Companhia, era um aventureiro em busca de metais preciosos na região do Prata. Em uma carta sua de 1553, o Irmão descreve vários povos que encontrou em suas aventuras pelo sertão com supostas aptidões para o

fructo por varios modos, lo que dexo de escribir porque los Padres lo sabrán mejor escribir y con el spiritu con que se obró"⁶⁰. De certa forma, as cartas de caráter mais "informativo" dos Irmãos seriam, além de depoimentos autorizados pela experiência, formas de exercitar a agudeza das observações e o espírito que as organizaria no interior de um discurso edificante. Afinal, muitos dos Irmãos poderiam se tornar Padres futuramente, como foi o próprio caso de Vicente Rodrigues. Particularmente, um Irmão dos mais aproveitados para dar conta de "informações" sobre a terra tornou-se um dos padres tidos como dos mais agudos e engenhosos da Companhia de Jesus na América portuguesa: o Irmão José, ou Pe. José de Anchieta.

Mas, voltemos à descrição do ritual de canibalismo feito pelo Irmão Pero Correia. Logo no início da carta, Pero Correia fez um pedido que já funciona como *capitatio benevolentiae*. Diz ele aos Padres e Irmãos da África: "scrívanos mui amenudo de allá cómo se han eu todas las cosas porque sepamos acá como nos avemos de aver en otras semejantes, porque me parece que esta gentilidad en algunas se parece con los moros, así como en tener muchas mugeres, y en praedicar por las mañanas de madrugada, y el pecado contra naturaleza, que dizen ser allá muy común, lo mismo es en esta tierra"⁶¹. Vê-se, no sentido que estamos propondo, que a aplicação das "informações" sobre os índios já é prevista: identificação de "gentilidades" compartilhadas com outros povos, de modo que se possa mapear os domínios de Satã sobre o mundo. A carta visa mais construir um núcleo comum de pecados entre povos do mundo do que esmiuçar as particularidades de cada povo. Uma convicção aparece em toda a carta: a de que há uma regularidade nas diversas ações do Inimigo da Santa Igreja no mundo.

Os principais elementos do festim antropofágico tupinambá, tal como aparecerão futuramente em outras cartas, são mencionados por Pero Correia:

recebimento a fé e da Palavra. Certamente esta carta foi escrita a mando de Nóbrega, que desejava ir ao sertão, funcionando como depoimento legitimador das esperanças de Nóbrega.

⁶⁰ "Do Ir. Vicente Rodrigues aos Padres e Irmãos de Coimbra. Bahia, 17 de Maio de 1552". In: LEITE, Serafim. (org.) *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil...* Volume I, p. 313.

⁶¹ "Do Irmão Pero Correia ao P. João Nunes Barreto. 20 de Junho de 1551". In: LEITE, Serafim. (org.) *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil...* Volume I, pp. 224 - 225. Esta carta também é conhecida como "De otra del mismo Pedro Correa para los Hermanos que están en África". Ver: NAVARRO, Juan de Azpilcueta e outros. *Cartas Avulsas...* pp. 123 - 126.

- (1) o uso de um colar pelo cativo para contar o tempo que resta para o dia da execução;
- (2) a entrega de mulheres para servir e vigiar o cativo;
- (3) o fato de também comerem os filhos do cativo (seja menino ou menina) quando nasce algum de suas relações com a índia que lhe serve;
- (4) acompanhamento de *cauim* preparado para a ocasião durante todo ritual de execução e canibalismo;
- (5) a chegada de muitos convidados de outras aldeias aliadas para participar do "banquete";
- (6) as tinturas e adornos que as pessoas usam na ocasião;
- (7) a arma para a execução: o *ibirapema* decorado;
- (8) a forma de matar o morto e de assá-lo.⁶²

Por várias vezes no texto, o autor frisa que as "informações" são resumidas e que muitos detalhes são omitidos, deixando enorme espaço aberto para incorporação de novos elementos. A descrição de Pero Correia é não mais que o "esqueleto" do ritual, o que ele justifica ao dizer que "faltaria muito papel e tinta" para escrever todas as gentilidades dos índios do Brasil. Ao mesmo tempo, o missionário não está relatando um evento do início ao fim, mas montando um conjunto a partir de eventos que ele pode ter visto ou escutado, diferentemente do exemplo que apresentamos do Pe. Azpilcueta Navarro, que afirma ter visto o que relatou. Mais do que demonstrar a realidade dos rituais de antropofagia, a descrição de Pero Correia apenas demonstra a profusão de histórias a respeito do canibalismo, difundidas entre os colonos, e a tentativa dos jesuítas de agrupá-las em um espectro visível que desvende o caráter gentilício dos indígenas, funcionando como parte de um repertório útil de exemplos edificantes como já dissemos. O visto e o escutado, mediante uma tradição que lhes dê forma, constituem a matéria que faz surgir a *invenção* jesuítica da antropofagia.

VI. Conclusio: a carne humana em um corpo moral

⁶² Ver: "Do Imão Pero Correia ao P. João Nunes Barreto. 20 de Junho de 1551". In: LEITE, Serafim. (org.) *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil...* Volume I. pp. 227 - 228.

Sempre que se fala em *invenção*, corre-se o risco de haver interpretações equivocadas. Dizer que os jesuítas "inventaram" a antropofagia tupinambá não equivale a dizer que a fizeram surgir do nada como um produto da imaginação ou da mentalidade dos padres da Companhia. A história do "canibal" é muito longa e pertence a uma tradição do discurso sobre a "selvajaria" que vai de Heródoto a Plínio, passando por Isidoro de Sevilha, Santo Agostinho, Pierre d'Ailly e Mandeville, atingindo a América através de Cristóvão Colombo, Américo Vespúcio, Pierre Martyr d'Anghiera e muitos outros⁶³. Quando os jesuítas chegaram à América portuguesa, além da expectativa de encontrar esses seres já com fama na Europa, encontraram também histórias de colonos e presenciaram cenas que certamente lhes fizeram assumir a existência da ingestão de carne humana como um entre os vários "maus costumes" da população nativa. Cabia à ação missionária extirpá-la para preparar o gentio para o recebimento da Palavra e da salvação.

Mesmo que os tupinhambás, efetivamente, comessem a carne de seus prisioneiros de guerra, nas cartas jesuíticas, esta prática assumiria um papel particular, integrado a outros elementos que compõe uma forma específica de visão de mundo e de história. Como vimos, a antropofagia não é, nos textos, somente um "mau costume", é, também, uma tentação satânica, instrumento de martírio, alvo de leis punitivas e corretivas que visam gerar penitência, contrição, etc. Assim, os missionários não tinham preocupação em descrever o ritual de maneira etnologicamente acurada, mas selecionando aquilo que pudesse evidenciar esses sentidos religiosos que, de antemão, assumiam-se como corretos. Assim, a antropofagia, como aparece nas cartas, é produto mais da fé do que da observação.

Assumir que, mesmo "sem querer", os missionários jesuítas produziram um saber etnológico⁶⁴ parece-nos uma leitura inverossímil dos textos que produziram. É possível

⁶³ Sobre o momento de "gênese" do canibal como o nativo americano que come carne humana, sugerimos a leitura da primeira parte, "Do Cinocéfalos ao Canibal", do livro: LESTRINGANT, Frank. *O canibal - grandeza e decadência*, Brasília, Universidade de Brasília, 1997. pp. 27 - 78. Sobre o "discurso da selvajaria" é muito interessante o texto: HULME, Peter. "Columbus and the canibals". In: *Colonial encounters: Europe and the Native Caribbean 1492 - 1979*, Londres, Methuen, 1986. pp. 13 - 43.

⁶⁴ Laura de Mello e Souza, por exemplo, diz: "A centralidade das cartas jesuíticas como fonte em Botero atesta a grande importância que tiveram no processo de reconhecimento do mundo peculiar ao Renascimento. Os missionários inacianos, tem-se dito, ajudaram a formar o viés 'antropológico', recolhendo informações e registrando usos e costumes, da América e da Ásia. Tal sensibilidade ante o outro foi desdobramento

que, de certa maneira, as cartas jesuíticas tenham produzido aquilo que Michel de Certeau nomeou certa vez, por heterologia, como constituição de um espaço de exterioridade para ser articulado a uma interioridade⁶⁵; no entanto, conferir autonomia a este espaço seria projetar uma noção de alteridade anacrônica ao saber teológico da Companhia de Jesus no século XVI. O espaço da exterioridade (do índio) não é um espaço independente do mundo cristão. Os "maus costumes", entre eles a antropofagia, são facetas dos pecados, os quais qualquer cristão poderia cometer. Os jesuítas não forneceram um mapeamento dos costumes indígenas, mas do "pecado" e das possibilidades de afastá-lo para a finalidade máxima da existência humana: alcançar a salvação da alma. As histórias de canibalismo remetem-se sempre a este fim, funcionando alegoricamente como discurso moral, ou melhor, como ato de escrita devocional e edificante.

Não nos parece hora de isolar a carne humana de seu corpo moral na busca da verdade perdida do que foi o passado pré-colonial indígena⁶⁶. É necessário observar os movimentos da carne no corpo, de modo a perceber que, nas cartas, o "leão" faminto de carne humana (o que come) torna-se comida pelas mãos daqueles que trabalham a serviço da vontade de Deus (alimento espiritual que sustenta através da devoção) e, assim, da força e da soberbia do gentio canibal, nasceria a doçura de um índio sujeito às Leis, ao Rei e, por meio dos dois, à Fé. A conversão do canibal em cristão, do lobo em cordeiro, do leão em mel, do bravo em manso e útil é a vontade de Deus e a missão do jesuíta em aliança com o Estado. É com esta finalidade que combatem os soldados de Cristo contra o Diabo na América portuguesa.

inusitado do vasto programa propagandístico e doutrinário da Igreja reformada." (MELLO & SOUZA, Laura de. *Inferno atlântico (demonologia e colonização - séculos XVI e XVII)*, São Paulo, Cia. das Letras, 1994. p. 87). Que as correspondências tivessem relevo para a confecção de cosmografias, principalmente de Padres da ordem, é muito possível e Laura de Mello e Souza o demonstra com primor. Daí a chegar à conclusão de uma "sensibilidade ante o outro" já é um passo muito longo, exigindo uma reflexão mais aguda a respeito do que poderia ser uma noção próxima a de alteridade no século XVI para um jesuíta.

⁶⁵ Ver: CERTEAU, Michel de. "Etno-grafia: a oralidade ou o espaço do Outro - Léry". In: *A Escrita da História*, Rio de Janeiro, Forense-Universitária, 1982. pp. 211 - 242.

⁶⁶ Forsyth é um exemplar deste tipo de procedimento, mas poderíamos afirmar o mesmo em relação à tradição antropológica brasileira de estudos sobre o canibalismo tupinambá. Dentre os muitos autores, citaria alguns dos mais significativos: Florestan Fernandes (*A função social da guerra na sociedade Tupinambá*, São Paulo, Pioneira/EdUSP, 1970. & *Organização social dos Tupinambá*, São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1963.), Eduardo Viveiros de Castro e Manuela Carneiro da Cunha ("Vingança e temporalidade: os tupinambá". In: *Journal de la société des américanistes*, LXXI, 1985. pp. 191 - 208.)

CARNE HUMANA DA JUSTIÇA: CANIBALISMO COMO TRANSIÇÃO ENTRE BARBÁRIE E SUJEIÇÃO

"A expansão dos portugueses no mundo representou sobretudo obra de prudência, de juízo discreto, de entendimento 'que experiências fazem repousado'."

(HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*, São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 110)

I. A Segunda Escolástica e a justiça no trato com o gentio

Os princípios jurídicos que fornecem base para uma "política indigenista" no século XVI podem ser visualizados também em gêneros muito distintos daqueles que chamaríamos de judiciais: os decretos, os regimentos, as leis propriamente ditas etc. Mais do que uma transposição de elementos do direito para outros gêneros do discurso, a presença desses princípios jurídicos nesses outros gêneros faz parte de disputas retóricas implicadas nas mais acaloradas querelas públicas do período, envolvendo a mobilização de conceitos filosóficos, teológicos e jurídicos para a formulação de ações políticas "anti-maquiavélicas"¹ concretas. Nesse sentido, um diálogo (como o de Juan Ginés de Sepúlveda sobre a servidão natural dos índios), uma história (como a de Bartolomé de Las Casas) ou uma *relectio* (como a de Francisco Vitoria) têm por objetivo convencer o ouvinte/leitor de uma teoria de ação política que seja eficaz do ponto de vista estratégico e prudente do ponto de vista teológico, sem que haja, necessariamente, uma diferenciação muito clara entre prudência e eficácia. Assim, qualificar a ação política como justa torna-se um elemento importantíssimo para a prudência do feito, envolvendo a mobilização dos termos e conceitos jurídicos mais adequados.

Este capítulo tem como intuito perceber como questões teológicas e jurídicas aparecem em cartas jesuíticas, no *Diálogo* de Nóbrega sobre a conversão dos gentios e no épico sobre Mem de Sá, atribuído a Anchieta. Tais questões oferecem-nos possibilidades de

¹ Sobre a recepção de Maquiavel no ambiente "intelectual" ibérico, sugerimos: CANTARINO, Elena. "Tratadistas político-morales de los siglos XVI y XVII - apuntes sobre el estado actual de la investigación". In: *Atas de las II jornadas de Hispanismo Filosófico (1995) - El Basilisco*, n.º 21, 1996. pp. 04-07.

perceber esses textos, assim como outros de caráter mais evidentemente jurídico, como ingredientes indispensáveis na defesa ou ataque a posturas políticas em relação aos índios na América portuguesa. Propomos, ao lado disso, uma revisão do ponto de vista segundo o qual as leis positivas sobre os índios são vistas como frouxas ou contraditórias, pois o que parece estar em jogo não é uma desobediência freqüente dos colonos a ela ou uma constante mudança das leis conforme os interesses dos grupos sociais, mas um ajuste interminável das leis para a atualização, em uma determinada circunstância, das finalidades da "política indigenista", através de meios justos e prudentes. Objetivos e meios traçados também fora das "leis positivas" em textos de gêneros diversos, obedecendo a própria lógica da elaboração juridico-teológica hegemônica no período entre os membros da Companhia de Jesus.

Sondar os textos jesuíticos sobre os caminhos da missão na América portuguesa que começam a se modificar, nas décadas de 1550 e 60, em relação às expectativas iniciais a partir da busca por adequá-los às perspectivas teológico-políticas da neo-escolástica² é um dos principais objetivos deste capítulo. Antes de ceder à tentação de considerar as mudanças como fuga ou distanciamento das considerações neo-escolásticas sobre a conversão do

² A teoria política desenvolvida com o ressurgimento do tomismo nos séculos XVI e XVII é fundamentada no direito natural (*jus naturalis*) e pode ser tomada como resposta às principais correntes heréticas identificadas pelos seus principais teóricos no período, a saber: o erasmismo, o luteranismo e o maquiavelismo. Dentre as principais teses rejeitadas, destacam-se a do príncipe devoto, cujo poder seria advindo diretamente da providência divina; a da obediência cega dos súditos à vontade do príncipe; a doutrina da *sola scriptura*, reduzindo o peso da tradição e da Igreja na educação dos fiéis; a tese de que a Igreja não passaria de uma *congregatio fidelium*, negando as hierarquias eclesiásticas e os poderes legislativos do Papa e, por último, a teoria da *ragione di stato*, que nega a idéia de que a lei natural poderia ser a base adequada da vida política, colocando a "conservação do Estado" como a finalidade última das ações do príncipe. Em relação a esta última teoria, deve-se dizer que, antes de ter negada, foi incorporada de maneira diferente pelo pensamento político jesuítico. Seu grande sistematizador foi Giovanni Botero, que situa o seu uso na direção das finalidades devotas de cumprimento prudente da "vontade de Deus". A vontade do príncipe e as instituições civis em geral não podem ser autônomas, mas devem estar sustentadas pelos princípios justos da *lei natural*. A "razão de Estado" maquiavélica seria perversa, pois a finalidade da sociedade política não poderia se esgotar na preservação dela mesma, mas na preservação da justiça e do *bem comum*. Para que um governo civil fosse legítimo seria necessário estar baseado na *justiça natural* e no consentimento do povo que lhe concede o poder, abrindo mão da sua *liberdade natural*. Todas essas teorias "heréticas" trariam, em sua base, a pressuposição de que, uma vez surgido o pecado no mundo, o homem teria perdido a capacidade do conhecimento da "vontade de Deus" e, por isto, deveria estar sujeito às leis do príncipe, escolhido por Deus para esta função. Sugerimos, como síntese sobre o tema: SKINNER, Quentin. "O ressurgimento do tomismo". In: *As fundações do pensamento político moderno*, São Paulo: Companhia das Letras, 1996. Tradução de Laura Teixeira Motta. pp. 414 - 449. Sobre o conceito de "razão de estado" e sua evolução na teoria política moderna, sugerimos: BURKE, Peter. "Tacitism, scepticism and reason of state". In: BURNS, J. H. (ed.). *The*

gentio da América, este texto visa situar a tópica do canibalismo (entendida como um conjunto de argumentos adequados à tradição dos gêneros em questão e eficazes na produção de efeitos convenientes) na justificação convincente das políticas missionárias face às concepções de justiça em evidência, notoriamente às de Francisco de Vitória e seus desdobramentos até finais do século XVI. Não se trata de ignorar o papel das circunstâncias históricas da América nas modificações teóricas da segunda geração neo-escolástica (marcadamente jesuítica), mas de compreender as tensas tentativa de justificação das novas práticas e políticas no interior de um enquadramento retórico-teológico específico. Tal postura poderá nos oferecer elementos para desenhar um quadro das principais questões jurídicas que aparecem nos textos em questão, colaborando para a discussão (que mais interessa a esta tese) acerca do (re)ingresso dos "bárbaros canibais" da América portuguesa para o corpo místico da Igreja como súditos da coroa e "vassalos úteis".

Para os neo-tomistas, a sociedade política não é instituída diretamente pela providência, mas é encarada como uma escolha humana que, em nome da preservação da justiça ameaçada pelas imperfeições advindas da Queda, abre mão da "liberdade natural" para instaurar um mecanismo regulador capaz de fornecer condições para a sobrevivência e para o desenvolvimento humano. A opção voluntária pela "sociedade civil" é uma escolha prudente que visa garantir o cumprimento da própria "justiça natural"; mas, ainda assim, é uma escolha humana (e, portanto, sempre imperfeita) que para ser legítima só pode ser pensada como análoga à "lei natural" ou à "cidade de Deus". Em Vitória e em seus seguidores dominicanos mais diretos, o consentimento dos súditos, que abrem mão da "liberdade natural" ao se submeterem ao Estado e a uma organização civil particular, é um ato racional e, assim como a conversão dos gentios à Religião, só é legítimo quando parte de uma ato de arbítrio voluntário ou quando submetidos mediante uma "guerra justa". Para Vitória, não há qualquer motivo legítimo para um governante, ou mesmo o Imperador, exigir, por força ou por medo, a sujeição de qualquer comunidade ao seu domínio, o que se configuraria como um ato tirânico³.

Cambridge History of Political Thought (1450 - 1700), Cambridge: Cambridge University Press, 1991. pp. 479 - 498.

³ Sugerimos, a este respeito: RUIZ, Rafael. *Francisco de Vitória e a liberdade dos índios americanos: a difícil implantação dos direitos humanos na América espanhola*, Dissertação de Mestrado, São Paulo: Universidade de São Paulo, 1991.

Como é sabido, tal postura modifica-se sobremaneira quando, no século XVII, teóricos contratualistas do "Estado Absolutista" (como Thomas Hobbes) defendem que o *medo* (sobretudo do estado de guerra constante) é o grande fundamento do consentimento de uma comunidade para sua sujeição a um Príncipe. Em trabalho recente, José Eisenberg propõe que tal mudança tem como ponte as teorias jesuíticas de Juan de Mariana (*De Rege et Regibus Institutione* - 1599) e Luís de Molina (*De Iustitia et Iure* - 1592-1593). Segundo o autor, nessa mudança, foi de determinante importância a experiência das missões jesuíticas na América portuguesa, destacando-se nas correspondências de Nóbrega (do final da década de 1550) e no seu *Diálogo sobre a conversão dos gentios* (1556 - 1557). De acordo com sua proposta, face às dificuldades da conversão, os jesuítas tiveram que adaptar, na América, a teoria do consentimento, colocando o temor (ameaça de guerra) no seu centro⁴. Embora consideremos apropriada a cogitação da imposição do medo e seu uso como método de sujeição do índio, é necessário perceber os limites de sua justificação em um momento que ainda não é o de Mariana, Molina e tampouco Hobbes. Aqui, é preciso evitar o risco da teleologia e sondar o ambiente intelectual que uma teoria do consentimento pelo medo poderia ou não se sustentar. Eis o que nos propomos nas próximas linhas.

Em Maio de 1493, quando a famosa "carta de Colombo" já havia sido traduzida, em Roma, para o Latim e editada a mando do próprio Papa Alexandre VI⁵, era promulgada a bula papal que ficou conhecida como *Inter Caetera*, segundo à qual era conferido às coroas de Castela e Aragão o domínio de todas as ilhas e terras recém descobertas no Atlântico e daquelas ainda por se descobrir, a fim de promoverem a conversão de seus povos à Religião Cristã⁶. Autorizado por essa bula, em 1513, o jurista Juan López de Palacios Rubios redigiu um *Requerimento* a ser lido pelos conquistadores espanhóis antes que se iniciassem as ações hostis para reduzi-los ao domínio do Papa e do Imperador. Através do *Requerimento de los Conquistadores*, os índios viam-se "convidados" a aceitar o domínio espanhol, sendo

⁴ EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno*, Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2000. Ver, sobretudo, o capítulo III, "A reforma das missões", pp. 89 - 123.

⁵ Nos referimos à primeira edição latina da "Carta de Colombo": *De insulis Indiae supra Gangem nuper inuentis*, Roma: Stephanus Planck, 1493.

⁶ Ver: "Apêndice I - Alejandro VI: Bulas de la concesión de las Indias a los Reyes Católicos". In: LAS CASAS, Bartolomé de. *Tratados*, México: Fondo de Cultura Económica, 1965. pp. 1277 - 1290.

a recusa motivo suficiente para o início de uma "guerra justa"⁷. Embora o *Requerimento*, à princípio, pudesse ser visto como legítimo sob o ponto de vista do direito humano positivo. Segundo os neo-tomistas, ele não poderia contradizer o "direito natural". Uma vez contraditório em relação a ele, sua força de lei não mais existiria e a "guerra justa", nele sugerida, tornar-se-ia um ato tirânico e injusto. Pois foi exatamente a contradição da doação do Papa das terras à coroa de Castela com o direito natural uma das questões mais exploradas nas duas *relectiones* de Vitoria, conhecidas como *De indies*.

Em suas *relectiones*, o teólogo dominicano afirma que todo homem teria, por direito natural, *dominium*⁸, o que envolvia não somente propriedade de terras e bens materiais, mas sobre si próprio e de suas escolhas. Para Vitoria, para que haja *dominium* basta que se faça algum uso da razão e, segundo ele, os índios

"(...) habent ordinem aliquem in suis rebus, postquam habent civitates quae ordine constant, et habent matrimonia distincta, magistratus, dominos, leges, officia, commutationes, quae omnia requirunt usum rationis; item religionis speciem. Item non errant in rebus quae aliis sunt evidentes, quod est iudicium usus rationis"⁹.

Seguiria afirmando que, se eles parecem aos espanhóis como débeis (*insensati*), não é por sua natureza, mas por não terem tido boa educação e batismo para o "bom desenvolvimento das faculdades racionais".

⁷ RUIZ, Rafael. *Francisco de Vitoria e a liberdade dos índios americanos...* pp. 62 - 63.

⁸ Anthony Pagden define *dominium* da seguinte maneira: "By the terms of the social contract, men had renounced their primitive freedom in exchange for the security and the possibility of moral understanding which only civil society could provide; but they retained certain natural and hence inalienable rights of which *dominium* is the most fundamental. (...) Men could be said to have dominium over not only their private property, their goods (*bona*), but also over their actions, their liberty and even - with certain important qualifications - their bodies". Ver: PAGDEN, Anthony. "Dispossessing the barbarian: the language of Spanish Thomism and the debate over the property rights of the American Indians". In: PAGDEN, Anthony (ed.). *The languages of political theory in Early-modern Europe*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990. pp. 80 - 81.

⁹ VITORIA, Francisco de. "De indis recenter inventis relectio prior". In: *Obras de Francisco de Vitoria: relectiones teologicas*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1960. p. 664. Tradução livre: "Têm estabelecidas suas coisas em certa ordem. Têm, em efeito, cidades, que requerem ordem, têm instituídos matrimônios, magistrados, senhores, leis, artesãos, mercado, tudo requerendo o uso da razão. Além disso, têm também uma espécie de religião e não se equivocam nas coisas que são evidentes a outros, o que indica uso de razão."

Uma vez considerados seres racionais e, portanto, com *dominium*, somente por um ato de escolha voluntária eles poderiam aceitar a religião cristã, sua sujeição aos espanhóis e a jurisdição papal. O uso da força para que eles aceitassem tudo isso seria um crime contra o direito natural e, portanto, não é legitimado por Vitoria. Evidentemente, para Vitoria, a aceitação do domínio espanhol e a adoção da cristandade era a melhor escolha que os índios poderiam fazer para obter a salvação. Contudo, a aceitação da religião cristã e, portanto, da jurisdição papal e do Imperador sobre suas vidas, deveria ser feita de forma voluntária através da conversão "*cum argumentis probabilibus et rationabilibus et cum vita honesta et secundo legem naturae studiosa, quae magna est argumentum ad confirmandum veritatem*"¹⁰. O uso da força jamais poderia ser empregado, pois "*credere est voluntatis, timor autem multum minuit de voluntario (...) et ex timore servili dumtaxat accedere ad mysteria et sacramenta Christi sacrilegium est*"¹¹.

Nos trechos de Vitoria citados, percebe-se que o uso diferenciado da razão pelos índios levou-os a uma organização civil diferente da espanhola e que, apesar de ser tomada como inferior do ponto de vista evolutivo na direção da salvação, deve ser respeitada como uma escolha legítima de homens que têm *dominium*. Uma vez que eles ainda não fariam parte da cristandade e do Império, o direito a ser utilizado no trato com os índios deveria ser uma espécie de variação do direito natural, pois derivado dele, chamado direito das nações (*ius gentium*). Segundo esse, defenderia Vitoria que somente três motivos seriam suficientes para justificar uma guerra justa contra os índios da América e conseqüente sujeição deles às leis positivas do Império:

- (1) se os índios se recusassem a ouvir os pregadores - o que seria uma ofensa ao direito de pregar - mesmo que, depois, não aceitassem a Religião;
- (2) se eles estorvassem o direito de comércio e de viagens;
- (3) para defender os inocentes, como seria o caso de livrar cativos de guerra a serem devorados em rituais antropofágicos ou a serem sacrificados aos seus deuses.

¹⁰ *Idem*. p. 694. Tradução livre: "com argumentos prováveis e racionais e com uma vida honesta e zelosa da lei natural, que é grande argumento para confirmar a verdade."

¹¹ *Ibidem*. pp. 695 - 696. Tradução livre: "crer advém da vontade e o temor diminui muito o que é voluntário (...) e participar dos mistérios e sacramentos de Cristo apenas por temor servil é sacrilégio."

Percebe-se que ficam de fora desse esquema a punição dos crimes contra a lei da natureza, como a própria antropofagia. Segundo Vitoria, a punição desses crimes não cabe às autoridades civis de uma república sem jurisdição sobre a outra, mas competiria a Deus. Além disso, diria Vitoria, "*graviora enim peccata sunt haec apud christianos, Qui sciunt illa esse peccata, quam apud barbaros, Qui ignorant esse peccata*"¹². Ou seja, formulava-se um atenuante para os crimes contra a natureza praticados pelos índios. O que se mostra no terceiro motivo justo de eventual guerra contra os índios não é a punição da antropofagia ou do sacrifício humano (como crimes contra a "lei natural"), mas a *defesa* dos inocentes, o salvamento de suas vidas, a reparação do mal a eles infringido e dos prejuízos da guerra. A índole canibal e guerreira não justifica *per se* uma ação bélica justa.

Ao longo do desenvolvimento das teorias jurídicas sobre os índios, em especial pelos alunos de Francisco de Vitoria, as causas justas para mover guerra contra eles e submetê-los a jurisdição do Império e da Cristandade vão se tornando cada vez mais exíguas. Segundo Anthony Pagden, Melchor Cano, em um texto seu de 1546, chamado *De dominio indorum*, sustentaria que os espanhóis não iam a América como mercadores ou viajantes, mas como conquistadores, o que não justificaria a guerra por conta do estorvo às suas atividades de "comércio". Assim, restariam apenas dois motivos para a guerra: a violação do direito de ensinar o Evangelho (*jus predicandi*) e o direito de defender os inocentes¹³. Na década de 1560, foi a vez de Juan de la Peña, aluno de Domingo de Soto, questionar mais uma das causas justas para se mover guerra contra os indígenas americanos. Agora, era o direito de defender os inocentes posto em suspeita, pois segundo Peña, não era claro que, por exemplo, os mexicanos tivessem "ofendido um grande número de seu povo a ponto de garantirem interferência européia"¹⁴.

¹² *Ibidem*. p. 699. "esses pecados são mais graves entre os cristãos, que já sabem que são pecados, do que entre os bárbaros, que ignoram o que é pecado".

¹³ Ver: PAGDEN, Anthony. "Dispossessing the barbarian: the language of Spanish Thomism and the debate over the property rights of the American Indians"... p. 89.

¹⁴ *Idem*. p. 95.

Aos poucos, portanto, a defesa da *jus predicandi* foi se tornando a única causa justa de se mover guerra contra os índios da América¹⁵. Ainda assim, ela somente deveria garantir que os índios ouvissem os argumentos e vissem os exemplos, jamais que aceitassem, pela força, a "verdadeira" Religião. Como vimos em Vitoria, defendia-se uma forma pacífica de evangelização, respeitando o domínio e o arbítrio dos índios, que, como seres racionais, poderiam e deveriam ser convertidos por meios razoáveis e justos segundo o direito natural. Contudo, até agora, apenas falamos das causas justas de se declarar guerra contra os índios segundo o "direito das nações", ou seja, para defender o "direito de pregar". Por "direito natural", a guerra poderia ser declarada por qualquer ofensa recebida, para defesa da *republica*, vingança da ofensa e garantia da paz. Segundo Vitoria, toda guerra deveria ser movida contra a vontade de quem as move e apenas por necessidade, jamais por interesses. Uma vez movida a guerra e vencida, o vencedor deveria agir como um juiz entre as *republicas* envolvidas, satisfazendo a nação ofendida com o menor dano possível a nação ofensora, conforme afirma Vitoria em seus *canonnes* da guerra justa¹⁶. Assim, pode-se afirmar que há a sugestão de que o vitorioso é sempre aquele do lado do qual está a justiça da guerra, pois ele pode assumir para si o encargo de juiz e distribuidor da justiça (segundo o direito natural) no final dela, o que, como veremos, terá implicações na composição do *De gestis Mendi de Saa*.

Fora da Igreja não há salvação. Os neotomistas afirmavam esta tese contra a idéia da Igreja como uma *congregatio fidelium*¹⁷. Os indígenas também não poderiam ser salvos estando fora do *corpo místico* da Igreja, sujeitos à sua hierarquia e obedientes ao Papa. A entrada para o grêmio da Igreja, contudo, deveria ser um ato voluntário e por vias pacíficas e justas, o que excluía a guerra e a escravidão injustas. Era isto o que começava a ser estabelecido com a bula de Paulo III chamada *Sublimis Deus*, de 1537, mesmo ano da primeira *relectio* de Vitoria sobre os índios. Nela, as reflexões jurídicas, políticas e

¹⁵ Em José Acosta aparecem os mesmos motivos para a eventual guerra justa contra os índios. Ver: ACOSTA, José de. *De procuranda indorum salute - Corpus hispaniorum de pace vol. XXIII*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984. pp. 260 - 299.

¹⁶ Ver: VITORIA, Francisco de. "De indis, sive de iure belli hispaniorum in barbaros, relectio posterior". In: *Obras de Francisco de Vitoria: relecciones teologicas*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1960. pp. 857 - 858.

¹⁷ Sobre o lugar da Igreja na teoria política da Segunda Escolástica, sugerimos o texto de Skinner: SKINNER, Quentin. "O ressurgimento do tomismo"... pp. 422 - 425.

teológicas da Segunda Escolástica ganham autoridade - afirmando capacidade natural dos índios de entendimento para aceitarem a fé - e os defensores da "liberdade dos índios", como o Frei Bartolomé de Las Casas, não perderiam a oportunidade de referir-se a ela sempre que necessário para combater os defensores da "servidão natural" (de Aristóteles) aplicada aos índios americanos, cujo principal representante era Juan Ginés de Sepúlveda. Mesmo que o Imperador Carlos V tenha pedido para Paulo III voltar a trás nas suas resoluções da bula e outros documentos de tónica semelhante e tenha sido, ao menos em parte, atendido, não foi por não defender a posição em relação ao índio, mas, como demonstra Lewis Hanke, para garantir a autonomia de seu poder na América, pois, em suas leis, reafirmava a postura do Papa¹⁸.

Assim, a teoria "jesuítica" de consentimento pelo medo, proposta por Eisenberg, teria de encontrar espaço no ambiente teológico-político do século XVI, evitando qualquer associação à teoria proposta por Sepúlveda de que os índios seriam "servos naturais". Ela deveria ser sustentada por uma construção retórica que lhe permitisse ser tratada como uma forma pacífica de conversão. Mas, antes de vermos como dá-se tal construção em dois textos que seguem nessa direção, *Diálogo sobre a conversão dos gentios* e *De gestis Mendi de Saa*, é adequado considerar a dimensão da teoria da conversão pacífica no caso específico de Portugal e da América portuguesa.

II. Portugal, o gentio e a Companhia de Jesus

Ao longo do século XVI, desde a primeira *relectio* de Vitoria, as teorias neo-escolásticas sobre a "liberdade dos índios" e sobre sua conversão pacífica vão se tornando as de maior prestígio no mundo católico. Em Portugal, a escolha não parece diferente pelo que indicam as próprias leis positivas da coroa, como as que apresenta Perrone-Moisés¹⁹.

¹⁸ Sobre a bula *Sublimis Deus*, a postura de Paulo III sobre a questão da liberdade dos índios e as disputas políticas em jogo neste caso, ver: HANKE, Lewis. "El Papa Paulo III y los indios de America". In: *Estudios sobre Fray Bartolome de las Casas y sobre la lucha por la justicia en la conquista española de America*, Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1968. pp. 57 - 88. No mesmo texto (pp. 64 - 65), a bula é citada, na íntegra, traduzida para o espanhol.

¹⁹ PERRONE-MOISÉS, Beatriz. "Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII)". CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos índios no Brasil*, São Paulo: Companhia das Letras, 1992. pp. 115 - 132.

Se há constantemente mudanças nas leis não é porque a coroa oscilava entre adotar ou não as teorias jurídicas da Segunda Escolástica, mas porque o próprio "direito natural" é um tipo de conhecimento humano e, portanto, não é exato, mas sempre aquele mais provável segundo os princípios da razão, o que implica em finitude e correções pela experiência. O que o direito natural consegue apontar são formas prudentes de agir sem dano de consciência para aquele que exerce um ato. Como o próprio Vitoria aponta em sua primeira *relectio* sobre os índios, as ponderações jurídicas são feitas sobre pontos sobre os quais reside dúvida para que, a partir dos conselhos dos teólogos, as ações políticas possam ser executadas com maior confiança de que a justiça e a salvação estejam asseguradas. Em outras palavras, as decisões políticas devem passar por um exame das "razões prováveis" (ou segundo a autoridade dos sábios) para que se saiba o que é justo segundo a consciência, contra a qual qualquer ação é pecado e a favor dela é tudo perdoável²⁰. A "obra de prudência" dos portugueses, como fala Sérgio Buarque de Holanda, na epígrafe deste capítulo, está em total acordo com o juízo a respeito das "razões prováveis" das ações políticas e jurídicas do Estado. Se há algo como *razão de estado*, aqui, ela só pode ser entendida como aquela "anti-maquiviévica", assentada na "razão natural".

O primeiro exemplar de resoluções jurídicas da coroa portuguesa a respeito do trato com os índios da América que evidencia a adesão às concepções jurídico-políticas dos teólogos na Segunda Escolástica é o documento que ficou conhecido como *Regimento de Tomé de Souza*, emitido por D. João III em 1548. Ao mesmo tempo que o documento estabelecia o Governo Geral, entregando-o nas mãos, primeiramente, de Tomé de Souza, lançava as bases, ainda inéditas, de trato com as populações nativas. Não por acaso, quando Tomé de Souza chega ao Brasil, chegam com ele, como é notório, os primeiros missionários jesuítas, entre os quais os padres Manuel da Nóbrega, Juan de Azpilcueta Navarro (sobrinho do famoso canonista) e Leonardo Nunes.

Havia, então, onze anos desde que Vitoria iniciara o debate acerca dos relacionamentos com os habitantes do Novo Mundo quando a recém criada Companhia de Jesus começava a "semear" suas teorias nas principais universidades da península ibérica,

²⁰ Ver: VITORIA, Francisco de. "De indis recenter inventis relectio prior"... pp. 642 - 648.

inclusive Coimbra. Instalada no paço real da Alcáçova ou *Paço das Escolas* desde 1537, a Universidade de Coimbra fazia parte das reformas no ensino promovidas em Portugal pelo próprio D. João III e seus professores vinham dos principais centros neotomistas da Europa²¹ como Paris, onde o movimento começa a nascer com Pierre Crockaert, e Salamanca, onde, no mesmo ano da reestruturação do ensino em Coimbra e sua transferência para o *Paço das Escolas*, Vitoria proferia sua primeira *De Indes*. Em 1548, já estava em Coimbra o famoso canonista espanhol e padre inaciano Martim de Azpilcueta Navarro, professor do missionário Manuel da Nóbrega. Pouco mais tarde, na década de 1550, Luís de Molina assumia a cátedra de Humanidades em Évora e, em 1568, de Teologia. Finalmente, em 1593, era a vez de Francisco Suárez assumir a cadeira de Teologia em Coimbra. Com D. João III, o prestígio dos inacianos no ensino era tão grande que, em 1555, o Colégio das Artes, também em Coimbra - por onde passaram muitos missionários famosos, entre os quais o, então Irmão, José de Anchieta -, foi entregue aos cuidados da Companhia de Jesus. Através dos jesuítas, as teorias neotomistas, primeiramente desenvolvidas pelos dominicanos e continuada por eles, alastravam-se pelos principais centros de ensino de Portugal, com o respaldo da "política educacional" da coroa.

Ainda que tosco, este breve panorama do ambiente "intelectual" lusitano quinhentista ajuda a entender a responsabilidade política que os próprios inacianos assumiam em Portugal. Eles eram os sábios, portanto, autorizavam-se como os principais conselheiros políticos da coroa, ponderando acerca daquelas questões que, diria Vitoria, geravam dúvida, impondo um juízo das "razões prováveis" para se poder agir, prudentemente, de acordo com a consciência. É mais do que previsível, então, o peso das teorias tomistas sobre o relacionamento com o gentio da América quando sai o *Regimento de Tomé de Souza*.

Assim começa o *Regimento de Tomé de Souza*:

"(...) Vendo eu quanto serviço de Deus e meu é conservar e nobrecer as capitãias e povoações das terras do Brasil e dar ordem e maneira com que melhor e mais seguramente se possam ir povoando para exaltamento da nossa santa fê e proveito de meus reinos e senhorios e dos naturais (...)"

²¹ Sobre a influência das teorias tomistas no curso de Teologia na Universidade de Coimbra no século XVI, ver: GARCIA, Prudêncio Quintino. *A teologia tomista em Portugal*, Porto: Lello, 1979. pp. 155 - 168.

Ou seja, começa com o Rei legitimando suas determinações pela constatação de que elas são para o bem comum de seus súditos, dos naturais e para satisfazer a vontade de Deus. "Conservar e nobrecer" o Brasil são objetivos de um governante para a manutenção de seus domínios, no entanto, essa manutenção, em si, não é a razão final das determinações, mas um meio prudente ou "seguro" de garantir a "exaltação da fé", a paz e a harmonia do reino. É em compasso com essa política prudente que as determinações sobre o relacionamento com os índios tomará lugar no regimento, sendo que sua legitimação é atribuída à conversão do gentio. Diz o rei:

"Porque a principal coisa que me moveu a mandar povoar as ditas terras do Brasil foi para que a gente dela se convertesse à nossa santa fé católica vos encomendo muito que pratiqueis com os ditos capitães e oficiais a melhor maneira que para isso pode ter e de minha parte lhes direis que lhes agradecerei muito terem especial cuidado de os provocar a serem cristãos e para eles mais folgarem de o ser tratem bem todos os que forem de paz e os favoreçam sempre e não consintam que lhes seja feito opressão nem agravo algum e fazendo-se lhe lho façam corrigir e emendar de maneira que fiquem satisfeitos e as pessoas que lhos fizerem sejam castigadas como for justiça".²²

Favorecer os gentios que são de paz e vingar as injúrias cometidas pelos que agridem os portugueses, castigando os responsáveis, são as principais ordens do rei no que concerne aos índios. Seja seguindo uma ordem ou outra, o objetivo deve ser sempre a manutenção ou a recuperação da paz para que se possa melhor cumprir a tarefa de povoar a terra e converter os gentios. Nessa direção, algumas outras diretrizes são estabelecidas:

- (1) Por não terem os índios conhecimento da verdadeira fé, a culpa pelos seus crimes e injúrias deve ser atenuada, procurando-se perdoar os agressores que se arrependem pela ofensa, evitando ao máximo os conflitos bélicos;
- (2) Estabelecimento de penas para os colonos que, sem autorização do governador ou do rei, fizerem alguma agressão aos índios, incitando-os a se rebelarem contra os portugueses;

²² D. JOÃO III. "Primeiro regimento que levou Tomé de Souza Governador do Brasil (circa 1549)". In: RIBEIRO, Darcy e MOREIRA NETO, Carlos de Araujo (orgs.). *A fundação do Brasil*, Petrópolis: Vozes, 1992. p. 145.

- (3) Determinação para que não se use, como moeda de troca com os índios, qualquer tipo de arma que possa ser utilizada, futuramente, contra os moradores;
- (4) Determinação da quantidade e da qualidade das armas que todo capitão deve ter consigo para defesa de sua Capitania;
- (5) Determinação para se fortificar vários locais estratégicos;
- (6) Dar castigo exemplar aos principais que comandaram ou, eventualmente, viessem a comandar alguma agressão dos gentios contra os portugueses e, se necessário, destruir todos os agressores, queimando, inclusive, suas aldeias;
- (7) Estabelecer aliança com os Tupiniquins para expulsar os Tupinambás de terras em que estivessem estorvando o povoamento e praticando injúrias;
- (8) Separação dos gentios batizados dos demais índios, fazendo-os viver próximos dos cristãos para não regressarem às suas gentilidades e poderem viver de maneira mais civilizada.

Todas essas diretrizes estão de acordo com as teorias da Segunda Escolástica sobre a guerra justa e o trato com os índios da América e, mesmo as ações mais violentas, são justificáveis pelos princípios do "direito de guerra" (*jus belli*), tal como formulado por Vitoria. Mesmo atento às manobras militares, o regimento cuida para que se faça um povoamento baseado na convivência e na pregação pacífica com os índios. É importante assinalar que, em nenhum momento do regimento, sugere-se (aliás muito pelo contrário) o uso da força contra alguma nação de paz, mesmo que para submetê-los à coroa e à Religião, mas somente contra aqueles que praticarem alguma agressão contra o direito dos portugueses de se fixarem na terra para a prática do comércio e a pregação do Evangelho, com ênfase no segundo motivo. Com essas medidas, D. João III apresentar-se-ia como um governante compromissado com a "Vontade de Deus" de fazer-se conhecido entre os gentios da América e enviava para o Brasil, junto ao Governador, os primeiros padres jesuítas encarregados de pregar, em primeiro lugar, aos índios.

Nóbrega, em uma de suas primeiras cartas do Brasil, à qual já nos referimos no capítulo anterior, escreve ao Padre Martim de Azpilcueta Navarro, seu mestre em Coimbra, dando conta das suas primeiras experiências em terras americanas. No *exórdio* dessa carta,

é possível perceber a analogia das determinações do Rei (D. João III) e do Geral da Companhia de Jesus (Inácio de Loyola) com a "vontade de Deus". Diz Nóbrega: "pensando eu (...) na graça que o Senhor me fez, mandando-me a estas terras do Brasil, para dar princípio ao conhecimento e louvor do seu santo nome nestas regiões (...)". Nota-se que a autoridade da *ordem* que compele à *obediência* não advém somente da distribuição hierárquica do poder, a vontade de um superior ou do Rei, mas da correspondência ou similaridade entre esta hierarquia terrena com as determinações divinas. Em seguida, Nóbrega seguiria dizendo: "(...) fico espantado de ter sido para esse fim eleito, sendo eu a escoria de toda a Universidade (...)". Há aqui um claro uso da *modéstia afetada*, pois sabe-se, pela biografia de Nóbrega, que o Dr. Navarro o tinha em grande estima como um de seus melhores discípulos. No entanto, a humildade aqui se justifica pelo que segue: "(...) mas, além da divina graça, cuido que o ter sido discípulo da doutrina e da virtude de Vossa Reverendíssima e as suas orações impetraram esta misericórdia de Deus (...)"²³. Ou seja, o ato da oração do mestre virtuoso seria decisivo para a escolha de Nóbrega para liderar a comitiva de missionários para o Brasil, o que gera um efeito mais devocional do que intelectual para a *razão* da empresa. Não por acaso, é nesta carta que Nóbrega formula uma das tópicas mais repetidas nas cartas jesuíticas, a do "papel branco"²⁴, segundo a qual, para converter os índios, poucas letras bastariam, sendo mais necessário um espírito ungido pelo fogo do amor de Deus e do próximo.

Nóbrega escrevia, naquela ocasião, para um canonista compromissado com as teorias tomistas e mostrava-se atento a elas. Em todas as cartas dos inacianos na América o vocabulário presente nesse *exórdio* permanecerá invariável. Pode-se dizer que a própria escrita da carta e sua leitura, recomendadas fortemente nas *Constituições* da Companhia, teriam como finalidade a tomada de consciência das experiências, segundo à "vontade de Deus"²⁵. Sendo assim, o "direito natural", caminho possível ao homem de tomar consciência provável do "direito divino", seria muito mais contemplado do que o "direito humano positivo", só assumido, em sua força, enquanto atinado com a "vontade de Deus",

²³ NÓBREGA, Manuel da. "Ao Dr. Navarro, seu mestre em Coimbra (1549)". In: *Cartas do Brasil (1549 - 1560)*, Belo Horizonte - São Paulo, Itatiaia - Edusp, 1988. p. 88.

²⁴ *Idem*. pp. 93 - 94.

²⁵ Ver: PÉCORA, Alcir. "Cartas à Segunda Escolástica". In: NOVAES, Adauto (org.). *A outra margem do ocidente*, São Paulo: Companhia das Letras, 1999. pp. 380 - 382.

ou seja, quando estando em acordo com o "direito natural". Em 1549, as cartas apontam para a facilidade da conversão como sinal da "vontade de Deus" de tornar os índios cristãos. Ao longo do tempo, esta facilidade vai dando lugar às dificuldades encaradas na experiência missionária. O que teria mudado? A "vontade de Deus"? Certamente não, mas a constatação de diversos estorvos encarados no Novo Mundo devido, sobretudo, à ação dos moradores cristãos, afastada da "vontade de Deus" e da *justiça*.

A reforma dos costumes dos moradores em aliança com o trabalho junto aos índios passa a formar uma unidade indissociável como meta política da Companhia de Jesus. Foi, por exemplo, à quebra dessa unidade, realizada pelo Bispo Sardinha, que Manuel da Nóbrega, em 1559²⁶, como vimos no capítulo anterior, creditou o motivo para o castigo de Deus, que foi a morte do Bispo, devorado pelos Caetés. A preocupação com os atos dos colonos é uma preocupação missionária, na medida em que, sendo injustos e contra a "lei natural" (cativeiro injusto dos índios, roubos, tramanhas contra os índios etc.), põem em risco o trabalho de conversão, descontentando a "vontade de Deus". A preocupação com os maus exemplos e injustiças praticados pelos moradores - além das justificativas da "inconstância" e dos "maus hábitos" enraizados dos índios - levou os jesuítas a proporem a separação do índio do convívio deles, contrariando o que propunha o *Regimento de Thomé de Souza*. Essa separação seria um dos objetivos principais da "política dos aldeamentos"²⁷, implantada a partir do governo de Mem de Sá, apoiada e encabeçada pela Companhia de Jesus.

²⁶ Nos referimos a: NÓBREGA, Manuel da. "A Thomé de Sousa (1559)". In: *Cartas do Brasil (1549 - 1560)*, Belo Horizonte - São Paulo, Itatiaia - Edusp, 1988. p. 193.

²⁷ Sobre a "política dos aldeamentos" e sua relação com os planos de Nóbrega de conversão dos gentios, ver: CHAMBOULEYRON, Rafael. "A evangelização do Novo Mundo: o plano do Pe. Manuel da Nóbrega". In: *Revista de História*, São Paulo, USP, no. 134, 1996. pp. 37 - 47. Além do, já citado, EISENBERG, José. "A reforma das missões"... pp. 89 - 123. Um excelente estudo sobre o tema em um período um pouco posterior, quando os aldeamentos passam a ser sistematizados e normatizados pela cúpula jesuítica, é: CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. *Les ouvriers d'une vigne stérile: les jésuites et la conversion de Indiens au Brésil, 1580 - 1620*, Lisboa: Fundação Caluste Gulbenkian, 2000. Além desses trabalhos, destacaria outros que tratam de experiências particulares de aldeamentos: ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Os índios aldeados no Rio de Janeiro colonial: novos súditos cristãos do Império português*, Tese de Doutorado, Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2000 & PETRONE, Pasquale. *Aldeamentos paulistas*, São Paulo: EdUSP, 1995.

III. Um diálogo sobre a conversão de cães e porcos ou a pregação a pedras no deserto

É no momento de constatação das dificuldades da conversão, que Nóbrega escreveria o *Diálogo sobre a conversão dos gentios* no ano de 1556 (1557?). Discorrendo sobre ele, Alcir Pécora identifica, no emprego jesuítico do gênero, pelo menos quatro elementos oriundos da tradição humanista de matriz platônica que lhe configuram:

- (1) constitui-se discursivamente como dramatização da vitória argumentativa sobre o oponente, de modo que sua disposição desdobra etapas de um combate intelectual, cuja eficiência persuasiva está na crítica ou formação de um juízo voluntário e racional por parte do auditório (leitor/ouvinte);
- (2) registra-se por um estilo "informal" ou familiar, como que imitando alguém que fala de improviso. O *sermo* presta-se a constituição de um discurso refinado porém não demasiadamente especializado, através do qual é produzido um ambiente propício (um *locus amoenus*) para o convívio intelectual e para o "prazer honesto da companhia";
- (3) dispõe de uma cena dramática mínima, na qual há a presença de personagens de posições intelectuais distintas, formando uma situação que exige uma prática racional tal como pretendido em uma *república* (no sentido renascentista do termo)²⁸ ou em uma "cidade ideal";
- (4) seleciona personagens representativos de tradições ou escolas distintas, que mais se confrontam do que cooperam. Na confrontação, as falas particulares são reordenadas na direção de um acordo ou de um "verossímil universal".²⁹

Sendo assim, Pécora conclui que o gênero dialógico³⁰ em sua aplicação jesuítica em questão é "adequado para a defesa de uma posição, entre outras possíveis, formuladas a

²⁸ Inspirada na República Romana e particularmente forte na primeira metade do século XV, a *república* pode ser sumariamente entendida como uma forma de governo em que o ponto central é a participação dos "excelentes" nas decisões políticas e não a centralização delas exclusivamente na figura de um monarca. Para uma visão mais profunda do tema no início da Idade Moderna, sugerimos: GUENÉE, Bernard. *O Ocidente nos séculos XIV e XV (os Estados)*, São Paulo: Pioneira / EdUSP, 1981.

respeito de um tema potencialmente polêmico, dado numa situação prática, cuja resolução satisfatória implica a consideração progressiva de aspectos universais, desconhecidos em graus diversos pelas suas personagens". Pécora entende que o momento da escrita do diálogo, 1556-1557, exige esta defesa, no qual ele identifica a tomada de posição de Nóbrega favorável à sujeição do gentio como método missionário.³¹ Em sua dissertação de Mestrado sobre o *Diálogo sobre a conversão do gentio*, Maria Fátima de Melo Toledo oferece-nos ainda outros elementos da conjuntura teológico-política do momento que permitem avançar nesta questão. O principal parece ser a discordância entre os próprios padres jesuítas no Brasil (polarizado em Nóbrega e em seu sucessor no provincialato do Brasil, Luís da Grã) e entre a cúpula romana e portuguesa da Companhia de Jesus (sobretudo entre o Geral Diego Laynes e o Provincial de Portugal Miguel Torres) sobre os caminhos a se adotarem como metodologia missionária, notoriamente no que se refere aos limites da introdução de elementos culturais indígenas nas cerimônias religiosas cristãs e sobre o sacerdócio indígena³². O *Diálogo*, ao nosso ver, possibilitaria a manutenção da coesão do corpo da ordem, gerando um ambiente propício ao convívio intelectual de posições conflitantes, permitindo o seu confronto na busca por um acordo racional, expandindo o campo das opiniões aceitáveis³³. O *Diálogo* será, assim, um instrumento capaz de considerar os assuntos polêmicos, como o consentimento pelo medo, no interior de uma racionalidade tipicamente neo-tomista. A partir deste ponto, podemos avaliar a caracterização dos gentios que aparece no texto.

²⁹ PÉCORA, Alcir. "A conversão pela política". In: *Máquina de gêneros: novamente descoberta e aplicada a Castiglione, Della Casa, Nóbrega, Camões, Vieira, La Rochefoucauld, Gonzaga, Silva Avarenga e Bocage*, São Paulo: EdUSP, 2001. pp. 97 - 98.

³⁰ Para um panorama a respeito da diálogo no humanismo português, sugerimos: OSÓRIO, Jorge A. "O diálogo no humanismo português". In: *O humanismo português (1500 - 1600): Primeiro Simpósio Nacional (21 - 25 de Outubro de 1985)*, Lisboa: Publicações do II Centenário da Academia de Ciências de Lisboa, 1988. pp. 383 - 412.

³¹ PÉCORA, Alcir. "A conversão pela política" ... p. 99.

³² TOLEDO, Maria Fátima de Melo. *O sonho da quimera: uma análise do Diálogo sobre a conversão do gentio do Pe. Manuel da Nóbrega*, Dissertação de Mestrado, São Paulo: Universidade de São Paulo, 2000. Ver o capítulo III: "A razão a serviço da fé", pp. 73 - 95.

³³ Chaïm Perelman afirma que, no diálogo, a controvérsia de opiniões "tem como efeito estender ou modificar o campo do razoável". Neste sentido, novas teses, uma vez vinculadas às precedentes, podem ser integradas ao conjunto das opiniões aceitas (Ver: PERELMAN, Chaïm. "A linguagem: pragmática e dialógica". In: *Retóricas*, São Paulo: Martins Fontes, 1999. pp. 52 - 53).

No *Diálogo*, os gentios aparecem desenhados a partir da imagem de "cães e porcos", numa alusão ao Evangelho de São Mateus (7, 6): "Não deis o santo aos cães, nem deiteis as pedras preciosas aos porcos"³⁴. Nóbrega, na fala de Matheus Nogueira³⁵, o irmão ferreiro que, no diálogo, defende a possibilidade de conversão do índio, considera que os gentios da América portuguesa

" (...) são cães, em se comerem, e matarem e são porcos, por vícios, e na maneira de se tratarem, e esta deve ser a razão, por que alguns padres, que do reino vieram, os vejo resfriados, porque vinham cuidando de converter a todo o Brasil em uma hora, e vêm-se que não podem converter em um anno, por sua rudeza e bestialidade"³⁶.

Os padres que vieram do reino esperando converter o Brasil inteiro em uma hora podem ser lidos como uma correção do próprio Nóbrega de suas convicções iniciais a respeito da facilidade da conversão pela experiência depois de oito anos de sua permanência entre os índios na terra. O resfriamento nos ânimos missionários pelo desengano da facilidade de obter frutos do Evangelho em terras brasileiras é o principal alvo do diálogo. Nele, é preciso trazer o desengano ao serviço de um reaquecimento da ação evangelizadora, corrigida pela experiência e alicerçada em argumentos prováveis em analogia com a vontade providencial. A "caricatura" do índio como "cães e porcos", seres inconstantes, bestiais, rudes, brutos, ingratos, esquecidos da criação e ainda mais vis que as víboras, leva os missionários, como Gonçalo Alves, irmão língua que dialoga com Matheus

³⁴ *Nolite dare sanctum canibus neque mittatis margaritas vestras ante porcos.*

³⁵ A escolha pelo nome Matheus Nogueira é um elemento significativo do Diálogo. Em primeiro lugar, por tratar-se, assim como o seu interlocutor Gonçalo Alves, de uma personagem verídica da Companhia de Jesus. Tanto Matheus Nogueira quanto Gonçalo Alves eram irmãos da Companhia de Jesus que atuavam na região de São Vicente, sendo o primeiro um ferreiro e o segundo um "língua". Ao escolher dois irmãos em atuação na terra como personagens do *Diálogo*, Nóbrega focaliza o lugar experiência, deixando de lado discussões mais especializadas teologicamente, o que concorre na caracterização de personagens que engendram a figura do rústico, tal como no *Galateo*, de Giovanni Della Casa na interpretação que faz Pécora (PÉCORA, Alcir. "Razão e prazer de civilidade". In: *Máquina de gêneros...* pp. 79 - 90. Ver também: DELLA CASA, Giovanni. *Galateo ou dos costumes*, São Paulo: Martins Fontes, 1999).

Ao mesmo tempo, nota-se que Matheus Nogueira, cujas iniciais são as mesmas de Manuel da Nóbrega, é a voz mais convincente do Diálogo, sendo quem, de fato, com as colaborações de seu interlocutor, sugere o desfecho mais próprio para a resolução do tema. Não por acaso é um ferreiro quem o sugere, pois, no *Diálogo*, aparece que o trabalho de forjar o ferro é análogo ao trabalho de converter: trabalho sobre um objeto duro que deve ser moldado com muito suor (insistência) e com o fogo (do amor e do temor de Deus).

³⁶ NÓBREGA, Manuel da. "Diálogo do Padre Nóbrega sobre a conversão do gentio". In: *Cartas do Brasil (1549 - 1560)*, ... p. 230.

Nogueira no texto, a supor que pregar a eles é como semear as sementes do Evangelho sobre as pedras de um deserto, ou seja, não pode render frutos.

O caminho de Matheus Nogueira para reacender a chama missionária nos ânimos de seu interlocutor não é o de negar as dificuldades da evangelização, mas o de apontar a obrigação da tarefa, mesmo que árdua. Para isso, o primeiro passo é o da formulação do índio como "próximo", pois, como argumenta, a finalidade da conversão não é simplesmente a obtenção de seu fruto mais imediato, mas sim a "caridade", ou seja, "amor a Deus" e, analogamente, ao "próximo". Ser "próximo", diria o Irmão Nogueira, a partir da passagem do "bom Samaritano"³⁷ no Evangelho, é o mesmo que ser homem, em suas palavras: "os homens, e todos máus e bons, são próximos; todo homem é uma mesma natureza, e todo pode conhecer a Deus, e salvar a sua alma"³⁸. Repete-se, aqui, a mesma fórmula presente na bula papal *Sublimis Deus*, segundo a qual toda a natureza humana é uma só e as diferenças dão-se apenas pela criação. Se os índios da América portuguesa são como "cães e porcos" não é porque a sua natureza seja a mesma deles, o que afasta o *Diálogo* de teorias como a do "servo natural", defendida por Sepúlveda. Eles são humanos, pois possuem as três potências básicas da alma segundo Santo Agostinho, a saber: memória, entendimento e vontade³⁹. O que faz deles tão bestiais, segundo a posição adotada por Nogueira, não é a natureza, mas os costumes exercitados segundo o meio rude em que vivem, faltando-lhes a "polícia"⁴⁰ indispensável para a vida civilizada.

³⁷ A analogia entre o gentio encontrado na América e os samaritanos é um elemento recorrente nos textos jesuíticos. Acosta chega a dizer que a América é "nostrorum temporum Samaria" (a Samária de nosso tempo). Tal associação serve, como em Acosta, tanto para evidenciar a dificuldade da conversão do gentio da América quanto para anunciar que a sua concretização é uma promessa divina. Diz Acosta, parafraseando São João (Io 4, 35): "também aos samaritanos Cristo entrega-se por completo e mostra aos seus discípulos os campos iluminados para a cegueira, anuncia colheita feliz e promete copioso fruto para a vida eterna." Em seguida, aproveitando passagens de São Mateus e Atos dos Apóstolos (Mt 10,5 e At 1, 8), emenda: "Chegará Seu tempo a Samária e aqueles que antes haviam recebido a ordem 'não ides à terra de pagãos nem entrai nas cidades da Samária', escutarão, depois, o preceito do Senhor: 'Recebereis uma força, o Espírito Santo que descerá sobre vós, e sereis meus testemunhos não só na Judéia como também na Samária e até nos confins do Mundo'. Segue Acosta: "cheguei à conclusão firme, e é impossível pensar diferente, de que chegará o tempo (...) em que enfim os povos índios, pela benignidade do Espírito Santo, serão muito enriquecidos na Graça do Evangelho e apresentarão ao Senhor da Glória frutos abundantes." Ver: ACOSTA, José. *De procuranda indorum salute...* pp. 204 - 207.

³⁸ NÓBREGA, Manuel da. "Diálogo do Padre Nóbrega sobre a conversão do gentio"... p. 233.

³⁹ *Idem*. p. 237.

⁴⁰ Conforme Fermin del Pino Días, "o conceito de 'polícia' sofreu uma transformação em castelhano a partir do século XVII, passando então a referir-se somente à ordem pública, imposto de forma coerciva. No entanto, o significado original continha também o conceito de higiene pessoal e, sobretudo, o de governo civilizado.

Como já adiantamos, no capítulo anterior, a má criação do gentio da América portuguesa é atribuída, no *Diálogo*, à sua linhagem camita. Paralelamente a isso, o ato de ingestão de carne humana é associada à imagem do "cão", enquanto os outros "maus costumes", como a poligamia, as "bebedeiras" e a "feitiçaria", associam-se à imagem de "porcos". Frank Lestringant observa a forte presença "canina" na origem da palavra canibal. Segundo o autor, o canibal teria, na sua forma primeira, semelhanças com uma das raças monstruosas transmitidas tradicionalmente através de Plínio, Solino, Santo Agostinho e Isodoro de Sevilha, chegando ao descobridor do século XVI através de um de seus "livros de cabeceira": *Imago Mundi*, de Pierre d'Ailly. Essa raça monstruosa chamava-se cinocéfalos (cino = cão, + céfalo = cabeça), seres humanóides com cabeça de cão, que saciavam seu apetite com carne e sangue humanos. Ainda segundo Lestringant, as primeiras associações entre "canibalismo" e sua suposta origem "canina" representaram, na recepção europeia do termo, o lado mais vil e cruel da prática de ingestão de carne humana, imagem à qual contrapor-se-ia, mais tarde, a da antropofagia por vingança, uma variação mais amena e justificável dela⁴¹.

Ao referir-se aos índios como "cães" pelo ato de ingestão de carne humana, Nóbrega, através da fala do Irmão Matheus Nogueira, recupera o lado mais monstruoso, terrível e assustador que os índios despertavam no imaginário ultramarino. Ao colar esta

Polícia deriva de *pólis*, o mesmo termo grego cujos correspondentes latinos são *cives* ou *urbs*. (...) Os homens de começos da Idade Moderna, especialmente os do Renascimento, tinham um ideal de vida social ao que chamavam "viver em polícia", viver civilizadamente, e isso é o que queriam implantar em sua própria sociedade. Ao contrário do que possa parecer, este sistema de vida implicava uma maior liberdade do cidadão ante às autoridades, que deveriam, elas mesmas, estar sujeitas a um ordenamento" (DÍAS, Fermin del Pino. "Estrategias misionales jesuitas y variedad cultural: relexiones sobre la contribución misional a una imagen antropológica de la humanidad". Conferência apresentada nas *IX Jornadas Internacionais sobre as Missões Jesuíticas: informação e globalização na missão jesuítica*, São Paulo, 10 de outubro de 2002. Texto mimeo. p. 18). O projeto das "aldeias" consistia-se de um conjunto de medidas que visavam tornar o índio "mais político", no sentido de "polícia" que adotamos. Neste sentido, para evitar que os jesuítas assumissem o controle temporal das aldeias, pecando contra o próprio carisma, Rafael Ruiz propõe que "a introdução do direito nas aldeias procurará ser a forma de regulamentar as relações dos indígenas entre si e dos indígenas com os colonos, sem o concurso necessário dos jesuítas" (RUIZ, Rafael. "A experiência brasileira nas missões jesuíticas". Comunicação apresentada nas *IX Jornadas Internacionais sobre as Missões Jesuíticas: informação e globalização na missão jesuítica*, São Paulo, 9 de outubro de 2002. Texto mimeo. p. 05). Assim, o problema da "falta de polícia" indígena foi combatido ao longo do desenvolver do projeto das aldeias através de várias adaptações à realidade colonial. Um estudo bastante detalhado sobre o assunto é o já citado trabalho: CASTELNEAU-L'ESTOILE, Charlotte. *Les ouvriers d'une vigne stérile...*

imagem à origem camita dos índios, soma-se mais um sentido à palavra canibal. Se, em Colombo, cão, Carib e Gran Khan espremiam-se como radical possível da palavra, agora Cão e Cam forjam-lhe um sentido no interior da História Sagrada. Nóbrega considera que os índios, por serem descendentes de Cam, teriam menos "polícia" que os descendentes de Seth (Shem) e Japhet e, portanto, menos vantagem para o entendimento das "coisas de Deus". O maldição de Cam é, assim, associada à falta de política que, por sua vez, é a causa da bestialidade ameríndia, cujo lado mais assustador é o canibalismo. A "linhagem" amaldiçoada, contudo, não exclui a participação eventual na Graça, pois nem mesmo o pecado original excluiu esta possibilidade. Muito significativa, nesse sentido, é a comparação que opera Matheus Nogueira entre os índios e os Judeus, descendentes respectivamente de Cam e de Japhet, sendo a segunda a mais favorecida de todas as linhagens para o entendimento das "coisas de Deus", possuindo mais razão e polícia.

O argumento do Irmão Nogueira é que mesmo toda a bestialidade e falta de polícia de um infiel descendente de Cam não o torna mais difícil de converter do que aqueles que, apesar de serem os mais favorecidos pela linhagem, são dominados pelo orgulho e pela soberba⁴², como seria o caso dos Judeus. Há, portanto, como reverter a condição bestial do índio, tornando-o mais capaz de receber a Graça. Sua má criação não lhe compromete a natureza de "próximo", com o qual deve-se praticar o princípio da caridade. Ou seja a "natureza" do índio não é *canibal*. Essa última é uma figura de transição e uma função no interior do projeto jesuítico. O canibal é um ícone da selvajeria do gentio luso-americano e representa a cultura (mínima) possível de aflorar em um ambiente degenerado. Voltando à polêmica da introdução de elementos indígenas menos ofensivos nos ritos cristãos, esses estariam, no seu ambiente originário, inextricavelmente associados à imagem de cães e porcos (sugerindo a razão do repúdio a sua introdução). Contudo, descontextualizados do conjunto das práticas gentílicas, poderiam ser úteis e cabíveis à prática missionária, como sugere a própria escolha dos personagens do *Diálogo* na interpretação de Toledo, que os vê como apropriação de duas personagens indígenas importantes no relacionamento entre

⁴¹ Ver: LESTRINGANT, Frank. "Do cinocéfalo ao canibal". In: *O canibal: grandeza e decadência*. Brasília: Editora da UnB, 1997. Tradução de Mary del Priore. pp. 25 - 39.

⁴² NÓBREGA, Manuel da. "Diálogo do Padre Nóbrega sobre a conversão do gentio". In: *Cartas do Brasil (1549 - 1560)*, ... pp. 238 - 241.

índios e jesuítas: os "senhores da fala" (*caraíbas*⁴³, "profetas" ou "santidades") e "o herói civilizador" (identificado como São Tomé)⁴⁴.

O trabalho de converter o "próximo", seja ele de qualquer linhagem, é sempre uma tarefa árdua e que exige insistência. Para o ferreiro Matheus Nogueira, converter exige do apóstolo "muito espírito", muito "fogo divino" no coração, muita fé (o que significaria confiar muito em Deus e pouco em si), ter a *graça* de falar muito bem a língua, virtude para fazer milagres e outras graças, etc. Segue dizendo o Irmão que, caso cada missionário reunisse todas as condições para o apostolado, então todos seriam santos, o que seria exigir o maior dos milagres já visto. Além disso, mesmo que os padres façam o seu trabalho com muito amor e diligência entre os índios da América, não se poderia esperar muito fruto uma vez que os exemplos dos próprios cristãos são os piores que se pode haver. Somente um elemento providencial restaria como chance de render frutos no trabalho de conversão, pois quando Deus quer, "faz de pedras filhos de Israel, como tão pouco ninguém pôde salvar-se, nem ter graça sem Elle". Esperar passivamente, no entanto, pela conversão milagrosa dos "cães e porcos" sem interferir no processo seria uma negação do princípio de Caridade e a amor a Deus. Ajudar o próximo a se salvar é o mesmo que ajudar a Deus na tarefa de converter, tirando, para Ele, alguns dos males do mundo a fim de tornarem os homens mais dispostos e aparelhados para a obtenção da graça. No que toca aos índios da América portuguesa, cabe dá-los mais polícia, afastando-os dos "maus costumes" de sua geração e dos "maus exemplos" dos moradores⁴⁵. Agindo nesse sentido, o trabalho missionário poderia prosseguir como co-autoria da providência, cumprindo o seu fim: a Caridade, amor a Deus e ao "próximo".

A finalidade da ação missionária, portanto, não é a obtenção imediata do fruto da conversão, mas ajudar o próximo a tornar-se mais capaz de reconhecer o caminho para a sua salvação. No momento da escrita do *Diálogo*, essa ajuda é pensada como a introdução

⁴³ A respeito da sobreposição entre *caraíba* e missionário, sugerimos: POMPA, Maria Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e "Tapuia" no Brasil colonial*, Tese de Doutorado, Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2001. pp. 26 - 44.

⁴⁴ TOLEDO, Maria Fátima de Melo. *O sonho da quimera...* Ver os capítulos IV e V: "Senhores da fala" e "Ferreiro mítico e herói civilizador", pp. 97 - 145.

⁴⁵ *Idem*. pp. 242 - 244.

do índio em uma sociedade política capaz de conter suas barbaridades exercitadas ao longo de sua criação. Tal sociedade política deveria estar afastada dos "maus exemplos" dos moradores, diferentemente da proposta inicial contida no *Regimento de Tomé de Souza*, e ser regulada pelas leis e pelos princípios justos de conduta para a obtenção da Graça. Com Mem de Sá, este projeto é lançado através da criação de ajuntamentos de índios em uma só aldeia, que deveria ser supervisionada por um padre da Companhia de Jesus, estando todos os índios sujeitos às leis da coroa. Junto a essa iniciativa, Mem de Sá proibiria terminantemente a antropofagia indígena, estipulando a pena de morte para o criminoso e fazendo-a valer quando fosse o caso. Uma questão, no entanto, ficaria ainda sem resposta. Se os índios não podem ser obrigados por força a ingressarem para a sociedade política, conforme vimos em Vitória, como eles poderiam ser sujeitados a ela?

IV. Mem de Sá e o ingresso do índio na sociedade política

A sujeição do gentio brasílico pela força, como forma de sua introdução na sociedade civil, para prepará-los para a conversão é um tema possível de ser avaliado através do "poema épico" conhecido como *De gestis Mendi de Saa*, atribuído ao Pe. José de Anchieta. Aqui, mais uma vez, a aplicação jesuítica do gênero é totalmente apropriada aos intuítos políticos de defesa e justificação dos princípios a serem seguidos na ação missionária. Aqui, há de se circunscrever o "épico", independentemente da questão de sua autoria, no interior dos exercícios escolares da Companhia de Jesus a partir da década de 1550, o que incluía "exercícios em prosa e verso", a partir de modelos antigos (latinos) a serem *imitados*. Segundo Serafim Leite, o texto, que ele acredita ser o núcleo central de autoria coletiva, teria sido composto no Colégio da Bahia, quando os exercícios escolares estavam voltados à *Eneida*, de Virgílio⁴⁶. De fato, Virgílio é o principal modelo que se reconhece em *De gestis Mendi de Saa*, tanto pela métrica, identificada por Armando Cardoso na colocação de palavras, na distribuição dos dáctilos e espondeus e nos usos da onomatopéia, quanto pela repetição de algumas expressões, pelo estilo da língua, pelas

⁴⁶ Ver: LEITE, Serafim. "O 'poema de Mem de Sá' e a pseudo-autoria do Padre José de Anchieta". In: *Novas páginas de história do Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1964. pp. 276 - 280.

tópicas aplicadas ao caso etc⁴⁷. Contudo, como alertam Armando Cardoso⁴⁸ e Frank Lestringant⁴⁹, seria impreciso atribuir uma "imitação servil" do modelo de Virgílio ao épico em questão. Como afirma Lestringant, a imitação de Virgílio não é mera transposição de fragmentos da sua obra para um ambiente distinto, mas uma emulação a partir da qual se constitui verdadeiramente uma poética cristã⁵⁰. Nas próximas linhas, gostaríamos de tratar de um elemento tópico próprio da obra de Virgílio que aparece fortemente no épico de forma bem clara e readaptada e das alterações na figura do herói, tão central na tradição desse gênero, para adequá-la aos princípios da pacificação prudente da terra.

Avaliando a composição virgiliana da batalha do Ático e os desdobramentos de sua tópica mais central na tradição subsequente do gênero (passando por Camões, Milton e uma série de textos épicos sobre a batalha de Lepanto), David Quint identifica uma teleologia narrativa que oferece sentido às vitórias da "ordem imperial" sobre o "caos da barbárie". Nesse caminho, o lado vitorioso sempre é o responsável por uma vitória que é da racionalidade sobre a irracionalidade, do masculino sobre o feminino, da ordem sobre o caos, da civilização sobre a barbárie, da identidade histórica unificada pelo Império sobre a diversidade de forças que resistem à sua introdução ao mundo que instaura. O inimigo, derrotado, tem, por sua vez, como caminhos possíveis, a introdução ao mundo da ordem imposta pelo Império ou a destruição. Nesse sentido, a épica apresenta uma história que tende a realizar a introdução progressiva do mundo em uma ordem unificadora⁵¹. Não é difícil identificar, portanto, que a introdução do gentio ao *corpo místico* do Reino e da Igreja seja tratada, pelos jesuítas, em um "poema épico" de herança virgiliana. Aqui, o conflito bélico entre portugueses e selvagens e portugueses e heréticos se inserem na lógica da batalha entre "ordem" e "caos" que devem ter como desfecho a vitória da primeira sobre o segundo, na direção do reencontro com um princípio unificador, que no texto em questão,

⁴⁷ Ver: CARDOSO, Armando. "Qualidades literárias do poema". In: ANCHIETA, José de. *De gestis Mendi de Saa*. São Paulo: Comissão Nacional para as Comemorações do "Dia de Anchieta", 1970. pp. 46 - 50.

⁴⁸ *Idem ibidem*.

⁴⁹ LESTRINGANT, Frank. "Les débus de la poésie néo-latine au Brésil: le 'De rebus gestis mendi de Saa' (1563)". In: FREYBURGER, Gérard. *De Virgile a Jacob Balde* - Publication du Centre de Recherches et d'Etudes Rhénanes, Université de Haute-Alsace (diffusion: Les Belles Lettres), 1987. pp. 231 - 245.

⁵⁰ *Idem*. p. 242.

⁵¹ QUINT, David. "Epic and Empire: versions of Actium". In: *Epic and Empire: politics and generic form from Virgil to Milton*, Princeton: Princeton University Press, 1992. pp. 21 - 49.

é a "primavera dos tempos". No entanto, para ver como dá-se tal vitória de forma justa e prudente, vale considerar a figura do heróis que aparece em *Os feitos de Mem de Sá*.

Embora o título mais conhecido desse texto seja o que apresentamos, ele só passou a ser chamado assim cerca de um século depois de sua primeira impressão, quando Simão de Vasconcellos escrevia no terceiro quartel do século XVII. Em 1563, ano da primeira impressão do texto, o título era diferente e, em nosso modo de ver, mais ajustado às concepções teológico-políticas em jogo no trato jesuítico e luso com os índios da América portuguesa: *Excellentissimo singularisque fidei ac pietatis viro Mendo de Saa, Australis, seu Brasillicae Indiae Praesidi praestantissimo*, ou seja, "Ao muito excelente e singular em fé e, mais ainda, em piedade, varão austral Mem de Sá, ou muito eficaz Governador da Índia Brasillica"⁵². Enquanto *De gestis Mendi de Saa* ("Os feitos grandiosos de Mem de Sá") poderia sugerir um canto em louvor dos atos heróicos da personagem, o título de 1563 presta-se a enfatizar a eficácia de Mem de Sá como Governador devoto em fé e piedade. O segundo título é mais coerente com o objeto de louvor que se anuncia desde o primeiro verso da "epístola dedicatória" que precede os quatro livros do poema: as maravilhas realizadas por Deus nas terras brasílicas por vontade de seu Filho, Cristo, redentor dos homens e nuncio da promessa de retorno à primavera dos tempos.

Mem de Sá, da maneira que apresentado no "poema", não aparece para receber louvores terrenos pelos seus feitos heróicos, mas para ser *exemplarmente* glorificado como sábio e prudente servo da vontade divina na qualidade chefe escolhido para levar o nome de

⁵² O título *De gestis Mendi de Saa* aparece na biografia de Anchieta escrita por Simão de Vasconcellos em 1672, quando o poema é atribuído ao autografado. Em 1778, segundo Serafim Leite, o manuscrito do poema constava como inédito na lista de *Scriptores Provinciae Brasiliensis* e, até meados do século XX, não se conhecia a edição impressa de 1563, a primeira e única do século XVI, embora o manuscrito anônimo já tivesse sido publicado em latim e português pelo Pe. Armando Cardoso, em 1958, que o atribuiu a Anchieta. Em 1970, Pe. Cardoso pode novamente editar o texto com sua tradução já cotejando-o com a edição de 1563, cujas diferenças com original dão-se apenas pela falta de divisão dos livros e omissão de alguns versos do primeiro livro. Para um panorama a respeito das edições do poema e de sua controversa autoria, sugerimos: LEITE, Serafim. "O 'poema de Mem de Sá' e a pseudo-autoria do Padre José de Anchieta". In: *Brotéria* n. 76, Lisboa, 1963. pp. 316 - 327 ou *Novas páginas de história do Brasil...* pp. 267-280; CARDOSO, Armando. "História e autoria do poema". In: ANCHIETA, José de. *De gestis Mendi de Saa...* pp. 07 - 26 & PEREIRA, Paulo Roberto. "De gestis Mendi de Saa: a trajetória de um livro". In: ANCHIETA, José de. *De gestis Mendi de Saa (Edição fac-similar da de 1563)*. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, 1997. pp. 09 - 22 Neste texto, utilizamos as edições de 1970 e 1997 como base e as traduções que citamos são tiradas da edição de 1970, de Armando Cardoso.

Cristo, a fé e as leis divinas à América portuguesa, afastando seus habitantes do estado rude e selvagem que os impedia de serem salvos. Os "feitos" de Mem de Sá são, assim, manifestações singulares da providência em uma circunstância histórica específica, funcionando, ao mesmo tempo, como condição necessária para o cumprimento do processo natural de condução da humanidade para o dia do Juízo e como atos *exemplares* a serem imitados por quaisquer governantes que desejem a glória eterna, única legítima e verdadeira aos olhos do *aedo*. Temos aqui, uma readaptação cristã dos caracteres da voz do *aedo* e dos feitos do herói da épica. Segundo Francisco Murari Pires, o *épos* homérico canta os feitos humanos, "que são ações extraordinárias, façanhas singulares, acontecimentos admiráveis a comporem histórias famosas", mas em conjunção com os feitos divinos. O heroísmo dos feitos humanos, mediados pelo canto do *aedo* inspirado pelas musas, tornam o herói mais próximo da condição divina. No entanto, a condição irredutivelmente humana e mortal do herói aponta para uma certa impotência heróica diante de destinos ruinosos que se apresentam apesar de todo o seu zelo e valoroso empreendimento, compondo a dimensão trágica do heroísmo épico⁵³. No caso do "poema épico" sobre Mem de Sá, tal dimensão trágica é afastada pela dissociação clara feita pelo *aedo* entre a glória imortal e a glória mortal. É a primeira que deve ser associada aos feitos do Governador por colaborar com o verdadeiro sujeito vitorioso: Deus. A dimensão trágica estaria no risco de deslocar a glória imortal para a glória mortal, autonomizando os feitos do herói face às finalidades devotas e ao princípio providencial que marca as vitórias sobre o inimigo.

A finalidade dos feitos *exemplares* de Mem de Sá é facilmente identificável no texto: colaborar para o advento da primavera dos tempos, cuja condição é a reverência ao nome de Cristo em todos os cantos do mundo. O meio para a concretização desse fim é, no caso da América portuguesa, expulsar a soberba e a tirania da vida indígena, impondo, primeiramente pela força, as leis justas e os costumes que não contrariam às leis natural e divina. Contudo, para que se possa caracterizar um modelo eficaz e justo que conduza à finalidade das ações e que dê consistência teológica aos seus meios defendidos, é preciso também apontar os princípios básicos de conduta do governante heróico, ao nosso ver, três elementos indissociáveis: a fé, a prudência e a justiça.

⁵³ PIRES, Francisco Murari. "História e epopéia: os princípios da narrativa". In: *Mithistória*, São Paulo:

A prudência pode ser definida como a percepção ajuizada da vontade divina para que se tome uma decisão justa e adequada em uma ocasião oportuna para agir na direção do bem. A justiça, nesse caso, lhe é intrínseca, pois toda ação consciente que se mova na direção mais provável da vontade divina deve estar de acordo com as leis natural, divina e, por extensão, com as leis positivas legítimas. A fé, por sua vez, é a confiança no sucesso da ação, pois todo aquele que age prudentemente e de forma justa pode contar com o auxílio de Deus onipotente para a finalização mais desejável de uma empresa. Esses três princípios interligados estão presentes nas cenas bélicas que aparecem em cada um dos quatro livros do "poema", constituindo cada batalha o principais núcleo de ação de cada livro. Em todos os livros em que os índios são os inimigos contra os quais se move *guerra justa* (livros I, II e III), o gentio é caracterizado como bárbaro e cruel, sem qualquer respeito pela lei natural e pelos mandamentos divinos, agindo impulsionados pela soberba e arrogância, sobressaindo, nas descrições, o caráter agressivo, rude e bestial dos selvagens, cujo ícone principal é a ingestão da carne humana. No entanto, tal caracterização não basta para justificar a guerra contra eles, mas a constatação sistemática de que são eles primeiro quem ofendem os cristãos com ameaças, ataques e estorvos ao trabalho pacífico de pregação do evangelho e expansão da fé.

O princípio justo das ações bélicas de Mem de Sá é, portanto, primeiramente caracterizado pelos seus motivos: a defesa daqueles que vivem em paz, a restauração da paz e o ressarcimento dos danos causados pela morte exemplar dos culpados e pelo pagamento de tributos. Ou seja, encaixa-se totalmente nas causas justas da guerra defendidas por Vitoria. No primeiro evento bélico, envolvendo o envio do filho do Governador, Fernão de Sá, à Capitania do Espírito Santo, a causa identificada é que "tribos ferozes se insurgem / de toda a parte, decididas de uma vez para sempre / a ferir, matar, devorar todos os brancos"⁵⁴. É contra a ameaça dos índios, que Deus, com sua mão *vingadora*, "sobre o inimigo desumano descera justiceira"⁵⁵. No desfecho da batalha, "voltou aos lusos a paz

Humanitas, 1999. pp. 151 - 166.

⁵⁴ ANCHIETA, José de. *De gestis Mendi de Saa*. São Paulo: Comissão Nacional para as Comemorações do "Dia de Anchieta", 1970. pp. 96 - 97. Livro I, Vs. 223 - 225.

⁵⁵ *Idem*. pp. 102 - 105. Livro I, Vs. 357 - 358.

suspirada"⁵⁶. No segundo evento bélico, o motivo apontado é o levante de índios na Capitania de Ilhéus, a qual acudiria o Governador com sua tropa, onde "os índios tudo abateram em súbito ataque, / rompendo as doces cadeias de antiga amizade", dando "morte cruel aos inocentes"⁵⁷. No canto depois do triunfo, Mem de Sá aparece retratado como "escolhido por Deus dentre muitos milhares, // para domar esta gente rebelde e com *justa vingança* / esmagar as tropas inimigas e afastar a ameaça / que pesava cruel sobre a cabeça dos sitiados"⁵⁸. No terceiro e último evento militar contra os índios do poema, o motivo alegado é que índios em, Salvador, teriam prendido e trucidado "com injusta e bárbara morte"⁵⁹ três cristãos que encontravam-se, pacificamente, pescando na praia. Como os índios recusaram-se a entregar os culpados para pagarem seus crimes, a guerra foi feita até que fossem os culpados finalmente entregues para o castigo e ressarcidos os prejuízos tidos com a guerra. Um último evento apresentado no "poema" poderia justificar uma investida bélica justa: a morte que os Caetés deram ao Bispo Sardinha. No entanto, agindo com *prudência*, o Governador prefere investir contra os franceses na Bahia de Guanabara, escolhendo isso como prioritário para a realização da "vontade de Deus".

Chegamos, aqui, ao princípio da prudência que, para efeito de visualização, pode ser diferenciada da justiça por depender de um ato de arbítrio humano. A opção pela ação justa é uma decisão prudente: é o entendimento de uma ocasião que se apresenta para a tomada de um caminho eficaz para colaborar no cumprimento justiça divina. Aqui, a caracterização do barbarismo e da antropofagia indígena pode ser associada aos motivos justos de se fazer guerra contra eles, pois, podendo, como diz Vitoria, o vencedor portar-se como juiz no momento de restabelecimento da paz, é possível aproveitar a oportunidade para impor o cumprimento das leis natural e divina e a entrada, pela força, à sociedade civil e ao corpo místico da Igreja. Vivessem todos os homens de acordo com a justiça, não haveria necessidade ou ocasião para a Guerra, pois nunca haveria ofensas entre povos. É, portanto, natural que aqueles caracterizados como bárbaros sejam sempre agressores, cabendo ao lado bom e justo, defender-se dos ataques, aproveitando a vitória contra os agressores para

⁵⁶ *Ibidem.* pp. 122 - 123. Livro I, Vs. 789 - 791.

⁵⁷ *Ibidem.* pp. 152 - 153. Livro II, Vs. 1372 - 1396.

⁵⁸ *Ibidem.* pp. 160 - 161. Livro II, Vs. 1584 - 1587.

⁵⁹ *Ibidem.* pp. 168 - 169. Livro III, V. 1754.

mostrar-lhes o verdadeiro modo de viverem em acordo com o mais provável conhecimento das leis de Deus, colaborando, como co-autor da providência, para a salvação dos povos.

Assim como a justiça, a prudência deve estar presente desde a decisão de fazer guerra até nas formas de sujeição do vencido quando restabelecida a paz, momento da efetivação da vitória da ordem sobre o caos, da civilização sobre a barbárie etc. Um exemplo paradigmático de uso da vitória da guerra para a correção dos "maus hábitos" indígenas é o do pedido de paz dos índios de Salvador que, a princípio, recusavam-se a entregar os assassinos dos pescadores portugueses. Mesmo não tendo sido o barbarismo o motivo alegado da guerra, ao restabelecer a paz, Mem de Sá ordena aos gentios que:

"(...) refreiem suas rixas contínuas, que expulsem do peito a crueldade e o hábito horrendo / de saciarem o ventre, à maneira de feras raivosas, / com carnes humanas. (...) Que guardem / os mandamentos do Pai celeste e a lei natural / e ergam igrejas ao eterno Senhor das alturas / em seu torrão natal: aí serão instruídos / na lei divina e de vontade abraçarão com os filhos / a fé de Cristo, porta única do caminho do Céu"⁶⁰. Enfim, com o término da guerra e a vitória de Mem de Sá, o Bárbaro abriria "as portas de ferro de seu coração, por tantos anos fechadas!"⁶¹.

Isto é, a vitória passa a ser um instrumento de obrar a misericórdia divina pela via da Caridade com os derrotados, oferecendo-lhes a possibilidade de salvação. No limite, pode-se dizer que todos sairiam vitoriosos no final da guerra, sendo a derrota apenas do Inimigo da humanidade, que afasta o rebanho de Deus dos caminhos retos da Graça.

É sabendo que o final da guerra reserva sempre para todos o triunfo de Deus sobre o injusto, o cruel, o bárbaro, o assassino; uma vez que um chefe tem certeza de estar agindo da forma mais prudente e justa, ele deve ter a convicção de que Deus não falhará em prestar-lhe auxílio na empresa, garantindo, no final, um desfecho favorável e justo. Aqui reside o princípio da fé, presente em Mem de Sá em toda a batalha que empreende, seja contra os gentios, seja contra os franceses. É com a fé no auxílio de Deus que Mem de Sá acomete os fortes inimigos ainda que em desvantagem numérica ou técnica. Com o auxílio

⁶⁰ *Ibidem*. pp. 182 - 185. Livro III, Vs. 2072 - 2080.

⁶¹ *Ibidem* pp. 184 - 185. Livro III, Vs. 2088 - 2089.

dos céus, até mesmo alterações climáticas são processadas a favor do Governador, os homens ao seu lado tornam-se mais corajosos, lutam com maior braveza, enquanto os inimigos, vendo um oponente tão fervoroso, foge de medo e se acovarda, transformando sua soberba inicial em temor e rendição. O auxílio de Deus é, ao mesmo tempo, condição das vitórias, objeto de louvor na sua resolução e prova de que a justiça está do lado vencedor. O auxílio de Deus serve para demonstrar que a vitória na Guerra não foi de um homem com suas armas, mas do único ser capaz de estabelecer a justiça, a paz, castigar os maus e vencer toda espécie de tirania: Deus. Mem de Sá só tem tanta certeza de suas vitórias porque se vê como instrumento da Vontade de Deus, da Justiça e do Bem.

Resolve-se, portanto, a pergunta que lançamos a partir do *Diálogo* de Nóbrega. Pode-se sujeitar o gentio às leis de Deus e da coroa pela força, mas esta força deve ser usada com prudência, justiça e fé de acordo com as ocasiões para fazer valer a vontade divina. É a vontade de Deus de converter o gentio da América que o faz desafiar os portugueses, ameaçá-los e lançar-se contra eles, pois, assim fazendo, dão motivo para a guerra, da qual sai naturalmente derrotado, sujeito e mais disposto para ser educado na doutrina e nos costumes cristãos. Não é necessário, justo ou desejável lutar contra os índios por serem bárbaros canibais. Contra isso age a providência que, na hora mais adequada, dá a chance aos portugueses de escolherem um modo prudente e eficaz de colaborar para a salvação do índio, praticando a tão necessária Caridade: no caso, através da guerra justa. Mais uma vez, a condição canibal mostra-se como intermediária, figurando, agora, entre o caos que move os índios à soberba e à agressão e a ordem que lhes submete à paz e à obediência, sujeitando-lhes à hierarquia do mundo católico para o seu próprio bem e salvação e para a "maior glória de Deus".

V. O canibal às sombras da sujeição

Depois da tomada do primeiro forte indígena, quando Mem de Sá avançava com sua tropa contra os índios que escondiam os matadores dos pescadores portugueses em Salvador, havendo muitos corpos de inimigos mortos espalhados pelo local, o Governador é

surpreendido pelos rumores de que um braço inimigo teria sido roubado. O curto trecho entre os versos 1874 e 1890, que dá conta deste episódio, é revelador de uma tensão visível de sentidos implícitos nas ofensivas bélicas, articulando tópicos negativos sobre o barbarismo do gentio da América portuguesa e positivas sobre a justiça de guerra. Vamos ao trecho:

"Dizia-se que um braço fora cortado e roubado a um cadáver / dos muitos que aí prostrados deixara o inimigo. / Furtara-o talvez algum índio dos nossos, vencido / do antigo costume, para devorá-lo em segredo. / Mal chegou o rumor aos ouvidos do Chefe piedoso / manda apregoar em alta voz por todos os bandos / a ameaça de morte para quem se manchou de tal crime, / senão restituir esse braço e o não ajuntar quanto antes / ao corpo do qual o cortara às escondidas de todos. / Tão grande amor de Cristo lhe inflamava o desejo / de abolir os costumes cruéis dessa bárbara gente! / Estremeceram todos; um calafrio lhe correu pelos ossos / ao ladrão; foi-se depressa e repôs às ocultas / o manjar mal havido e tão cobiçado! / Já Vésper no céu acendera os fogos dos astros / e os soldados a uma descantam os louvores divinos, / enchendo de melodia aquelas solenes alturas."⁶²

A "recaída" antropofágica de um índio aliado em situação de guerra é um efeito produzido a partir de uma das mais famosas tópicos sobre o gentio: a da inconstância. O ponto central da elaboração dessa tópica é a constatação de que os índios muito facilmente crêem em tudo que lhes é afirmado, moldando-se facilmente sua forma; no entanto, mesmo depois de crerem, os índios permanecem "incrédulos", esquecendo muito facilmente o que aprenderam e retornando aos hábitos e vícios anteriores. Por razão da inconstância, o único caminho para a conversão e ensino religioso dos índios, seria a presença constante do missionário entre eles, a todo tempo impedindo-os de retornarem ao estado de barbárie. Em contrapartida, as estátuas de mármore seriam aqueles infiéis muito difíceis de converter, mas que, uma vez convertidos, permanecem constantes na fé⁶³.

O retorno do apetite antropofágico naquela situação de guerra dá-se em duas direções: as da ingestão da carne humana por gosto sanguíneo e por ritualização do ato de vingança. Se, em Léry ou Montaigne, a segunda seria justificável pela redução do ato literal

⁶² *Ibidem* pp. 174 - 175. Livro III, Vs. 1874 - 1890.

⁶³ Sobre a tópica da inconstância, sugerimos: PÉCORA, Alcir. "Vieira, o índio e o corpo místico". In: NOVAES, Adauto (org.). *Tempo e História*, São Paulo: Companhia das Letras, 1992. pp. 450 - 452. Transcende o objetivo deste trabalho fazer considerações etnográficas sobre a inconstância dos tupinambás a partir da metáfora da estátua de murta, mas pode-se encontrar tais considerações em: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem". In: *Revista de Antropologia - USP*, v. 35. São Paulo, 1992. pp. 21 - 74.

pelo seu significado honroso⁶⁴; no caso jesuítico, a vingança pelo ato de comer a carne do inimigo derrotado é uma distorção dos objetivos mais devotos das ações militares empregadas pelo governador: querer extirpar dos povos da América portuguesa os seus vis costumes, entre os quais o mais pernicioso e desumano e rude de todos, a guerra desmedida seguida do apetite feroz de carne humana. Se nada pode o Governador fazer diretamente contra aqueles canibais que estão fora da sua jurisdição, é legítimo, prudente, justo e necessário coibir, pela força, a permanência da prática entre aqueles que já aceitaram a sujeição e são aliados dos portugueses. Se um índio aliado comete um crime contra a natureza, a responsabilidade é também do Governador e dos portugueses, devendo zelar para o cumprimento integral das leis divina e natural por aqueles que lhe entregaram o poder civil sobre suas vidas.

É interessante continuar a comparação entre a antropofagia por vingança em Montaigne e no texto em questão. Para o ensaísta, o canibalismo por vingança é marca de um homem destemido que não treme diante da possibilidade da morte e que não se entrega nunca à derrota⁶⁵. No caso do índio anônimo do poema, aquele que deseja devorar o braço do inimigo para saciar sua fome vingativa é associado a um covarde que se esconde às sombras do poder do governador e que, com a simples ameaça de punição com morte caso seja descoberto, desiste de realizar o ato, recolocando-o no local de onde o roubou. O canibal inconstante é um pecador envergonhado (e neste sentido também uma figura de transição entre o pecado e a salvação)⁶⁶, capaz de arrepender-se de sua fraqueza pelo temor ao cumprimento da justiça que, no limite, é divina, realizando-se pelo intermédio de um instrumento de seu braço onipotente: Mem de Sá. O heroísmo do canibal vingador de

⁶⁴ Sobre a atenuação do barbarismo da ingestão de carne humana ao constatar-se o caráter de vingança que nela subentende-se, ver: LESTRINGANT, Frank. "Por um canibalismo honroso". In: *O Canibal...* pp. 79 - 164. Uma distinção semelhante pode ser também encontrada, de forma mais resumida e simplificada, em: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. "Imagens de Índios do Brasil: o século XVI". In: *Estudos Avançados - USP*, 4 (10), São Paulo, 1990. pp. 98 - 101.

⁶⁵ Citando um trecho latino de *De Sexto Consul*, de Cláudio, Montaigne assim legitima o perpétuo estado de vingança do canibal: "Victoria nulla est quam quae confessos animo quoque subiugat hostes" (Nenhuma vitória é completa quando o inimigo não a admite). MONTAIGNE, Michel de. "Des cannibales". In: *Essais de Montaigne*, Paris: Nelson, 1935. p. 291. Citando Sêneca, em *De Providentia*, valoriza também a obstinação na luta: "Si succiderit, de genu pugnabit" (Se cair, lute de joelhos). *Idem*. p. 292.

⁶⁶ É interessante recuperar, nesse sentido, as formulações teológicas sobre a culpa e o perdão que se desenvolvem ao longo da constituição do sacramento da confissão no século XVI, quando a atribuição passa a ser encarada como ato legítimo de arrependimento. Ver: DELUMEAU, Jean. *A confissão e o perdão - a confissão católica (séculos XIII a XVIII)*, São Paulo: Companhia das Letras, 1991. pp. 42 - 79.

Montaigne, signo da soberba à mente e ao coração da Companhia de Jesus, amolece-se no peito atrito de um cristão sujeito às leis de Deus e da natureza. Os louvores divinos que encerram o trecho são pela maravilha da imposição do temor de Deus, que faz tremer aqueles que podem potencialmente renegar a Graça que se lhes anuncia a favor do retorno aos terríveis crimes que por muito tempo vinham cometendo antes de serem apresentados à Boa Nova. Aqui, certamente, pode-se perceber presente uma circunstância em que defende-se a imposição do medo é legítima como método de evangelização.

Em um ângulo distinto, poderíamos dizer também que o retorno do índio anônimo ao bárbaro costume de ingestão de carne humana obedece à lógica das hostilidades entre nações indígenas inimigas⁶⁷, identificadas nos próprios textos jesuíticos de caráter mais descritivo, como os de Fernão Cardim, por exemplo. Uma vez que o próprio Regimento de Tomé de Sousa sugere o aproveitamento das hostilidades internas do mundo tupi para formação de alianças de guerra contra uma nação ofensora aos portugueses, é previsível que características próprias da lógica da guerra indígena podem aflorar durante batalhas envolvendo nações tradicionalmente inimigas⁶⁸. As hostilidades entre os grupos

⁶⁷ Há uma ampla bibliografia antropológica sobre a lógica das guerras e hostilidades entre os povos indígenas da América portuguesa. Um estudo clássico é o de Florestan Fernandes (*A função social da guerra na sociedade Tupinambá*, São Paulo: Pioneira/EdUSP, 1970). Nele, destaca-se a centralidade político-religiosa do guerreiro na sociedade tupi, sendo a antropofagia a consolidação ritual do papel que cumpre no grupo, repetindo o mito de origem da sociedade. Um pouco distinta é a perspectiva, por exemplo, de Manuela Carneiro da Cunha e Eduardo Viveiros de Castro, que entendem a guerra indígena e a antropofagia como facetas do princípio da "vingança", segundo o qual não está em jogo simplesmente uma repetição ritual de um mito de origem, mas a produção de uma temporalidade que se projeta para o futuro sempre como promessa de novas vinganças (ver: CUNHA, Manuela Carneiro da & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "Vingança e temporalidade: os tupinambá"...). Independentemente da lógica que estes estudos identificam nas descrições da guerra e da antropofagia presente em textos de época, como os de Cardim, Anchieta, Léry ou Staden, o importante aqui é destacar que a ingestão da carne do inimigo derrotado é coerente com passagens recorrentes dos autores da época, colando-se, de forma muito natural, a prática do canibalismo com a consolidação da vingança, seja em terreiro ou durante a própria situação bélica.

⁶⁸ Alguns estudos atuais possuem a clara preocupação de tratar da apropriação portuguesa da "lógica interna" das sociedades tupi para submetê-las ao jugo colonial, sobretudo no estabelecimento de alianças e contatos. Esta linha identifica-se, por exemplo, em autores como John Monteiro, cuja postura pode ser ilustrada a partir de sua caracterização de João Ramalho. Segundo Monteiro, "Ramalho era um português totalmente indigenizado", vivendo entre os tupiniquins como um guerreiro indígena "casado", inclusive, com a filha de um grande chefe, o que é indicador de seu *status* entre os indígenas. Pelos laços "matrimoniais" de suas filhas e, portanto, de parentesco desenvolvido com os índios; seus feitos guerreiros e suas próprias relações parentais com o chefe Tibiriçá, Ramalho teria grande influência sobre seu grupo e, segundo Monteiro, foi fundamental para a constituição de alianças entre os tupiniquins e os portugueses, o que o próprio Nóbrega teria assinalado. Assim, aderindo à práticas indígenas e vivendo, muitas vezes, como os próprios índios, os portugueses criavam condições para sua própria permanência entre eles e para, até mesmo, manipulá-los (ver: MONTEIRO, John. *Negros da Terra - índios e bandeirantes nas origens de São Paulo...* pp. 29 - 36). Se, por

antropofágicos são mais uma face de sua condição intermediária entre a barbárie e a salvação, e envolvem o risco de recaídas a etapas anteriores do processo. Assim, caberia ao chefe justo impor os limites necessário para o transcorrer da guerra dentro de uma lógica cristã, controlando o ímpeto selvagem dos índios que comanda até para que seja possível obter o fundamental auxílio divino para o sucesso da empresa. Mais uma vez, o que se observa é o interesse devoto da guerra. Nela, não se luta meramente contra um inimigo identificado em um "outro", mas também contra o próprio pecado e grande Inimigo da humanidade que pode fazer-se presente nos corações daqueles que, a princípio, estariam lutando a favor do bem.

Por fim, pode-se dizer que o grande espetáculo bélico que vem à cena no épico *De gestis Mendi de Saa* não é proporcionado pelas manobras arrojadas dos homens ou pela visibilidade viva do terror da guerra, produzida por descrições arrebatadoras de corpos ensangüentados, rugidos de canhões que cospem seu fogo destruidor ou pelo barulho de corpos ao cair no chão, fazendo tremer a terra. A grandiosidade da guerra está nos "belos riscos"⁶⁹ que envolvem. Desde o início prevê-se que a vitória será a do mais ajustado à vontade divina, que, do braço onipotente, receberá auxílios celestes para impor a ordem, restabelecendo a paz. O risco não é o de ser derrotado pelas armas dos inimigos, mas pelo próprio pecado e engano que afasta de si o auxílio divino. O espetáculo da guerra é, enfim, o espetáculo da fé, da prudência e da justiça que põe-se à prova no campo de batalha. A vitória é um sinal de correção e verdadeira conduta cristã. A derrota, se não for um martírio glorioso e, portanto, uma vitória de fato, é sinal do afastamento de Deus e da presença ostensiva do pecado e da injustiça. Vencer a guerra é o mesmo que mostrar-se vitorioso contra o mal que esconde-se às sombras dos homens, sujeitando-o às leis justas.

um lado, a estratégia de afinar-se às formas de vida indígena e seus sistemas de estabelecimento de alianças era eficaz, por outro, exigia um olhar sempre atento e desconfiado da Companhia de Jesus que, nas cartas, não cansou de denunciar as trapaças dos portugueses contra os índios, a adoção de gentilidades como a poligamia e a própria antropofagia e várias outras formas de viver não cristãs que serviam de "mau exemplo" para os próprios índios.

⁶⁹ ANCHIETA, José de. *De gestis Mendi de Saa*. São Paulo: Comissão Nacional para as Comemorações do "Dia de Anchieta", 1970. pp. 170 - 171. Livro III, V. 1805. Pe. Cardoso traduziu para "risco" a palavra "labor, -oris", o que altera em muito o sentido literal da sentença. "Labor", aqui, parece remeter de forma mais adequada à palavra "sacrifício". Preservamos, no entanto, o termo "risco", pois, da forma que elaboramos, o

VI. Mem de Sá e a tarefa de Juiz do Governador

Até aqui, temos apresentado vários conceitos teológicos e jurídicos próprios da Segunda Escolástica que operam, nos textos que selecionamos, ao lado de tópicos tradicionais de gêneros diversos, analogias com passagens bíblicas e que encontram abrigo nas autoridades da Igreja romana. Se, a princípio, percebemos essas referências como dispersas e, de certa forma, aleatórias ao longo das discussões, o panorama muda quando as pensamos no interior de uma racionalidade no interior da qual o conhecimento do mundo só é possível como extensão análoga ao que é revelado da *causa primeira* de todas as coisas: Deus⁷⁰. Sendo assim, todo conhecimento do mundo ou toda observação é mediada por um esforço de estabelecimento de pontes com fontes "inspiradas" oriundas da tradição. Assim, o que é visto como Mem de Sá no texto que estamos comentando pode e deve ser visto em analogia com alguma fonte da tradição. Dentre elas, certamente a Bíblia, lida conforme as regras da exegese católica, traduzida em Latim de São Jerônimo e composta dos livros que determina a ortodoxia, é uma fonte privilegiada, fornecendo-nos um rico campo semântico do qual podemos extrair categorias bastante próprias para o entendimento da composição jesuítica de Mem de Sá.

Pra iniciar, temos que, na perspectiva da ortodoxia católica, "julgar" e "reinar"⁷¹ possuem uma relação extrema na Bíblia, seja no Antigo Testamento ou no Novo. No Antigo Testamento, por exemplo em *Juizes*, diz Johannes Bauer: "todos os líderes humanos eram considerados como representantes de Deus, os quais como 'juizes' tinham de

"sacrifício" não deixa de ser um ato de fé que se coloca à prova, envolvendo, portanto, um "risco" de não se passar na prova.

⁷⁰ Sobre a racionalidade que se desenvolve junto à síntese "aristotélico-tomista" nos séculos XVI e XVII na península ibérica, sugerimos: DOMINGUES, Beatriz Helena. "A modernidade ibérica". In: *Tradição na modernidade e modernidade na tradição: a modernidade ibérica e a Revolução Copernicana*, Rio de Janeiro: COPPE/UFRJ, 1996. pp. 52 - 87. Segundo a autora, o ecletismo humanista próprio da península ibérica conquista unidade no interior da racionalidade "aristotélico-tomista", cuja síntese moderna é protagonizada pela Segunda Escolástica.

⁷¹ Devemos lembrar, com Pires, que, na épica, há um estatuto divinizante da realeza que se agrega à figura do herói, destacando-se, nele, a excelência guerreira. "É o mérito da capacidade guerreira que justifica a primazia social do rei. De modo que, para ser rei, é preciso ser herói" (PIRES, Francisco Murari. "História e epopéia: os princípios da narrativa"... pp. 184 - 185. No épico que analisamos, a figura de Mem de Sá, Governador do Brasil, comporta muito bem tal esquema.

restabelecer a ordem ideal"⁷². No *Salmo 72*, percebe-se que o objetivo de um bom rei é a distribuição da justiça, que nada mais seria que a realização da vontade salvífica por Javé de seu povo. No Novo Testamento, a inextricável relação entre governar (reinar) e julgar é percebida pela promessa que Jesus faz aos seus discípulos de que eles receberão *tronos* para poderem *julgar* (Lc 22, 29 - 30⁷³ e Mt 19, 28⁷⁴), o que é interpretado como promessa de participação no Reino de Deus. No Novo Testamento, Cristo surge, ainda, como aquele que anuncia a proximidade do "Dia do Juízo", quando Ele próprio seria o juiz do último dos julgamentos. Assim sendo, a única forma de participar no Reino de Deus, sendo absolvido no Juízo Final, seria ouvindo a palavra de Jesus (o Evangelho), colocando-a em prática (Mt 7, 24 - 27⁷⁵).

Governar, portanto, é distribuir a justiça de Deus à coletividade, realizando, entre os homens, como representante de Deus, a Sua vontade de salvar Seu povo. Para isto, seria a um chefe necessário ouvir a palavra de Jesus e colocá-la em prática na comunidade, não deixando o povo afastar-se da justiça divina ou restabelecendo a relação entre Deus e Povo, que é, para ortodoxia, um elemento indispensável para o entendimento do conceito de Justiça. Assim governando, um líder político poderia sagrar-se vitorioso, que aliás é um adjetivo que, em hebraico, pode ser sinônimo de justo, reto, conforme à ordem, à norma ou à comunidade⁷⁶. Ao lado deste governador estaria a vontade de Deus e, portanto, contra seus inimigos, poderia lutar o próprio Deus, como faz em *Jz 2 e 3*⁷⁷ ou como se fala em

⁷² BAUER, Johannes B. *Dicionário de teologia bíblica - vol. II*, São Paulo: Loyola, 1984. p. 585. Para uma leitura dos conceitos de juízo e justiça em uma perspectiva católica sugerimos os verbetes "Juízo - Julgamento" (pp. 585 - 593) e "Justiça" (pp. 594 - 609) desse dicionário.

⁷³ Ego dispono vobis sicut disposuit mihi Pater meus regnum ut edatis et bibatis super mensam meam in regno et sedeatis super thronos iudicantes duodecim tribus Israhel.

⁷⁴ Iesus autem dixit illis amen dico vobis quod vos qui secuti estis me in regeneratione cum sederit Filius hominis in sede maiestatis suae sedebitis et vos super sedes duodecim iudicantes duodecim tribus Israhel.

⁷⁵ Omnis ergo qui audit verba mea haec et facit ea adsimilabitur viro sapienti qui aedificavit domum suam supra petram et descendit pluvia et venerunt flumina et flaverunt venti et inruerunt in domum illam et non cecidit fundata enim erat super petram et omnis qui audit verba mea haec et non facit ea similis erit viro stulto qui aedificavit domum suam supra harenam et descendit pluvia et venerunt flumina et flaverunt venti et inruerunt in domum illam et cecidit et fuit ruina eius magna.

⁷⁶ Sobre os muitos significados da palavra hebraica "çdq" (justo), ver BAUER, Johannes B. *Dicionário de teologia bíblica - vol. II...* p. 595.

⁷⁷ Entre os versículos 2, 6 e 3, 6 do livro dos Juizes, percebe-se o esquema cíclico que compõe a concepção histórico-teológica do livro. Este esquema cíclico pode ser dividido em quatro tempos: pecado do povo de Israel; punição de Deus, que permite a dominação de seu povo pelos inimigos; arrependimento do povo de Israel e súplicas; Deus liberta o povo de Israel do domínio dos inimigos através do envio de um juiz.

*Num 21,14*⁷⁸. Este "governador-juiz" é que aparece, por tudo o que já vimos, como o herói Mem de Sá.

Assim, pode-se facilmente perceber alguns análogos bíblicos do Governador Mem de Sá, sendo o mais evidente Gedeão, juiz enviado por Deus para livrar seu povo do controle dos Madianitas. O primeiro elemento que aproxima os dois personagens é a certeza (fê) de que se é um enviado de Deus para o cumprimento de Sua vontade, por isso, nem Mem de Sá nem Gedeão temem levar a cabo as missões delegadas a eles por Deus, mesmo que, a princípio, pudessem parecer impossíveis. Nos dois casos, a vitória contra os inimigos, apesar da desvantagem militar, é indicadora da intervenção favorável de Deus. Assim fica claro na redução que Deus faz no exército de Gedeão (de 32 000 para 300 homens - *Jz 7, 1 - 8*) e na tomada do Forte de Villegagnon por Mem de Sá. Em ambos os casos, os inimigos tremem nas batalhas, fugindo em pânico. Os dois saem sempre vitoriosos da guerra e, aos vencidos, impõem leis, que nunca são as suas próprias, mas as leis de Deus⁷⁹. Há, ainda, no próprio significado do nome Gedeão, uma analogia possível com Mem de Sá: Gedeão, em hebraico, significa algo como "desbravador de caminhos"⁸⁰. Tanto Gedeão como Mem de Sá abrem caminhos que apontam para a salvação de seu povo, reunindo-o novamente com justiça, reatando o elo outrora quebrado com Deus.

Outro juiz que pode ser associado a Mem de Sá é Sansão, embora seus poderes extraordinários conferidos pelo "espírito do Senhor" não apareçam da mesma maneira em Mem de Sá. Sansão, conseguindo derrotar qualquer um apenas com seus braços é um símbolo máximo da vitória em "desvantagem", quando se tem Deus a seu favor. Muito conhecido é o trecho do qual nos aproveitamos como epígrafe ao capítulo anterior, em que Sansão, depois de matar sozinho e com as próprias mãos vazias um leão, recolhe, dos restos do animal, o mel em que ele teria sido transformado depois da luta. Perguntado de onde tirara aquele mel, diria Sansão em tom de enigma: "Do que come saiu comida e do forte

⁷⁸ Neste texto, aparece uma referência ao *Livro das Guerras do Senhor*, uma coleção de versos de temas bélicos protagonizados por Deus, cujo original não se conhece. Uma referência a estes feitos guerreiros de Deus também aparece em *Sm 18, 17*, quando Saul diz a Davi que lhe entregaria sua filha como esposa, caso fosse um guerreiro valoroso que travasse as "batalhas do Senhor".

⁷⁹ Os feitos de Gedeão podem ser acompanhados nos capítulos 6, 7 e 8 do livro dos Juizes.

saiu doçura" (*Jz* 14, 14). Nos versos em homenagem a Mem de Sá, o ato de ingestão de carne humana leva a caracterização freqüente do índio (canibal) como um leão sedento de sangue e sempre disposto a lutar. O que Mem de Sá faz é, pela força que lhe vem do auxílio divino, vencer esse "leão faminto", submetendo-o à paz, utilizando a força para a obtenção da doçura. Tal como o "leão faminto", devorador de cristãos, o canibal está fadado a tornar-se dócil e disposto à sua cristianização. A tarefa de convertê-lo, tal como no *Diálogo* de Nóbrega, cabe a Deus, que, no épico, através de seu *aedo* e dos feitos de seu herói, demonstra seus caminhos.

Através de Mem de Sá, portanto, a ordem natural poderia ser restabelecida na América portuguesa, reatando a presença portuguesa aos seus fins atinados à vontade de Deus e, portanto, com justiça. O épico *De gestis Mendi de Saa* pode ser visto como análogo aos momentos em que, no livro dos Juizes, Javé responde positivamente ao arrependimento de seu povo e aos pedidos de auxílio, enviando um líder capaz de restabelecer a ordem. Seu sentido mais didático é o da necessidade da obediência à vontade de Deus para o cumprimento da justiça nas empresas realizada pelo povo e seus governantes. Em uma carta de Nóbrega, que comentamos longamente no capítulo anterior, percebe-se Mem de Sá exatamente nesta posição entre o afastamento do povo dos designios divinos (e que, por isso, é duramente castigado) e a retomada esperançosa do curso mais devoto da empresa portuguesa na América após os primeiros atos do Governador, nos quais destacam-se a guerra justa e a imposição do medo. O ciclo de aproximação e afastamento da vontade de Deus, no entanto, é interminável e, nessa mesma carta, Nóbrega reconhece sinais evidentes de que novas dificuldades seriam enfrentadas em um futuro breve⁸¹.

Seja como for, Mem de Sá permanece como um Governador *exemplar* e que deve ser imitado por todos aqueles que desejam governar com prudência, fé, zelo e justiça. A própria escrita do épico colabora para a passagem dos feitos para a exemplaridade de um modelo de virtudes de armas e alma. É este Mem de Sá, literalmente coroado pela

⁸⁰ Ver o verbete "Gideon" em: KNIGHT, Kevin. *The Catholic Encyclopedia (On-line edition)*. <http://www.newadvent.org/cathen/>.

⁸¹ Trata-se de: NÓBREGA, Manuel da. "A Thomé de Sousa (1559)". In: *Cartas do Brasil...* pp. 191 - 219. A transição entre o afastamento dos portugueses da vontade de Deus e a restauração da ordem por Mem de Sá dá-se na página 203.

Companhia de Jesus, como se vê na "Epístola Dedicatória" do poema, que será, depois de mais de cem anos da escrita do épico e quando ele era ainda pouquíssimo difundido, que o padre Simão de Vasconcellos celebra em sua *Crônica*, dizendo que Mem de Sá mereceria, em lugar do breve sumário que apresenta de seus feitos, "um grande tratado de suas virtudes heróicas, por pai da Companhia, dos pobres, da república, dos índios, e de todo o estado"⁸². Aproveitando este trecho, finalizamos este capítulo lembrando que Mem de Sá, "pai" de todos, começa a agir pelo sacrifício do filho que envia ao Espírito Santo, que morre lá, honradamente segundo o épico, em luta contra índios levantados. Mais do que qualquer outra coisa, efetivar a transição do canibal do barbarismo à salvação exige sacrifícios...

⁸² VASCONCELLOS, Simão de. *Crônica da Companhia de Jesus (vol. II)*, Petrópolis: Vozes, 1977. pp. 33.

CARNE HUMANA DE DEUS: EUCARISTIA, CANIBALISMO E GUERRAS DE RELIGIÃO

*"E o Verbo se fez carne e armou tenda entre nós."
(Jo. 1, 14)*

I. À boca do forte

No capítulo anterior, vimos que a prática de ingestão de carne humana, embora sirva para situar o gentio da América portuguesa como um bárbaro, e, portanto, como parte a ser assimilada ao corpo político em condição subordinada, não é um argumento jurídico suficiente para se mover guerra justa contra eles. No entanto, como também já vimos, as guerras justas movidas e vencidas por Mem de Sá contra os índios podem e devem servir, positivamente, como possibilidade de avançar no "concerto" dos hábitos "bárbaros" deles, entre os quais o mais assustador e vil: a antropofagia. Além disso, a sua atribuída barbárie coloca os índios em situação desfavorável no confronto com as tropas lideradas pelo "justo e prudente" Governador, pois Mem de Sá contaria com a providência divina a seu favor ao agir como instrumento de Sua vontade. Se esta é a dinâmica dos três primeiros livros do épico sobre os feitos de Mem de Sá, quando os adversários em batalha são os índios, é também esse modelo, com algumas alterações e variações sensíveis, que dá o tom do quarto livro do épico, quando é narrada a vitória dos portugueses contra os franceses do forte Coligny, na Ilha de Villegagnon¹.

¹ O Almirante Coligny (Guillaume de Châtillon Coligny), nas décadas de 1550 e 60, foi um dos articuladores políticos protestantes de maior liderança na França anterior ao Edito de Nantes (1591). Em 1572, ele foi morto por consequência dos conflitos religiosos com os católicos. Em meados da década de 1550, quando os conflitos religiosos mais abertos na França ainda não tinham deflagrado, mas em um momento de perseguições aos protestantes, Coligny patrocinou a fundação da França Antártica. Villegagnon, um cavaleiro de malta, de destacada ação militar, e que estudara em Genebra com o próprio Calvino, foi escolhido como comandante da empresa que visava instalar um posto comercial e militar dos franceses na Bahia de Guanabara, onde, havia já algum tempo, os franceses mantinham relações comerciais com os índios Tupinambá. Para proteção do local, foi construída uma imponente (segundo os relatos portugueses) fortaleza em uma ilha estrategicamente escolhida. Ao forte foi dado o nome do financiador da empresa, Coligny, e à ilha, o nome do comandante, Villegagnon. Para um rápido panorama dos conflitos religiosos na França entre as décadas de 1550 e 90, sugerimos: DELUMEAU, Jean. "Los conflictos religiosos en Francia". In: *La Reforma*. Barcelona: Labor, 1985. pp. 110 - 118. Para uma breve descrição da empresa da França Antártica, sugerimos: HEMMING, John. "Antartic France". In: *Red Gold - The conquest of the Brazilian indians*, London: Macmillan, 1978. pp. 119 - 138.

A primeira variação dá-se no que se refere à caracterização do inimigo. Os franceses, diferentemente dos índios, não ignoram a Religião. Sua situação é muito mais grave: eles a renegam ao abraçarem as heréticas "im-posturas" de Calvino e seus antecessores. É necessário, aqui, desnaturalizar o suposto fato de que os franceses da Bahia de Guanabara eram efetivamente calvinistas. Tal atribuição, jesuítica, é oposta a do huguenote Jean de Léry, que acusa Villegagnon de papista e traidor. A atribuição é mais uma associação da "heresia" com um projeto derrotado do que necessariamente um fato, como também o é o reconhecimento, feito por Léry, das práticas da Igreja Romana nas atitudes e palavras de Villegagnon. A atribuição de heresia aos franceses, por si só, já é um elemento que ilegítima a presença deles na terra baseada na *jus predicandi* ("direito de pregar"). Mais grave ainda que a acusação de não pregarem a "verdadeira" Religião seria a de que eles espalham "a peçonha luterana"² entre os índios, ou seja, prestam falso testemunho e incentivam os índios com os seus "maus hábitos", visando extrair deles a madeira vermelha³: principal objeto de suas usura e cobiça material.

Assim começa o livro IV:

"(...) Estes [índios aliados dos franceses] provocam em guerra contínua os portugueses // cujas povoações não distam muito deles. / Aprisionam os homens traiçoeiramente, saqueiam / as propriedades sem guarda, lançam o incêndio nos campos / e cometem mil assassinios em freqüentes sortidas. / Com eles tratam, ávidos do comércio da bárbara gente, // os Franceses; trocam mercadorias, e com luzentes espadas, / foices, anzóis, tesouras em grande número, amansam / os corações ferozes dos índios e recebem em troca / o pau brasil, que serve para tingir de vermelho / as vestes, a acre pimenta, aves variegadas / e os animais que imitam as maneiras humanas. (...) // Com o coração infeccionado pela heresia, / e com a mente oprimida pelas trevas do erro, / não só todos se afastam do reto caminho da crença, / mas procuram perverter, assim dizem, com falsas doutrinas / os míseros povos índios, de todo ignorantes."⁴

² O termo "peçonha luterana", referindo-se às interpretações protestantes do cristianismo, é retirado de: ANCHIETA, José de. "Do Ir. José de Anchieta ao Geral P. Diogo Laines (1560)". In: *Cartas - correspondência ativa e passiva*. São Paulo: Loyola, 1984. p. 167.

³ Aparece, aqui, uma tópica que ficaria célebre mais tarde em Gandavo e, posteriormente, em Frei Vicente do Salvador: a do nome Brasil associado à usura e ao pecado. A ele seria contraposto o nome "Terra de Santa Cruz", como enfatizando mais o caráter devoto e missionário da colonização.

⁴ ANCHIETA, José de. *De gestis Mendi de Saa*. São Paulo: Comissão Nacional para as Comemorações do "Dia de Anchieta", 1970. Tradução de Armando Cardoso. pp. 194 - 195.

Vale destacar, do trecho citado, alguns elementos sugestivos. O primeiro é a forma de os franceses "amansarem" os corações dos índios, qual seja, realizando a troca de potenciais armas a serem usadas nas ofensivas contra os portugueses (anzóis, espadas, tesouras grandes...) por pau-brasil. Muitos desses artefatos haviam sido proibidos por Dom João III como objetos a serem trocados com os índios no *Regimento de Tomé de Sousa*, temendo o uso deles contra os portugueses⁵. O segundo é o motivo das trocas comerciais entre franceses e índios: a cobiça dos primeiros por uma madeira da qual se extrai tinta vermelha para roupas, por especiarias, aves e bugios, enfim, por objetos associados ao luxo mundano e até mesmo ao pecado. O terceiro elemento é a acusação já mencionada da corrupção dos índios com falsas doutrinas e o quarto e último é a hostilidade traiçoeira desses índios sob a tutela dos hereges. O último elemento que destacamos pode ser visto como consequência natural dos demais. Dominados pelo pecado, pela heresia, pela mentira e pela cobiça material, enfim, pelo Diabo e suas artimanhas, os índios são armados por agentes do mal para a destruição daqueles que estão do lado de Deus: os católicos portugueses, a quem é associada a missão evangelizadora da Companhia de Jesus. A índole guerreira descontrolada dos índios é justificada pela má influência dos franceses.

Os franceses hereges são, assim, desenhados no épico como tendo pior índole do que os índios canibais e hostis. Eles são tomados como os próprios responsáveis pelos ânimos desfavoráveis dos índios Tamoio da Capitania de São Tomé contra os portugueses, levando-os para o mau caminho da guerra injusta, da cobiça e da danação no inferno. A imagem infernal na morte de franceses que defendem o forte contra o Governador Mem de Sá é um aspecto que aparece no livro. A primeira das suas aparições é bastante significativa:

"A nau [francesa] rendida é ligada à popa da nossa: a fortaleza / tenta impedir-lhe a volta com projéteis incendiários / e o monstro de ferro vomita (*vomit*) suas bolas de fogo. / Com a ajuda divina, em vão as balas cortam os ares: / antes a pólvora explode no paiol inimigo / a uma centelha, e o fogo em turbilhão num momento / envolve (*occupat* - apodera-se) e engole (*lambit* - lambe) desprevenidos a sete soldados. / Infelizes! Começam já a sentir as chamas do

⁵ Ver: D. JOÃO III. "Primeiro regimento que levou Tomé de Souza Governador do Brasil (*circa* 1549)". In: RIBEIRO, Darcy e MOREIRA NETO, Carlos de Araujo (orgs.). *A fundação do Brasil*, Petrópolis: Vozes, 1992. p. 146.

inferno / em que os ímpios corações, manchados pela heresia / sofrerão o eterno castigo que seus crimes merecem."⁶

É de se ressaltar, aqui, o caráter punitivo do fogo que, ao comando de Deus, toma por completo o pecador, levando-o para o inferno, onde sua alma pagaria por seus crimes. A imagem da punição associa-se a dois verbos: *occupo* (apoderar-se) e *lambo* (lamber). O primeiro remete-se a um "tomar posse" ou "assumir o controle" por completo. O segundo, *lambo*, "lamber", em latim normalmente associado ao lambido do *cão*, sugere, ao mesmo tempo, um ato de carinho e um gesto canibalesco. Seria exagero associar essas duas idéias às imagens do ritual antropofágico? Tomar posse poderia ser análogo à tomada do nome da vítima pelo algoz. Lamber poderia ser uma referência ao lado monstruoso e, igualmente, prazeroso da ingestão da carne humana, identificado no "gosto" indígena por ela. O fogo do inferno, por sua vez, poderia ser identificado com próprio fogo do moquém aceso, que assa a carne do inimigo. E, finalmente, o castigo seria algo similar ao ato de vingança que moveria a guerra e a antropofagia.

Nesse sentido, vale lembrar que a imagem dos tormentos infernais como deglutição das almas pecadoras pelo demônio não é uma novidade que se estabelece com a descoberta do Novo Mundo e da localização dos canibais na quarta parte do *orbe*⁷. Em 1430, por exemplo, é esta imagem que aparece vivamente pintada nas camadas mais profundas do inferno que compõe a pintura do *Juízo Final* de Frei Angélico (cf. fig. 5 e 6). Nesse inferno há referência à antropofagia e à autofagia, quando mostra almas comendo-se umas às outras. Um pouco abaixo dessas almas, outras são cozidas em uma grande panela e, finalmente, mais ao fundo, um grande demônio em preto devora vorazmente almas que são preparadas em um enorme caldeirão. Outro exemplo significativo, também do século XV, é o do inferno que adorna o *Livro das Horas do Duque de Berry* (*Très Riches Heures du duc*

⁶ ANCHIETA, José de. *De gestis Mendi de Saa...* pp. 196 - 199.

⁷ Um estudo importantíssimo sobre a demonologia na Europa, vista em longa duração, entre os séculos XIV e XVIII é: DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente (1300 - 1800) - uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993. Sugerimos, sobretudo, os capítulos 7, 8, 9 e 10, entre as páginas 239 - 349. Uma aproximação interessante entre bruxaria e canibalismo nos séculos XVI e XVII, em Theodore de Bry e Albert Eckhout, pode ser vista em: RAMINELLI, Ronald. "Mulheres canibais". In: *Imagens da colonização - a representação do índio de Caminha a Vieira*. São Paulo / Rio de Janeiro: EdUSP / Jorge Zahar Editor, 1996. pp. 84 - 108. Sobre a demonização da América, seus habitantes e costumes, sugerimos: MELLO E SOUZA,

de Berry). Nele, um grande diabo, deitado sobre uma grelha cujas chamas são alimentadas por almas pegadoras, devora outras tantas almas que caem ao seu domínio (cf. fig. 7). Esses dois exemplos são apenas poucos da vasta iconografia sobre o inferno como local onde as almas dos pecadores mais graves são devoradas pelo demônio. No campo "literário", esse lugar comum é também encontrado, sendo paradigmático o caso do último canto (XXXIV) do Inferno da *Divina Comédia* de Dante Alighieri⁸, no qual três pecadores (e traidores), entre os quais ninguém mais que Judas Escariontes, são devorados, de uma só vez, pelo gigantesco demônio, em cuja cada uma de suas três bocas, os pecadores são dilacerados com grande aflição, tormento e dor. Tal cena ganha visibilidade nas ilustrações do livro, mais notoriamente, no século XVI, entre os desenhos de Sandro Botticelli (cf. fig. 4) da *Divina Comédia*, comissionados por Lorenzo de Medici, realizados entre 1480 e 1490 e compõem, ainda que parcialmente, a edição florentina de 1481 da obra.

Caberia também lembrar duas personagens demoníacas recorrentes em vários dos textos do chamado "caderno de Anchieta"⁹, entre os quais, aquele conhecido como o "Auto de São Lourenço" ou "Na Festa de São Lourenço": Guaixará e Aimbiré. Já nos nomes dos diabos percebe-se um elemento relevante: Guaixará e Aimbiré foram líderes Tamoios, aliados dos franceses contra os portugueses na Bahia de Guanabara. Como todos os diabos do caderno, eles são canibais, que têm por maior prazer levar os índios para os "maus hábitos", aprisionando-os em seu domínio. Contra Deus, os Jesuítas, os Santos e a Virgem, eles e mais um ajudante, Saravaia, lançam injúrias e tentam impedir que cheguem à aldeia, assumindo-a como potentado seu. No "Auto de São Lourenço", Guaixará e Aimbiré, vencidos por São Lourenço e São Sebastião, têm que se refugiar para outro lugar longe da aldeia, a partir de então guardada pelo seu orago: São Lourenço. Assim, eles voltam até a

Laura de. "O conjunto - América diabólica". In: *Inferno Atlântico - demonologia e colonização (séculos XVI - XVIII)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993. pp. 21 - 46.

⁸ Sugerimos consultar os textos e imagens de e sobre a *Divina Comédia* de Dante em: *ILT Digital Dante* (site com imagens e textos de e sobre Dante Alighiere mantido pela Universidade de Columbia): <http://dante.ilt.columbia.edu/>.

⁹ O chamado "caderno de Anchieta" é o códice único pertencente ao Arquivo Romano da Companhia de Jesus (ARSI) de sigla Opp. NN. 24 (Opuscula poetica nostrorum n.º 24), que contém os textos do que se chama por hora de "teatro anchietano" ou de "teatro jesuítico". Uma edição do "caderno", composta através de fotografias do manuscrito é o monumental trabalho de Maria de Lourdes de Paula Martins: *Anchieta*, José de. *Poesias*, Belo Horizonte: Itatiaia, 1989. Outra edição que traz partes do "caderno", compondo o que se pretende por "obra teatral" de Anchieta, é a de Armando Cardoso: ANCHIETA, José de. *Teatro de Anchieta*. São Paulo: Loyola, 1977.

Antigüidade para dar vingança aos imperadores responsáveis pelos martírios dos dois santos em destaque. No momento da execução da vingança, Saravaia invoca outros quatro demônios para auxiliá-los, todos eles com nomes de animais que lembram a ingestão de carne humana ou algo do ritual antropofágico: caburé (Kaburé), urubu (Urubú), onça (Jaguarusú) e taturana (Tataurána). Cada um desses demônios traz, ainda um elemento presente no ritual antropofágico: Tataurána traz o *mosurána* (corda que prende o prisioneiro no momento da execução), Urubú e Jaguarusú levam o *ingapéma* (arma utilizada para a execução). Na fala de Kaburé aparece algo de bastante significativo: "Andei por aqui outrora / destroçando mil franceses, / indo-me glorioso embora. / Irei a teu lado agora / devorar estes fregueses"¹⁰ ...

Na analogia entre tormentos infernais e festim antropofágico, vale dizer que o mesmo mal que corrompe os índios tornando-os antropófagos, beberrões e sensuais é que se encarrega da destruição dos seus agentes, como os franceses (ou os Imperadores Décio e Valeriano). Alegoricamente, este mal é representado, em "Os feitos de Mem de Sá", como a fortaleza de Villegagnon. O mal que se fortalece na medida em que os hereges o alimentam com seus pecados é o mal que os devora, como pecadores, em tormentos eternos. Entre o mal que preside a cena do pecado e o mal que a destrói está o fogo, signo ambíguo que oscila entre o temor das profundezas do inferno e o amor de Cristo que se espalha no mundo pelo Espírito Santo. O fogo que "lambe" (*lambit*) os sete franceses do forte remete-nos diretamente à imagem de uma língua de fogo (representativa do Espírito Santo). Ele pune os pecadores e traz a vitória aos que lutam pela Vontade de Deus: é o fogo do amor de Cristo que ficaria com aquele ou naquele em cujo coração abriga o sacrifício do Salvador. Quando a pólvora dos portugueses dá sinal de que está acabando, só a este fogo milagroso do amor de Deus resta recorrer e é o que faz o Governador em uma súplica, na qual diz: "Olha, Pai Celeste, para os que carecem de todo o recurso. / Estende a *mão bondosa* e sinta teu *furor justiceiro* / a raça inimiga"¹¹.

A imagem da fortaleza como um monstro que vomita fogo contra os cristãos e que alimenta-se de hereges, cuja sina é queimar no fogo do inferno, é o que sugere fortemente

¹⁰ *Idem.* p. 169.

essas imagens canibalescas dos suplícios infernais. Aqui, é sugestiva a imagem da cidadela de Dite (cf. fig. 1, 2 e 3), que aparece nos cantos VIII, IX e X do Inferno da *Divina Comédia* de Dante. A cidadela rebelde, que tanto resiste - guardada por *Erbinis*, Medusa e *Cérbero* - a entrada dos poetas Virgílio e Dante, apresenta-se como uma fortaleza em chamas à boca dos círculos infernais mais profundos, escondendo dentro de si notórias autoridades tidas como hereges (como Uberti, Frederico II e o Cardeal Ubaldini) e vários sepulcros de hereges. Anúncio do terror infernal e porta para a detração de impostores e grandes pecadores, a cidadela de Dite abre-se aos poetas pelo intermédio de um anjo que quebra a resistência dos seres infernais. Ao mesmo tempo que é assustadora e tida como inexpugnável, a fortaleza infernal (de Dite assim como de Villegagnon), é frágil diante da vontade divina. Explica-se, desse modo, a vitória de Mem de Sá e a conseqüente tomada do forte. Mesmo que muito armado e bem alimentado pela usura e pela força mundana, mesmo que poderoso e assustador, o mal é impotente diante do chefe justo e prudente que age de acordo com a vontade de Deus, no trabalho de expulsar da terra aqueles que tanto estorvam o trabalho de converter os índios à "verdadeira Religião". O diabo canibal, com a tomada do forte, tem que se deslocar para outro lugar e os hereges, suas presas e servos de sua maldade, têm que se refugiar em outras paragens, onde possam continuar insuflando os Tamoios a cometerem seus bárbaros crimes contra natureza e a ameaçarem a pacífica e justa presença dos portugueses na terra.

Poderíamos dizer que a decisão de Mem de Sá ir lutar contra os franceses na Bahia de Guanabara ao invés de vingar a morte de Sardinha nas mãos (e dentes) dos Caetés, conforme narrado no final do Livro III do épico¹², é considerada prudente, pois é a priorização de lutar contra a raiz de um mal ao invés de lutar contra um de seus efeitos. A presença da heresia na terra, por muito tempo tolerada pela coroa portuguesa, que não a enfrentava de frente, pode ser vista como um estorvo dos mais graves para o avanço do trabalho missionário. Deixando os "crimes" dos hereges impune, não haveria como cortar

¹¹ ANCHIETA, José de. *De gestis Mendi de Saa...* pp. 216 - 217.

¹² "Estava o Governador valente decidido a vingar-se / dessas mortes cruéis e a domar o feroz inimigo / com represálias: se maiores combates não o chamassem / a outro campo. Maiores trabalhos pela honra de Cristo / e pela conquista da verdadeira glória o esperam." Ver: ANCHIETA, José de. *De gestis Mendi de Saa...* pp. 192 - 193.

uma preciosa fonte de alimento do diabo na América portuguesa¹³, fazendo-o forte diante dos índios e senhores de seus costumes. A antropofagia, como temos visto, é obra do diabo que tenta a humanidade a cair no pecado e não um elemento inerente da cultura ou da natureza do índio. Lutar contra o diabo é lutar contra a antropofagia e os demais maus hábitos que afastam os índios da vida cristã e da sociedade política.

No capítulo II, mostramos como Mem de Sá ajusta suas ações à vontade de Deus. Sendo assim, o demônio não pode vencer Mem de Sá, que, com a ajuda de Deus, que envia um guerreiro alado (lembramos que é também um anjo que rompe a resistência dos seres infernais para permitir a entrada de Dante e Virgílio na cidadela de Dite) para apavorar e afugentar o inimigo, toma a fortaleza, expulsando dela a fonte de todo o mal: a heresia dos franceses. Com o fogo do amor de Deus ao seu lado, Mem de Sá presencia a derrota dos franceses por suas próprias maldade e soberba. Como é dito no épico:

"O céu, o mar, a terra imensa, todos te temem [a Cristo], // tudo está sujeito ao teu poder, e até os infernos / estremeçam ao teu nome. (...) // Sofrendo em tua carne inocente horrendos trabalhos / e morte de cruz, arrancaste às faces da morte / aquele a quem afêiava o labéu do pecado, // e lançaste aos antros sombrios o tirano do inferno."¹⁴

O Diabo, o pecado, a fortaleza de Villegagnon têm seu lugar na terra, mas todo o mal que podem espalhar está sujeito ao arbítrio humano que não deve consentir com ele. Cabe ao justo abrandar a fúria de Deus, seguindo a sua vontade, para que, com os devidos méritos, afaste de seu povo o pecado e as conseqüentes punições infernais.

II. Nas entranhas do forte

¹³ A urgência de livrar a terra das heresias fica evidente nas polêmicas entre o Pe. Luís da Grã e João de Bolés, referidas na carta de Anchieta citada anteriormente. Anchieta, falando de Bolés, diz: "Não se passaram muitos dias, quando ele começou a vomitar de seu estômago seus fétidos erros, dizendo muitas coisas das imagens dos santos (...), do Santíssimo Corpo de Cristo, do Romano Pontífice, das indulgências e outras muitas coisas, que *temperava com certo sal de graça*, de maneira que ao *paladar* do povo ignorante, não somente não pareciam *amargas*, mas até muito *doces*. Sabendo isto o Pe. Luís da Grã, veio logo a Piratininga a se opor à *pestilência* e arrancar as raízes ainda tenras deste mal, que começava a brotar". Na mesma carta, Anchieta diz que Luís da Grã requeria ao Bispo que "não deixasse ir por diante esta *peçonha luterana*." Ver: ANCHIETA, José de. "Do Ir. José de Anchieta ao Geral P. Diogo Laines (1560)". In: *Cartas - correspondência ativa e passiva...* p. 167. Itálicos meus, referindo-se aos trechos que associam os ensinamentos religiosos com processos digestivos. Tais associações aparecerão mais a frente como um elemento importante dos conflitos religiosos.

Porque o amor de Deus não queimava nos corações dos franceses do forte de Villegagnon? Porque se entregaram ao mal e à cobiça ao invés de seguirem no "reto caminho" da salvação? Um trecho do épico nos diz, mas caminhemos nele passo a passo, pois é repleto de imagens sugestivas e associações cheias de significado. O trecho se refere às constatações dos portugueses ao entrarem na fortaleza logo após à expulsão dos franceses, momento em que vários elementos são mobilizados para *justificar* a fragilidade do inimigo e a sua derrota:

"Entram finalmente nas casas desertas. Dentro se achava / número enorme de munições, cuja força não pode / segurar os Franceses. Mas não se encontrava ali a imagem / da cruz resplendente, nem a dos santos que habita, / o reino dos céus, por cujos merecimentos e preces / o Rei supremo se inclina ao perdão e abrandando piedoso / a cólera justa e santa, protege os reinos terrestres / e enche de dons abundantes as almas humanas."¹⁵

Nesse trecho, percebe-se facilmente a contraposição entre a quantidade de armamento e de imagens religiosas no forte¹⁶. Nela, a sobriedade da devoção é tomada como ausência de devoção, fazendo a proteção divina, o perdão e os dons da alma afastarem-se dos franceses. Se os protestantes associam o culto às imagens (santos ou cruz) dos católicos à idolatria, os católicos respondem, aqui, atribuindo a fraqueza e a indignidade dos franceses à ausência delas, pois, pela quantidade de armamento, certamente não seriam derrotados pelo Governador. A esta cena, contrasta a condição dos portugueses em batalha, que conseguem a vitória depois de que todos os suprimentos de pólvora se esgotam, quando, pedindo ajuda aos céus, o Governador consegue o auxílio divino para a conquista devota e justa. Mas, demos continuidade ao trecho:

"Encontrava-se aí um grande móvel, cheio de livros / que encerram doutrinas crivadas de impiedades e erros / Martim Lutero os compôs com mente perversa / e mandou a seus filhos observá-los à risca. / Enraivado, muitas blasfêmias arrojou contra o papa, / Sumo Pontífice e contra a Igreja, esposa de Cristo. / Muitas outras vomitou de seus lábios impuros / João Brêncio, raça de Lutero e digno de infâmia paterna: / e o petulante Melanchton de coração mal cheiroso. / Também

¹⁴ *Idem*. pp. 226 - 227.

¹⁵ *Ibidem*. pp. 218 - 221.

¹⁶ A mesma contraposição aparece na carta de Anchieta acima referida. Com ela, Anchieta dá desfecho à sua *narratio*, suplicando a Deus que socorra as suas ovelhas, entende-se, cegas pelos enganos e imposturas. Diz Anchieta: "tomou-se, pois, a fortaleza, na qual se achou grande cópia de coisas de guerra e mantimentos (mas cruz ou alguma imagem de santo, ou sinal qualquer de católica doutrina não se achou), grande quantidade de livros heréticos, entre os quais, (se porventura isto é sinal de sua reta fé) se achou um missal, com imagens raspadas. Socorra o Senhor as suas ovelhas!". Ver: ANCHIETA, José de. "Do Ir. José de Anchieta ao Geral P. Diogo Laines (1560)". In: *Cartas - correspondência ativa e passiva...* pp. 168 - 169.

ai estava a fera que os abismos do inferno / há pouco arrotaram de suas vasas imundas, / dragão inchado de todo o veneno que o mundo / preparou em seus monstros. É Calvino, a serpente / de coleio variado e horrendo, que abraça no rolo / de suas espirais o forte, vibra olhares de fogo / e agita a língua trífida em ruídos de morte. / É este quem te protegerá contra força celeste / ó ímpio francês? estes são os arcos, estas as balas de fogo / que para ti preparaste? Calvino vencer a Cristo, / Senhor do céu e da terra? em que fúrias ardentes / te consumias, que loucura de ti se apossava / quando, desprezando a bandeira triunfante de Cristo, / pensavas defender com teus venenos de monstro / os muros do forte? Não sabias que o dragão que habitava / as cavernas do inferno, caíra outrora vencido, / quando Cristo estendeu os braços nus sobre o lenho, / santificando com rios de sangue o horrendo madeiro? / Eis o digno prêmio que teus feitos merecem!"¹⁷

Se, nos versos comentados anteriormente, nos referíamos ao que não havia no forte no que tange à religião: imagens. Nestes, enfatiza-se o que se encontrava nele, ou seja, livros heréticos de inimigos da Igreja: Lutero, Brêncio, Melancton e, principalmente, Calvino, dispostos quase como que em linhagem e sendo o último comparado ao próprio demônio. Se os calvinistas pretendem vencer os católicos, alerta o épico com uma pergunta: "pode Calvino vencer a Cristo"? Ou melhor seria: "pode o diabo vencer a Deus?" O diabo, com toda sua soberba e arrogância, acreditaria que sim, mas esta crença é o seu grande engano, que o faz o grande mentiroso e enganador dos homens, tentando-os a caírem no caminho do orgulho e da ilusão de autonomia em relação a Deus. Assim também seria com Calvino e outros "hereges enganadores". Sua sina seria a de cair derrotado ao pé da cruz, em cuja imagem mostra-se, vitorioso, Cristo, ensangüentado e sacrificado para a salvação dos homens e remissão dos pecados. São as mentiras heréticas ("veneno de cobra de língua trífida") que transformam o forte em um agente de satã. Lá, naturalmente, não poderiam mesmo ser bem vindas as imagens dos santos e da cruz, armas poderosas e invencíveis contra as legiões infernais.

"Assim alegres todos, no meio do forte vencido / descantam os louvores do Pai onipotente. / Erguem um altar: o sacerdote, na veste sagrada, / celebra o banquete augusto do pão sacrossanto, / que jamais fora aí celebrado: a geração de Calvino / rejeita com impiedade o alimento celeste, / nem crê que as espécies de pão encerram a Cristo."¹⁸

A última ausência identificada na fortaleza capaz de justificar a derrota do inimigo - talvez a mais essencial e capaz de compreender todas as outras -- é a do "corpo de Cristo". Mais do que *ausência*, os franceses promoviam uma grave *recusa*: a da entrega de Cristo

¹⁷ ANCHIETA, José de. *De gestis Mendi de Saa...* pp. 220 - 221.

¹⁸ *Idem Ibidem.*

para a salvação de todos os homens que, na ortodoxia católica, é manifesta no "sacramento do altar"¹⁹ (Eucaristia). Ao olhar de um seguidor de Roma, a **recusa do sacramento da Eucaristia** significava a não aceitação orgulhosa do alimento espiritual que dá ao cristão as forças necessárias para manter-se firme no corpo místico da Igreja, fora do qual não haveria salvação. Diz, por exemplo, Acosta que "o povo cristão do Novo Testamento, da mesma forma que recebeu o batismo para nascer para uma nova vida, também recebeu a eucaristia para alimentar essa vida recebida. Portanto, deve receber *sacramentalmente* a Cristo em pessoa para conservar sua vida espiritual, assim como nasce necessariamente em Cristo mesmo através do Batismo"²⁰. Mais radicalmente ele diz que: "sem eucaristia ninguém é cristão perfeito e constante"²¹. Citando a autoridade de Cipriano, conclui que: "sem este sacramento, culminação de todos, os demais são imperfeitos e não podem levar ao fim a vida cristã que iniciam ou promovem"²².

Constatando-se a recusa francesa da eucaristia, constata-se, igualmente, a origem de sua fraqueza e do afastamento do auxílio divino e da misericórdia, confirmando, por conseguinte, a eficácia e necessidade do sacramento do altar para a permanência junto ao, ou melhor, no *corpo de Cristo*, fonte de todas as vitórias contra o mal, o pecado e a morte. Sendo o Batismo o ingresso sacramental para o *corpo místico*, entendido, portanto, como nascimento para uma "vida nova", a Eucaristia prestar-se-ia como reforço constante da *aceitação* de fazer parte de uma comunidade, cujo conjunto é pensado como análogo ao corpo de Cristo entregue para a salvação do homem: a Igreja. Nesse sentido, não há qualquer distinção entre a recusa calvinista do sacramento do altar e a sua recusa da autoridade da Igreja Romana, de sua hierarquia e de seus dogmas. Recusar o modelo eucarístico católico é, aqui, o mesmo que deixar de "comungar", ou seja, de fazer parte dos que caminham juntos na direção da salvação.

¹⁹ A denominação "sacramento do altar" é recorrente na documentação jesuítica no século XVI em terras portuguesas na América e sua origem está em Santo Agostinho.

²⁰ ACOSTA, Jose de. *De procuranda indorum salute (vol. II)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984. Pp. 386 - 387.

²¹ *Idem*. pp. 402 - 403.

²² *Ibidem*. pp. 404 - 405.

Mas que Eucaristia é recusada pelos protestantes de diversas denominações? Aquela definida a partir da patrística e dos concílios eclesiais e confirmada, no século XVI, pelo Concílio de Trento²³. Na ocasião, ela foi considerada como presença substancial, verdadeira e real do corpo e do sangue de Deus no pão e no vinho que é dado ao homem para a nutrição da alma. Tal presença dá-se pela transubstanciação e repete sacramentalmente o sacrifício do corpo de Cristo no Novo Testamento. Além disso a presença permanente de Cristo na eucaristia é definida na seção XIII do Concílio de Trento como total, isto é, engloba a união hipostática entre corpo e alma, humanidade e divindade de Cristo. É importante também frisar, aqui, que a instituição da eucaristia é a de uma nova aliança entre os homens e Deus no sacrifício de Cristo, tal como aparece em *Lc 22, 20*. Para os católicos, essa aliança, que é a própria promessa de salvação, deve ser não só lembrada como constantemente restabelecida pela comunidade através do sacramento do altar, realizado durante a missa.

A configuração histórica católica da Eucaristia é um processo longo que se desenvolve por séculos na Idade Média e não nos cabe, aqui, recapitular a questão. É, no entanto, interessante atentar para alguns momentos-chaves das provas da fé na transubstanciação. No século XIII, por exemplo, é decisiva para o Papa Urbano IV instituir a festa de *Corpus Christi* - que celebra o mistério eucarístico englobando o sacrifício de Cristo para a salvação dos homens - a notícia do milagre eucarístico que teria acontecido em Bolsena, na península itálica, quando um padre germânico, Pedro de Praga, em dúvida sobre a real presença de Cristo na hóstia, testemunha a hóstia sangrando pela sua mão até cair no altar logo após a consagração. Milagres semelhantes teriam ocorrido muitas outras vezes antes disso, respeitando o mesmo padrão: face à dúvida da real presença de Cristo na hóstia, ela transformava-se em carne ou o vinho em sangue. O mais conhecido desses milagres é o de Lanciano, também na península itálica, que teria ocorrido no século VIII. Até os dias atuais, o Monastério de São Longino guarda as provas da presença física real de Cristo na hóstia. Milagres como esses, compõem um repertório que, no caso católico, conformam uma tradição para além da revelação escritural que dão corpo à fé na

²³ Particularmente nas seções XIII, XXI e XXII do referido concílio. As diferentes denominações protestantes recusam quaisquer fontes de autoridade que não estejam baseadas na Escritura, fonte de toda revelação. Sendo assim, elas tomaram somente as passagens bíblicas como fonte para interpretação do que seria a eucaristia.

transubstanciação, na união hipostática e na metáfora não meramente pneumática entre corpo e sangue de Cristo e pão e vinho, mas *in facti*, que se estabelece entre ingerir o corpo de Cristo e receber o seu sacrifício (fruto do amor) para a salvação dos homens.

Não é, portanto, no caso católico, duas coisas distintas levar o testemunho da "Boa Nova" aos povos do mundo e levar o corpo de Cristo sacrificado para junto deles. Vale, aqui, lembrar o contexto do qual retiramos as passagens de Acosta. Nele, o missionário e provincial da Companhia de Jesus no Peru demonstrava a necessidade de administração do sacramento do altar para os índios recém convertidos à Religião. Contra aqueles que defendiam a não administração desse sacramento enquanto os índios não largassem seus maus hábitos por completo e começassem uma vida digna do corpo de Cristo, Acosta defendia que o sacramento deve ser compreendido como instrumento, não finalidade, para a mudança dos hábitos e aperfeiçoamento moral²⁴. Pregar não é somente espalhar ou semear a Palavra do Evangelho, mas, concomitantemente, distribuir o pão e o vinho consagrados entre os homens, entregando, em cada parte deles, a totalidade de Deus, do Verbo e do amor de Cristo. Lembramos, aqui, assim, o versículo de João com o qual abrimos este capítulo: "E o Verbo se fez carne e armou tenda entre nós (*habitavit in nobis*²⁵); vimos a sua glória, a glória de Unigênito do Pai, cheio de graça e verdade"²⁶ (*Jo. 1, 14*). Sem a carne de Cristo não obtêm-se graça e verdade. Recusá-la é recusar a graça e a verdade, entregando-se à danação e ao Diabo. Diante desse tom dramático, damos fim a este item, repetindo as palavras de Anchieta: "Socorra o Senhor às suas ovelhas!"...

III. Carta ao Corpo

Em 1555, o Padre Juan de Azpilcueta Navarro escrevia, de Porto Seguro, aos Padres e Irmãos de Coimbra, preparando-se para entrar ao sertão junto a uma expedição de leigos,

²⁴ Ver: ACOSTA, Jose de. *De procuranda indorum salute (vol. II)*... Parte VI, capítulos VII - X. pp. 382 - 419.

²⁵ Uma tradução melhor seria: viveu conosco ou entre nós. *In nobis*, no entanto, sugere uma presença "em" algo do que "com" ou "entre" algo. É essa idéia de habitação nos homens que a eucaristia propicia. Essa é uma aproximação tão grande entre Deus e o homem que pode ser vista como um ato de amor ainda superior à encarnação de Deus. É a habitação de Deus no homem que funda a idéia de Igreja, que, nesta tradução portuguesa autorizada pelo Vaticano, aparece como "tenda".

em obediência ao Governador, Duarte Coelho, e ao Provincial da Companhia de Jesus no Brasil, Pe. Luis da Grã²⁷. O objetivo da expedição era descobrir minerais preciosos e, no caso dos jesuítas, tal descoberta poderia significar o povoamento mais intenso e melhor da terra, o aparelhamento jurídico e administrativo da província e, conseqüentemente, a criação de um ambiente político no qual haveria maior chance de conservar os cristão nos bons hábitos e de atrair os índios para eles. Tal esperança relacionada ao sertão aparece também em Nóbrega, como, por sinal, já vimos no Capítulo I. No caso de Nóbrega, a entrada pelos sertões de Piratininga nos primeiros anos da década de 1550 poderia significar também o encontro de "tesouros de alma", que lhe vinham como notícia através de ex-aventureiros da região do Prata, como o Ir. Antônio Rodrigues.

Nessa carta, de tom testamental e de despedida, Azpilcueta Navarro oscila entre duas forças que o chamam sertão adentro: a obediência, que implica em tomar parte nos serviços da Companhia de Jesus para o alcance da vontade de Deus, e o sacrifício, que implica no despojo de si e de suas vaidades para o exercício da obediência e para a redenção dos pecados. Não é por acaso, assim, a escolha dos últimos destinatários a se dirigir antes da partida: padres e irmãos da Companhia, ou melhor dizendo, homens não identificados da Companhia, a própria Companhia independentemente de quem dela faz parte no momento. No exórdio da carta, o missionário explicita a escolha dos padres e irmãos em detrimento do tio, e também sacerdote e membro da Companhia de Jesus, Martin de Azpilcueta Navarro. A eles saúda, dizendo: "La gratia y amor de Jesú Christo sea sempre en nuestras almas. Amén."²⁸ Ou seja, estando "na Companhia de Jesus", que sua graça e amor estejam na alma de cada qual que tome parte no seu corpo. Não é necessário muita imaginação para pensar na reunião de todos à "mesa do Senhor", comungando do pão e do vinho, abrigo da palavra e da mensagem da salvação na "glória e na verdade", para utilizar as palavras de João.

²⁶ Et Verbum caro factum est et habitavit in nobis et vidimus gloriam eius gloriam quasi unigeniti a Patre plenum gratiae et veritatis.

²⁷ "Do P. Juan de Azpilcueta Navarro aos Pes. e Irs. de Coimbra. Porto Seguro, 1555." In: LEITE, Serafim (org.). *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil (vol. II)*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1954. pp. 03 - 10.

²⁸ *Idem*. p. 04.

Na *Captatio Benevolentiae* da carta, Azpilcueta Navarro levanta quatro elementos tópicos capazes de serem articulados à obediência e ao sacrifício. O primeiro, constituinte sobretudo do sacrifício, é o do Brasil como lugar que oferece muitos perigos espirituais e temporais, funcionando como teste para as virtudes e provação para a alma. Tal imagem remete-se à demonização do território, ao barbarismo das gentes, à concupiscência e muitos outros perigos ainda inimagináveis que podem oferecer a entrada ao seu desconhecido sertão. A segunda tópica é claramente de humildade: o reconhecimento dos pecados e a consciência de que ainda não foram punidos como deveriam. Esta tópica também remete-se ao sacrifício, pois revela-se como iminência do sofrimento da pena. O terceiro elemento é claramente associado à obediência e enfatiza a missão que assumiu de levar a Palavra aos povos do globo. Nele reassumi-se o lugar ocupado no corpo: o de evangelizador. O quarto, também está relacionado à obediência dos que pertencem ao corpo: é a certeza da força das orações dos padres e irmãos como determinante do objetivo da carta, gerando um compromisso de todos os membros com o feito que está para ser iniciado. Em relação a este último elemento e ao terceiro, podemos considerar o fechamento da carta, quando Azpilcueta Navarro refere-se à Companhia como tendo a "obrigação de amor e caridade", quando o missionário coloca-se humildemente como o menor de "vós" (pertencentes à ordem), ou seja, em latim: *uester minimus*.

Um quinto elemento tópico, então, aparece na *captatio benevolentia* como um princípio perturbador: a obscuridade das letras no Novo Mundo. Azpilcueta Navarro afirma uma espécie de confusão da consciência que só poderia ser provocada pela presença de alguma força demoníaca. Assim, ele estabelece a hipótese de isto se dar pelo fato de ele andar "entre gentes que continuamente se comem unos a otros y andarem enbueltos en sangre humana"²⁹. Azpilcueta Navarro sugere, desse modo, um efeito da antropofagia sobre a consciência e o conhecimento da verdade. Haveria aqui alguma relação entre a ingestão da carne humana, ato bárbaro e cruel, e o mais amoroso ato de comunicação com Deus: a Eucaristia? Parece-nos que sim. Não por acaso, ao se sentir confuso e ver-se fraco diante da cena, o missionário roga:

²⁹ *Ibidem*. p. 05.

"suppla pues el bendito Jesú mis flaquezas por su bondade y misericórdia y déme gracia en su Companhia, y dé virtud a las criaturas que le conoscan y sirvan como a Criador y Redemptor, com que su sangre sea acatada y la fee ensalçada para gloria de todos. Amén"³⁰.

E, assim, termina a *capitatio beneuolentiae* da carta.

A *narratio* desta carta pode ser dividida em duas partes. Na primeira, há uma seqüência de casos exemplares que servem para mostrar que os castigos divinos pelos pecados do homem vêm "cedo ou tarde". No final desse momento, Azpilcueta Navarro insere parte da *petitio* da carta, na qual ele pede aos leitores que roguem a Deus para que o castigo por seus pecados "no sea el infierno, pues dissimula tantos que cometo cada día a él sin dellos aver castigo"³¹. O autor dá, assim, a entender que melhor seria morrer no sertão a serviço da Companhia nas mãos dos canibais do que não ser castigado em vida e sofrer os castigos infernais, como só fica mais claro à frente. Aqui, significativa é a inserção do salmo 72, versículo 17, citado em latim: "que seu nome seja eterno e sua fama se propague diante do sol, para que nele sejam abençoadas as nações que o bendizem"³². Nesse momento, o tom de sacrifício com o qual se entrega ao castigo divino por seus pecados dá espaço para a harmonização com a obrigação de levar a palavra de Deus aos povos, o que justificaria o merecimento de um "bem morrer", digno à salvação.

É seguindo ao salmo que se inicia a segunda parte da *narratio* com a notícia da repercussão que teve no Brasil do sacrilégio cometido por um herege "luterano" na corte de Lisboa em 1552. Na ocasião, como explica Serafim Leite em uma nota, um inglês herege, vestido de nobre e fingindo rezar diante de um altar na capela real, subiu correndo os degraus em direção ao cálice de vinho e à hóstia já consagrados, derramando o "sangue de Cristo" no chão e esmigalhando o "seu corpo". O sacrilégio deu-se na presença de muitos nobres, entres os quais o próprio rei Dom João III. Castigado o herege, a cerimônia teria prosseguido com o culto da Eucaristia ainda mais intenso do que antes. Como desagravo do sacrilégio, Dom Fernando de Meneses Coutinho e Vasconcelos, Arcebispo de Lisboa, ordenou que fossem feitas procissões e penitências públicas. Pois a *narratio* segue dizendo

³⁰ *Idem Ibidem.*

³¹ *Idem.* p. 07.

respeito às procissões e penitências públicas realizadas em Porto Seguro, depois que Azpilcueta Navarro diz ter-se maravilhado com a demonstração de tristeza de um homem honrado da vila pelo fato, que dirigiu-se até ele na Igreja, incendiando-lhe o coração³³.

O efeito do sacrilégio enfatizado, aqui, é, acima de qualquer coisa, o despertar do fervor devoto, movendo os cristãos ao sacrifício e ao reconhecimento da culpa. Profanados, o corpo e o sangue de Cristo mostra-se ainda mais intensamente, aos olhos piedosos, na imagem da cruz, impelindo-os à dor, à penitência e à compaixão. A resposta é, portanto, a imitação do modelo cristológico, das dores da Paixão e do sacrifício de Deus. É seguindo a este contexto que Azpilcueta Navarro introduz o assunto de seu envio para o sertão e da chegada de Ambrósio Pires e Antônio Blázquez em Porto Seguro para substituírem-no. Quando voltar do sertão, promete o padre: "si no nos comieren los nigros, vos screviré mas largo de todo si Dios fuere servido". A possibilidade de ser devorado pelo gentio do sertão apresenta-se quase profeticamente, anuncia-se como um corolário previsível do serviço à Companhia de Jesus, do castigo dos pecados do sacrifício e da remissão, o que fica mais evidente na *petitio* que segue na carta:

"Interim encomendayme mucho al Señor, Charíssimos, porque nunca me hallé en tanta necesidad como agora, por yr solo entre legos de diversas mãis, por tierras cubiertas y gentes barbaras que se comen (...). Dios por su misericordia nos acompañe y abra camino a mí y a ellos, com que se descubra alguna cosa, para que, povoandose mas presto, vengan estes gentios al verdadero conocimiento *formidine penae*³⁴, pues no quieren *virtutis amore*³⁵.ⁿ³⁶

Ao mesmo tempo que este trecho é um pedido, ele pode condensar o sentido dos exemplos narrados na carta, compondo o que seria a sua *conclusio*. Em primeiro lugar, há o elemento da morte e do perigo por punição dos pecados, já que há leigos bons e maus que estarão na expedição, fazendo dela um alvo privilegiado para a imposição de castigos. Como acredita-se na existência de canibais terra adentro, vê-se o castigo como ser devorado. Em segundo lugar, reitera-se a necessidade da empresa para a salvação do gentio e pede-se para o seu sucesso no cumprimento de seus objetivos mais devotos. Por último,

³² *Idem Ibidem*.

³³ Ver: *Idem*. p. 08. A nota a que nos referimos é a de número 9.

³⁴ "por terror" ou "por medo".

³⁵ "por amor".

³⁶ *Idem*. p. 09.

reconhece-se a via da salvação pelo temor (das punições) ou pelo amor (imitação de Cristo, sacrifício voluntário, compaixão...). É com temor e amor a Deus, portanto, que Azpilcueta Navarro apresenta-se aos seus companheiros de ordem ao partir para a sua missão de levar o Evangelho aos selvagens canibais do sertão e do Brasil como um todo, entregando-se, se preciso, como carne e sangue a ser devorado pelos "bárbaros ignorantes". O efeito de ser devorado seria até positivo e desejável no ponto de vista da salvação dos gentios e da sua própria, como alguém que humildemente se coloca como um indigno pecador. Ele abriria caminho para a sujeição do canibal e para a imposição de sua penitência. Nesse sentido, entregar-se à sorte entre canibais é um ato caritativo do missionário e um análogo ao sacrifício de Cristo.

A carta de Azpilcueta não é um fato isolado no interior das correspondências. Vimos, por exemplo, no capítulo I, em uma carta de Nóbrega, um trecho em que o padre narra o martírio do Bispo Sardinha entre os Caetés, mostrando-o como, ao mesmo tempo, castigo e efeito da misericórdia divina. Naquele momento, Nóbrega mostra-se disposto a sofrer a mesma morte por amor cristão que nutre pelo gentio³⁷. Vimos, também, em uma carta de Anchieta, a necessidade de mártires para "se fazer algum fruto" entre o gentio. Naquele momento, narrava-se a morte heróica do Ir. Pero Correia³⁸. Os martírios dos santos - como percebe-se nos textos para representação e dramatização alegórica nas festas religiosas promovidas pela Companhia de Jesus na América portuguesa, quais sejam, naqueles contidos no "caderno de Anchieta" - foram dos mais celebrados motivos nas festividades quinhentistas, sendo Santa Úrsula e as onze mil virgens a grande preferida. O martírio, nas ocasiões festivas, significa uma vitória, no plano da salvação da humanidade, contra o mal que abate o corpo do mártir, que entrega a sua vida terrena para evidenciar a misericórdia e a abnegação divina, fato que, em si, é eucarístico, reportando-se ao sacrifício de Cristo, central para a *missa* católica.

³⁷ "A Thomé de Sousa (1559)". In NÓBREGA, Manuel da. *Cartas do Brasil (1549 - 1560)*, Belo Horizonte, Ed. Itatiaia; [São Paulo], EDUSP, 1988. p. 193.

³⁸ "Quadrimestre de Setembro a Dezembro de 1554 e trimestral de Janeiro a Março de 1555, dirigida a Santo Inácio de Loyola, Roma. São Vicente, fim de Março de 1555". In: ANCHIETA, José de. *Cartas - correspondência ativa e passiva*, São Paulo, Loyola, 1984. pp. 99 - 100.

Tal noção de martírio, análoga à eucaristia e ao sacrifício da missa, é que aparece em cores vivas na canção conhecida como "Cordeirinha Linda", atribuída a Anchieta, que é dedicada exatamente a Santa Úrsula e às onze mil virgens, devendo ter sido utilizada como cantiga para procissões de recebimento a relíquias, "cabeças das onze mil virgens"³⁹, na América portuguesa. Na canção, duas imagens principais concorrem, na figura de Santa Úrsula, para evidenciar esta analogia: a da "cordeirinha" e a da "padeirinha". A primeira é a que, como um cordeiro, é sacrificada em martírio para manter-se no reto caminho da salvação, trazendo a luz, lume (anunciando a promessa de salvação), para o povo. A segunda é aquela que, por sua virtude e morte gloriosa, traz à terra essa luz em um pão especial que serve como remédio, "mezinha", para os pecados, abrindo caminho para a salvação. Esse pão é Jesus, em corpo e alma, sacramentado. Vale lembrar que "mezinha", palavra arcaica para significar remédio, oralmente, funciona também como mesinha, pequena mesa, juntando-se aos muitos diminutivos da canção como mais um termo relativo à Santa Ceia, repetindo a fórmula do sacramento como um remédio⁴⁰ para o corpo e para a alma. Na canção:

"Vos sois cordeirinha / de Jesus formoso, / mas o vosso esposo / já lhe fez rainha.
/ Também padeirinha / sois de nosso povo; / pois com vossa vinda / lhe dais lume
novo. // (...) Não é d'Alentejo / este vosso trigo, / mas Jesus amigo / é vosso
desejo."⁴¹

A morte em cativeiro ou o martírio canibalesco acaba, assim, tornando-se uma tópica freqüente entre os missionários inacianos. Ela permite evidenciar a analogia entre o pregador e o mais alto ato de amor de Deus pelo homem: a instituição do sacramento da eucaristia. Recebendo tal morte, o missionário estaria imitando o gesto de Cristo de

³⁹ Várias dessas relíquias "cabeças das onze mil virgens" foram trazidas para o Brasil e recebidas em festas no século XVI em vilas e aldeamentos. As onze mil virgens, segundo a tradição católica, teriam sido mártires que morreram em batalha no mar contra os Hunos em defesa de sua castidade. Dentre elas, a principal é Santa Úrsula.

⁴⁰ A associação entre sacramento e remédio aparece em outros textos "teatrais" atribuídos a Anchieta. Um deles é o conhecido como *Recebimento do Pe. Marçal Beliarde*, que teria ocorrido na Aldeia de Guaraparim (Capitania do Espírito Santo) no ano de 1589. O mais evidente, contudo, não é esse mas um outro conhecido como *Recebimento do Pe. Bartolomeu Simões Pereira*, que teria ocorrido em uma aldeia do Espírito Santo em 1591 ou 1592. Nele, a analogia é entre "remédio" e o sacramento da "confirmação", conhecido também como "crisma", estendendo também à imagem de uma "arma" contra o diabo. No texto, ao se explicitar o que o recebido traz à aldeia segue escrito: "Um óleo sagrado e bento, / que se chama sacramento, / com que nos há de crismar, / para poder pelejar / contra Satanás traidor, / com ajuda do pastor" (ANCHIETA, José de. *Poesias...* p. 440).

abnegação da própria vida humana a favor de fazer-se presente eternamente no coração daqueles que rememoram o seu sacrifício misericordioso. Analogamente a Cristo, o que o missionário deixa aberto com o seu martírio é um caminho para o avanço da palavra do Evangelho para o mundo. O desejo de martírio dos missionários, muitas vezes levado ao pé da letra, pode ser entendido como o próprio desejo de expandir a Revelação para todas as partes do mundo, como no salmo citado na carta de Azpilcueta Navarro. De maneira muito interessante, já que voltamos a essa carta, ela tem como desfecho um "alelu" no qual o missionário afirma deixar para seus sucessores em Porto Seguro os instrumentos de doutrina que traduziu para a língua dos índios. Isto é: deixa-se a vida para que a palavra se espalhe... Diante disso, é previsível que Azpilcueta Navarro sinta medo do sertão, fazendo de sua carta uma espécie de conformação à vontade de Deus, não deixando de apelar para uma espécie de "afaste de mim este cálice" quando pede as orações dos Padres e Irmãos para que a expedição siga com segurança e ele retorne com vida.

IV. Papa Goitacá

Se, nos escritos jesuíticos, ser devorado em terreiro aparece como martírio e, portanto, uma boa morte; o panorama muda significativamente nos escritos, por exemplo, dos protestantes Hans Staden e Jean de Léry. No caso deles, não ser devorado por canibais e resistir, em muitos sentidos (comer ou ser comido), à prática de ingestão da carne humana é que funciona como sinal de bem aventurança ou eleição. Azpilcueta Navarro morreu cerca de dois anos depois da carta que acima comentávamos, mas não foi, como previa, como mártir na mão de bárbaros canibais, mas de uma doença, quando já estava de volta do Sertão⁴². Enquanto estava no sertão, chegou a escrever sobre perigos⁴³, mas seu retorno a salvo nunca lhe serviu de pretexto para uma carta ou qualquer outro escrito louvando a Deus por tê-lo livrado do perigo entre os bárbaros. Um escrito desse tipo, incomum entre os escritos jesuíticos, é o que dá contorno às histórias de Staden e Léry, únicos escritos sobre

⁴¹ ANCHIETA, José de. *Teatro de Anchieta...* p. 279.

⁴² Ver: "Appendice á quadrimestre de Janeiro até Abril de 1557 - Virtudes do Padre Navarro e sua morte". In: NAVARRO, Azpilcueta *et alli*. *Cartas avulsas*. Belo Horizonte / São Paulo: Itatiaia / EdUSP, 1988. p. 192.

⁴³ Ver: "Carta do Padre João de Azpilcueta Navarro escripta de Porto Seguro a 24 de Junho de 1555". In: *Idem*. pp. 172 - 177.

os índios da costa do Brasil elaborados por não católicos que entre eles estiveram no século XVI.

Em outra ocasião, sustentamos que o objetivo de "agradecer e louvar" a Deus pela misericórdia e benefícios obtidos enquanto esteve em cativo é um dos fatores centrais na justificativa quinhentista a favor da fidedignidade da história de Hans Staden. A fidedignidade segue como efeito de uma composição casual em estilo humilde, adequado ao testemunho da fé, despindo-o de todo "ornato e pompa" que iria contra a "sinceridade e a veracidade" do discurso⁴⁴. O primeiro livro do relato de Staden narra as peripécias do autor enquanto cativo entre tupinambás na costa de São Vicente. Sua trama é marcada pelas situações do luterano diante de rituais antropofágicos e da iminência de sua própria execução, que só não se dava, segundo ele, graças a vários milagres divinos que a retardavam mais e mais. No final desse primeiro livro uma ilustração chama a atenção do leitor com a seguinte escritura: *Verbum Domini manet inaeternum*⁴⁵ (cf. fig. 8 e 9). Nesta frase, condensa-se o sentido da viagem e dos perigos sofridos: a escrita de uma obra de louvor à graça.

Em Léry, o objetivo de louvor, embora se possa dizer existente, é muito menos central em sua argumentação de fidedignidade do que em Staden. No entanto, em comum

⁴⁴ Ver: LUZ, Guilherme A. "O cativo do desconhecido: o testemunho verdadeiro de Hans Staden sobre sua viagem à terra dos homens nus devoradores de carne humana". In: *História & Perspectivas*, Uberlândia, (23): Jul. / Dez. 2000. pp. 57-59.

⁴⁵ O verbo do Senhor perpetua-se eternamente. A *Histoire* de Léry termina de maneira bastante semelhante: "E a Deus, rei dos séculos, imortal e invisível, a Deus único sábio, o triunfo da honra e da glória eternas. Amém" (LÉRY, Jean de. *Viagem à terra do Brasil*. São Paulo: Biblioteca do Exército Editora, 1961. Tradução: Sérgio Milliet. p. 246). Por sua vez, o épico a Mem de Sá termina com as seguintes palavras: "*Gloria tibi, Pater optime; gloria, Nate, / Summa tibi; Flamen, Gloria summa tibi! / Quae concepisti Sancto de Flamine Prolem / Aeterni Patris, gloria, Virgo, tibi*" (ANCHIETA, José de. *De gestis Mendi de Saa...* pp. 228 - 229). A única diferença do último para os primeiros é a referência a crenças singularmente católicas como a Virgem. Em todos os casos, o desfecho é uma fórmula devota que visa entregar o relato para a proclamação da "verdade" de Deus. No frontispício da edição de 1578 de Léry (cf. fig. 10 e 11), uma fórmula devota também aparece, retirada do salmo 58, traduzida para o francês: "Seigneur, je te célébreray entre les peuples, & te diray Pseaumes entre les nations". O salmo 58 é bastante significativo, pois é um canto que visa atrair a proteção de Deus contra os perigos do mundo e os inimigos que tentam impedir a celebração da Palavra. Ou seja, o tom de enfrentamento e de contraposição do texto de Léry em relação aos de Thevet, por exemplo, também está ancorado teologicamente e serve para justificar a posição do autor como protegido de Deus (tal como Staden) e iluminado pelo Espírito Santo. Além disso, a proteção funciona também em relação aos perigos enfrentados no Novo Mundo, onde o autor teve irremediavelmente que viver para compor a sua narrativa em presença, constituindo-a como um testemunho autopsial da terra do Brasil. Nesse último ponto, Léry autoriza-se de forma idêntica a Staden.

com ele, a *Histoire* de Léry legitima a "eleição" do autor a partir da sobrevivência da sua civilidade entre o barbarismo em seus diversos níveis: tupinambá, goitacá, católico... Janet Whatley, seguindo os passos apontados por Lévi-Strauss⁴⁶, percebe uma chave crucial para o entendimento da noção de civilidade que Léry propõe. Na sua base, estaria uma metáfora alimentar: a transformação do cru em cozido⁴⁷. Frank Lestringant segue nessa trilha, mostrando-nos que esta metáfora pode ser vista a partir da concepção huguenote da Eucaristia, para quem a presença do corpo de Cristo na hóstia não é nem substancial, como queriam católicos e luteranos (com todas diferenças intrínsecas às concepções de consubstanciação e transubstanciação), nem espiritual, como definido por Calvino, mas simbólica, como propunha Zwinglio⁴⁸. A transformação do cru para o cozido é um análogo, nesse sentido, da transformação da realidade corpórea em um símbolo a ser lembrado e, jamais repetido. Intermediando as duas instâncias estaria o intelecto humano civilizado que se ilumina pelo Espírito Santo⁴⁹.

Na base da formulação da hierarquia de barbarismos apresentada, teríamos uma interseção entre canibalismo e as transformações do cru em cozido, manifesta nas práticas de ingestão de carne humana pelos três grupos. O menos bárbaro dos grupos, neste caso, seria o dos Tupinambá, que comem a carne humana assada sobre o moquéim, sendo algumas partes cozidas em panela com farinha. O grupo intermediário e já muitíssimo bárbaro seria o dos temidos Goitacá, que comem a carne humana ainda crua, sem passar por qualquer culinária. O terceiro e mais bárbaro é o dos papistas, que desejam, através da eucaristia, realizar uma "cozinha inversa", em que o pão cozido, símbolo da entrega sacrificial de Cristo, seria transformado novamente em cru, corpo de Cristo, e devorado⁵⁰. Michel de Certeau nota que é depois de experienciar o último desses barbarismos no Forte

⁴⁶ Ver: LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes tropiques*, Paris: Plon, 1955. pp. 89-98.

⁴⁷ Ver: WHATLEY, Janet. "Food and the limits of civility: the testimony of Jean de Léry". In: *Sixteenth Century Journal*, XV (4), 1984. pp. 38 -400.

⁴⁸ Sobre as diversas variações da eucaristias nas diversas igrejas cristãs do período das reformas, sugerimos: DELUMEAU, Jean. *La Reforma*. Barcelona: Labor, 1985. Sobretudo os capítulos II (pp. 29 - 55) e III (pp. 56 - 74).

⁴⁹ Ver: LESTRINGANT, Frank. "A outra conquista: os huguenotes no Brasil". In: NOVAES, Adauto. *A descoberta do homem e do mundo*, São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 430-432.

⁵⁰ A "cozinha inversa" é definida por Lestringant da seguinte forma: "a Eucaristia católica (...) transforma o cozido inicial (o significante pão) em um cru simbólico (a carne do Cristo vivo). Em vez de operar o corte do alimento não preparado e de separar seus diferentes constituintes, ela realiza a fusão de uma dualidade (vinho

Coligny que a história de Léry dá sua grande virada, dirigindo-se ao mundo selvagem, onde encontra o mundo Tupinambá como um caminho de retorno à Escritura e à Civilização, graças a uma "economia escriturística"⁵¹.

Duas orações proferidas por Villegagnon em ocasião do Dia de Pentecostes marcam a constatação de Léry de que o projeto da França Antártica caminhava para a "barbárie papista". Vamos aos trechos:

1ª. Oração:

"E assim como a carne terrestre se converte em sangue e alimento do corpo, assim também nutre e sustenta as nossas almas com a carne do teu filho, até que ele se consubstancie em nós e nós nele, expulsando toda a malícia e substituindo-a pela caridade e pela fé, a fim de que possam reconhecer-nos como teus filhos; e se te ofendemos permite, senhor de misericórdia, lavarmos os nossos pecados no sangue de teu filho, lembrando-te de que fomos concebidos na iniquidade e de que, pela desobediência de Adão, em nós reside o pecado. (...) Nós te rogamos ainda, pai celestial, que nos guardes das tentações com que Satanás busca desviar-nos; preserva-nos de seus ministros e dos selvagens insensatos entre os quais te aprouve jogar-nos e conservar-nos; livra-nos dos apóstolos da religião cristã espalhados entre eles⁵² e chama-os à tua obediência a fim de que se convertam, de que teu evangelho se torne conhecido em toda a terra, e em todas as nações se proclame a tua bem-aventurança."⁵³

e sangue, líquido distinto do sólido) em uma única entidade (a hóstia viva reproduzindo o corpo glorioso de Cristo)." Ver: *idem*. p. 431.

⁵¹ Esta é a uma idéia central no ensaio sobre Léry que Michel de Certeau traz em seu livro *A escrita da história*. Nele, Certeau percebe que a escrita de Léry percorre um itinerário cíclico, no qual o ponto de chegada e de partida são ambos a civilização, que se reencontra depois da mediação do mundo selvagem. Tal civilização distinguir-se-ia do mundo selvagem sobretudo pelo seu caráter "escritural", enquanto o mundo selvagem seria definido pela oralidade, pela gestualidade e pelo efêmero. A mediação da civilização pelo mundo selvagem seria possível através de uma escrita em que a estranheza do selvagem fosse apaziguada e sua imagem capturada pelos sentidos que reduzem as distâncias e as diferenças. Na composição do mundo selvagem pela escrita, entraria tudo aquilo que fizesse daquela realidade algo palatável, familiar e reconhecível. Fora dela restaria um silêncio, cujos ecos no texto seriam perceptíveis nos lapsos e nos momentos de maravilhamento indescritível do narrador. A "economia escriturística" que realiza o retorno à civilização, mediada pelo mundo selvagem, é a redução do desconhecido em familiar palatável. Percebemos tal movimento como um análogo à transformação do cru em cozido. A metáfora alimentar faz-se aqui presente até no próprio termo "palatável". Na economia escriturística o "selvagem" cru e na sua independência em relação ao mundo civilizado não faz sentido, ele só começa a fazê-lo quando torna-se um símbolo, um ícone ou em significados possíveis de serem experimentados pela escrita civilizada da qual ele é totalmente dependente. O corpo do selvagem só pode ser devorado como um símbolo na escrita. Ver: CERTEAU, Michel de. "Etno-grafia - a oralidade ou o espaço do outro: Léry". In: *A escrita da história*, Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1982. pp. 211 - 242.

⁵² "Eram certos interpretes normandos, que já residiam entre os selvagens antes que Villegagnon chegasse ao Brasil, e que não queriam obedecer-lhe." (nota de Léry)

⁵³ LÉRY, Jean de. *Viagem à terra do Brasil...* p. 84.

Nesta primeira oração, percebe-se um câmbio progressivo entre o compromisso de Villegagnon com os calvinistas, "ministros", e a assunção de uma postura católica, como o mandato para que a "bem-aventurança" seja proclamada a todas as nações e o desejo de manter-se distante dos próprios ministros calvinistas. Neste caminho regressivo ao cristianismo de Roma, Léry atribui a Villegagnon uma concepção mais luterana de eucaristia e que tenta reconciliar catolicismo e protestantismo de maneira semelhante a Melanchton. Nesse sentido há uma ênfase na presença efetiva do corpo de Cristo na hóstia e na consubstanciação de Deus e do homem via ritual eucarístico. Já neste momento, Léry afirma que ministros calvinistas preferiram viver entre os "insensatos" Tupinambás do que se manterem na convivência do oscilante Villegagnon no Forte Coligny. Com a segunda oração, a transição parece ser completada, tornando insuportável a tensão entre o huguenote e o comandante:

2ª. Oração:

"Assim como Adão fora feito de barro não corrompido, sem semente viril, tu foste concebido do Espírito Santo em uma virgem para seres formado de verdadeira carne como a de Adão, sujeita à tentação. Finalmente quiseste sofrer a morte a fim de que como membros de teu corpo Adão e toda a sua posteridade se alimentassem em ti e agradassem a Deus teu pai e tu ofereceste a tua morte em satisfação das suas ofensas como se ela fosse a de seus próprios corpos"⁵⁴.

Temos, aqui, duas noções bastante indigestas ao paladar huguenote: (1) a ênfase na santidade de Maria e não corrupção de Jesus pelo pecado original e (2) a entrega literal do corpo de Cristo ao seu corpo místico (linhagem de Adão como membros do corpo de Cristo) como alimento de todos em Deus para a remissão dos pecados. A tentação, aqui, não aparece ainda como um resultado do pecado original, mas uma condição humana inevitável para qual só há remédio na participação no corpo místico. A idéia de uma presença de Deus no homem e do homem em Deus pela eucaristia é certamente condenada, aqui, por Léry e pode ser atribuída tanto à concepção católica quanto à luterana. Já a ênfase na santidade de Maria, leva-nos a sanar essa dúvida, atribuindo-a à concepção católica. Assim, Léry segue com a seguinte consideração:

"Villegagnon e João Cintra recusavam o papado mas proclamavam: 'este é meu corpo, este é meu sangue'. Mas, perguntareis: como as entendiam eles, se

⁵⁴ *Idem*, p. 86.

rejeitavam a transubstanciação e a consubstanciação? Creio que eles nada entendiam, pois quando lhes mostrávamos por outros trechos que essas palavras e locuções são figuradas, não as refutavam com argumentos procedentes para provar o contrário, mas permaneciam obstinados. (...) Queriam assim embora sem saber como fazê-lo, comer a carne de Jesus Cristo, não só espiritualmente mas ainda materialmente, à maneira dos selvagens guaitaká, que mastigam e engolem a carne crua."⁵⁵

A regressão do estado de civilização para o de barbárie chega ao ponto máximo com a comparação da (falta de) noção eucarística de Villegagnon com a mais terrível versão do canibalismo indígena. Como já dissemos, tal noção é ainda pior do que a do canibalismo goitacá, pois implica em transformar o que já está cozido (significado) em algo cru (significante). Neste momento, só um caminho resta aos calvinistas que ainda estavam no forte: a ruptura com Villegagnon e a busca de abrigo entre os índios tupinambás, amigos dos franceses na Baía de Guanabara. Léry deixa claro que os ministros tentaram convencer Villegagnon de seu erro, mas que foi em vão, pois estava obcecado. Depois dessa tentativa, tudo resta perdido e não há mais o que se fazer, a fortaleza, nas mãos de Villegagnon, anuncia um fim próximo e, nada promissor, no texto, que é escrito mais de dez anos depois do fracasso da França Antártica. Com ela, fica implícito em Léry, fracassa junto a adoção de Villegagnon e seus homens ao barbarismo católico.

A caracterização do Tupinambá canibal de Léry reflete uma ambivalência que, no entanto, não deve ser tomada como contradição. Por um lado, ele é um bárbaro incapaz de ser salvo, pois vem da linhagem amaldiçoada de Cam, concordando, nesse ponto, com os jesuítas. Por outro, ele surpreendentemente revela valores superiores aos de "não eleitos" que vivem em civilização e estão próximos, em um sentido espacial, da verdadeira Revelação. Se eles são bárbaros no seu canibalismo, os católicos, como vimos, são ainda mais. Se a lógica da pura vingança é o que move as guerras dos Tupinambás, isto não lhe parece muito distinto dos "seguidores de Maquiavel" que ensinam que as ofensas nunca devem ser perdoadas. Além disso, o motivo da guerra indígena, ao seu ver, nunca é o da conquista ou da ambição material, mas simplesmente a vingança da morte dos

⁵⁵ *Idem Ibidem.*

antepassados⁵⁶, o que Montaigne, poucos anos depois, tratará como um dos principais traços valorativos do que Lestringant chama de "canibalismo honroso"⁵⁷.

Antes de disputarem lugar na escrita de Léry, a imagem positiva e a imagem negativa do índio combinam-se para denunciar o alvo central das suas críticas: a vinculação entre evangelização e a fixação europeia em terras americanas. Lestringant demonstra, de maneira muito clara, como Léry foi tomado, anacronicamente, pelos ilustrados do século XVIII, como um anti-clerical e crítico da colonização. Pois o que permitiu-lhes fazer tal leitura foi exatamente o principal alvo de críticas do huguenote, segundo Lestringant, a ação salvífica católica como justificativa da colonização ibérica. Ainda de acordo com o autor, Léry não acredita na possibilidade de salvação do índio e que isso já afasta a possibilidade da conversão, para Léry, os índios Tupinambás só teriam o que perder com a tentativa de conversão pelos católicos, já que são tidos como menos bárbaros do que eles. Deslocando Léry do anti-clericalismo ilustrado para o contexto mais apropriado das guerras de religião e para a ênfase na predestinação como chave argumentativa⁵⁸, Lestringant dá um passo importante na direção de avaliar, sem anacronismos, o lugar do problema eucarístico no fracasso da França Antártica⁵⁹.

V. A carne humana nas guerras de religião

Se Léry condena o que seria um processo de colonização promovido por Portugal ou pela Espanha, esta crítica incide, primeiramente sobre algumas considerações de Thevet em sua *Cosmografia Universal*, cuja leitura Léry afirma ter feito pouco antes da escrita de sua *Histoire*, considerando-a motivação especial para a escrita de seu próprio texto,

⁵⁶ Ver: *Idem*. pp. 165 - 166.

⁵⁷ Diz Lestringant, a partir de Montaigne, que: "A aposta central dessas ferozes lutas é de ordem moral (...). Os canibais não fazem escravos, e se lhes ocorre transgredir alguns limites naturais, como as 'montanhas' que eles cruzam vindo assaltar seus vizinhos, é para retornar, uma vez a vitória alcançada, 'a seus países, onde não têm falta de nada que lhes seja necessário'. Os prisioneiros (...), ao serem moqueados, estarão cumprindo um resultado mais simbólico que material." Ver: LESTRINGANT, Frank. *O canibal: grandeza e decadência*. Brasília: Editora da UnB, 1997. Tradução de Mary del Priore. pp. 150 - 151.

⁵⁸ Ver: LESTRINGANT, Frank. "The philosopher's breviary: Jean de Léry in the Enlightenment". In: *Representations*, 33, Winter 1991. pp. 200 - 211.

⁵⁹ Ver: LESTRINGANT, Frank. "A outra conquista: os huguenotes no Brasil". In: NOVAES, Adauto. *A descoberta do homem e do mundo*, São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

respondendo a tudo que ele considera embuste e relato de má fé do cosmógrafo franciscano. Diz Léry:

"(...) ao verificar, neste ano de 1577, pela leitura da "cosmografia de Thévet, que ele somente repetia suas mentiras e ampliava seus erros (sem dúvida na esperança de que todos estivéssemos enterrados ou não ousássemos contradizê-lo) mas ainda se valia da oportunidade para detrair dos ministros e imputar mil crimes aos que como eu os acompanharam em 1556 à terra do Brasil, com digressões falsas e injuriosas, vi-me constrangido a dar à luz o relato de nossa viagem (...)"

Logo em seguida, Léry cita um trecho da cosmografia de Thevet que lhe causou maior constrangimento:

"(...) se eu tivesse permanecido mais tempo nesse país, teria tentado conquistar as almas transviadas desse pobre povo, em vez de cavar o solo para procurar as riquezas que a natureza nele escondeu. Mas, não só por não terem ainda muito versado na língua dos habitantes como por terem os ministros mandados por Calvino a fim de ensinar o novo Evangelho iniciado a empresa, invejosos de minha deliberação, abandonei o meu intento"⁶⁰.

Tanto Léry como Thevet (no caso da *Cosmografia Universal*) escreveram depois de que a Ilha de Villegagnon já não mais existia como posto francês e quando os franceses já haviam sido expulsos, por completo, da Baía de Guanabara. Não é de se espantar, assim, que ambos se esquivem da responsabilidade na empresa, atribuindo o fracasso à atitudes tomadas pelos rivais: no caso de Léry, a adoção cega de Villegagnon à transubstanciação ou consubstanciação e, no caso de Thevet, a entrega do ensinamento religioso dos índios aos ministros enviados por Calvino e a pouca preocupação com a salvação da alma deles. Léry responde a Thevet de múltiplas formas. Em primeiro lugar, tenta provar (e o faz com sucesso) que o abade não teria como ter-se encontrado com a comitiva calvinista. Em segundo lugar, tenta desqualificar Thevet na qualidade de cosmógrafo e sua escrita como um grande embuste repleto de passagens fantasiosas sem respaldo autopsial. Por último, como vimos, ele descrê na possibilidade da salvação da alma indígena e vê a tentativa mais como danosa ao índio do que como uma ajuda de fato. Para Léry, enfim, o fracasso da França Antártica não pode ser explicado pela ação dos calvinistas, já que eles, mais que todos, foram rechaçados (ou enganados) por Villegagnon.

⁶⁰ LÉRY, Jean de. *Viagem à terra do Brasil...* pp. 34 - 35.

Thevet, no entanto, havia já escrito sobre o Novo Mundo quando o projeto da França Antártica não havia fracassado. Naquela ocasião a tônica é muito distinta. Diz o que seria em futuro muito próximo o cosmógrafo da corte dos Valois:

"A principal causa de nossa navegação às Índias Americanas deveu-se ao seguinte: o Senhor de Villegagnon, Cavaleiro de Malta, homem generoso e que alia uma vasta experiência náutica à prática da virtude, recebeu ordens de Sua Majestade no sentido de empreender uma determinada viagem, tendo-as aceito após madura reflexão. Estando suficientemente informado de minha excursão à região do Levante, assim como da colaboração que eu poderia prestar ao empreendimento, solicitou-me instantemente que o acompanhasse, autorizado que estava por el-Rei, meu Senhor e Príncipe (ao qual devo toda honra e obediência), que me ordenara expressamente assisti-lo na execução de sua empresa. De bom grado aceitei participar da mesma, tanto pelo desejo de obedecer a meu Príncipe, dentro de minhas escassas possibilidades, quanto por tratar-se de empreendimento honesto, conquanto laborioso"⁶¹.

Naquele momento, a empresa ainda tinha prestígio e participar dela era honroso e prestaria como um grande serviço aos Valois. Thevet, ao narrar a escolha do local para o estabelecimento do forte e como foi dado o nome de França Antártica à terra descoberta, faz uma descrição detalhada do local do ponto de vista estratégico e sempre atribui as escolhas e decisões a um "nós", que o inclui diretamente⁶². A tônica da *Cosmografia*, no entanto, é outra: a de lamentação por não ter podido fazer o que gostaria (encarregar-se da conversão dos nativos) por culpa dos calvinistas. Contra o abade, Léry passa a ter a própria narrativa de singularidades que escrevera antes, retrucando as colocações do adversário com as suas próprias feitas em outro momento⁶³. A estratégia de Léry é reforçar, novamente, a associação da França Antártica a Thevet e ao que ele representa aos seus olhos: uma ordem papista. Não por acaso, Léry ataca o Cosmógrafo reduzindo sua narrativa a um embuste e o autor a tão somente um frade que, mal intencionado, "não satisfeito com

⁶¹ THEVET, André de. *As singularidades da França Antártica*. São Paulo / Belo Horizonte: Editora da Universidade de São Paulo / Itatiaia, 1978. p. 18.

⁶² Ver: *Idem*. p. 95.

⁶³ Um bom exemplo é o seguinte trecho de Léry sobre Thevet: "A fim de provar que tudo o que diz não passa de palanfrório e sem sequer considerar se viu êle os ministros do Brasil e muito menos ainda os crimes alegados na sua *Cosmografia*, impressa cerca de dezessete anos mais tarde, vemos pelo que afirma êle próprio em sua obra 'Singularidades da América' que chegou a Cabo Frio a 10 de novembro de 1555 e quatro dias após ao rio Guanabara, na América, de onde regressou para a França a 31 de janeiro seguinte. Ora, como o mostrarei nesta narrativa, nós só chegamos ao forte Coligny, no mesmo rio, em princípios de março de 1557. Há treze meses, portanto, já aí não se encontrando, como pode Thevet ser bastante ousado para escrever que nos viu?". Ver: LÉRY, Jean de. *Viagem à terra do Brasil...* p. 35.

descrever as coisas notáveis existentes ou não neste mundo, ainda as vai procurar na lua a fim de completar o livro dos contos da cegonha."⁶⁴

Gera-se, assim, uma disputa pela "não autoria" da França Antártica. No caso das narrativas jesuíticas também há um afastamento da possibilidade da adoção de posturas católicas pela parte dos franceses da Baía de Guanabara. Nelas, os franceses são mesmo calvinistas e nunca a eucaristia teria sido celebrada no forte, a despeito do que afirma Léry. Todos concordam em uma coisa: a França Antártica foi destruída pois caminhava contra os desígnios divinos, cega pelas imposturas e injustiças. Seu fim é, pois, justo e serve para evidenciar qual deve ser o caminho certo a ser tomado futuramente para que não haja nova punição de Deus ou para que Deus permaneça sempre ao lado do vencedor. Nesse sentido, a *Cosmografia Universal*, a *História de uma viagem à terra do Brasil* e *De Gestis Mendi de Saa* são todas obras também de aconselhamento político e que visam emitir juízo sobre atitudes a serem tomadas em determinadas situações. Quando disputam a verdade do que aconteceu para dar no fim da França Antártica, disputam também prerrogativas políticas e teológicas que expliquem o abandono de Deus do lado perdedor.

No caso de Jean de Léry, não podemos nos esquivar de pensar a sua *História* no Novo Mundo em relação às suas preocupações com as querelas religiosas do último quartel do século XVI na França. O livro sobre o Brasil sai em 1578, quatro anos depois do livro que ele escreve sobre a vila de Sancerre, comunidade protestante onde vivia o próprio Léry quando ela foi tomada em um cerco em 1573. Após o cerco de Sancerre, Janet Whatley considera que a vila, nas palavras de Léry, transforma-se no Novo Mundo. Se, no Novo Mundo, a precariedade leva à desorientação e à necessidade de transformar as coisas mais estranhas em algo palatável, como já vimos; em Sancerre a situação apresenta-se da mesma maneira. A sobrevivência encontra-se no poder da "culinária", na purificação, em retirar alimento de tudo aquilo em que há substância, textura e sabor. O ponto chave é a refamiliarização com aquilo que tornou-se estranho e, nesse sentido, Whatley nos aponta que "a trajetória da náusea ao hábito descrita no livro sobre o Brasil é, aqui, também um

⁶⁴ *Idem*. p. 41.

caminho para a sobrevivência"⁶⁵. A náusea reflete-se no choque com a transubstanciação no Forte Coligny, o hábito e a refamiliarização dá-se na companhia do Tupinambá, que, apesar de ser um gentio que come carne humana, demonstra ao leitor, em seus hábitos, uma civilidade que parece faltar entre os inimigos do autor no Velho Mundo.

Mas a antropofagia dos Tupinambás, assim como outros hábitos (nudez, poligamia, excessivo consumo de *cauim*), nunca deixa de evidenciar ao huguenote que eles estão sendo punidos por alguma falta irremediável de sua linhagem que os afasta da eleição. Diferentemente dos relatos jesuíticos, nos quais a antropofagia pode aparecer como crime merecedor de castigo, no relato de Léry, ela é sempre a punição por algum crime anterior e persiste como sinal desse crime. Nos relatos jesuíticos esta idéia pode aparecer, mas, ainda assim, convive com a possibilidade de remediação do crime e da abstenção voluntária dos "maus hábitos", seja pela via do amor, seja pela do temor. Em Léry, a constatação do castigo, que o remete à origem camita dos índios, basta-lhe como explicação se sua sina. O máximo de contato que um eleito pode ter com este índio vai até o limite de sua civilidade, onde ele não pode ceder aos apelos sedutores da antropofagia e da luxúria. Sua experimentação deve respeitar os limites da civilidade. Pois, em Sancerre, dirá Whatley, a situação de penúria e fome não chega a mostrar-se como punição, mas como uma benção. Criada à fome, criada, igualmente, a necessidade, mãe das invenções, a partir da qual os eleitos põem-se a experimentar uma culinária purificadora que vai até os limites da civilização. Passando pelo Brasil e por Sancerre, Léry demonstra poder sobreviver a quase tudo e, que, como diz Whatley: "tomar aquele contato estranhamente íntimo com as coisas do mundo através da fome é experimentar não uma maldição, mas uma benção particular"⁶⁶.

O momento da travessia atlântica é chave na experimentação do limite entre o mundo da civilização e da barbárie no caso de Jean de Léry. No seu retorno a Europa, no tempo de seu virtual reencontro com o ponto de partida de todo o relato, uma fala assombra o leitor nas últimas páginas de sua *Histoire*:

⁶⁵ WHATLEY, Janet. "Food and the limits of civility: the testimony of Jean de Léry"... p. 395. Tradução livre.

⁶⁶ *Idem.* p. 400. Tradução livre.

"Posso garantir agora que na nossa viagem só nos reteve o temor a Deus, pois mal podíamos falar uns com os outros sem nos agastarmos e o que era pior (perdoe-me Deus) sem nos lançarmos olhares denunciadores da nossa disposição antropofágica"⁶⁷.

A situação da travessia é a última de perigos que se refere a *Histoire* de Léry. O maior perigo, como temos visto, não é a fome, os monstros, o naufrágio, as doenças ou a morte, mas algo que se apresenta quando tudo isso torna-se muito próximo: o perigo de trespassar os limites da "comestibilidade", da adaptação ou da civilidade. Esse é o perigo de não conseguir mais refamiliarizar-se depois da experimentação do estranho e do adverso. A disposição antropofágica a que se refere Léry é essa disposição de entregar-se ao abandono de Deus, esquecendo-se da promessa de Cristo da salvação, esquecendo a fé e a palavra. É a ela que cede Villegagnon ao querer, como diz Léry, devorar a carne crua de Cristo mesmo sem saber como fazê-lo. Não ceder a tal disposição é o que autoriza Léry a apresentar-se como um eleito de Deus, iluminado pelo Espírito Santo, e pleitear um lugar de ministro e não mais somente de sapateiro, condição que ocupava quando da sua ida a América. Ceder à tentação é o grande risco contra o qual Léry luta com as armas da fé.

Não é por acaso que o relato de Léry figura como um marco importante na transição de um canibalismo grotesco e monstruoso para um canibalismo honroso que se consolida em Montaigne. O Tupinambá ensina, através de Léry, que a verdadeira vingança se estabelece pela palavra e não pela ingestão pura e simples da carne do outro. Ele indica ao autor como regressar ao seu referencial familiar sem ter que comer carne humana ou ser ele próprio devorado: transformando a carne em símbolo e em palavra, fazendo o oposto, portanto, do que os católicos no momento da consagração da hóstia. Léry transforma o Tupinambá em História, apaziguando o seu terror. O reduz a um signo a ser lembrado e a fazer sentido diante das inquietações do Velho Mundo. Azpilcueta Navarro, por outro lado, na carta que descrevemos mais detidamente, tem o antropófago como um vir a ser e vê-se, no futuro, como alimento a ser dado a ele para sua salvação. Retomamos, assim, o ponto inicial das relações que temos feito: não há uma coincidência muito grande entre os relatos de canibalismo e as concepções de eucaristia dos huguenotes e dos jesuítas? Parece-nos que sim e cada lado depara-se com seus medos próprios, cada qual com sua esperança e dúvida.

⁶⁷ LÉRY, Jean de. *Viagem à terra do Brasil...* p. 241.

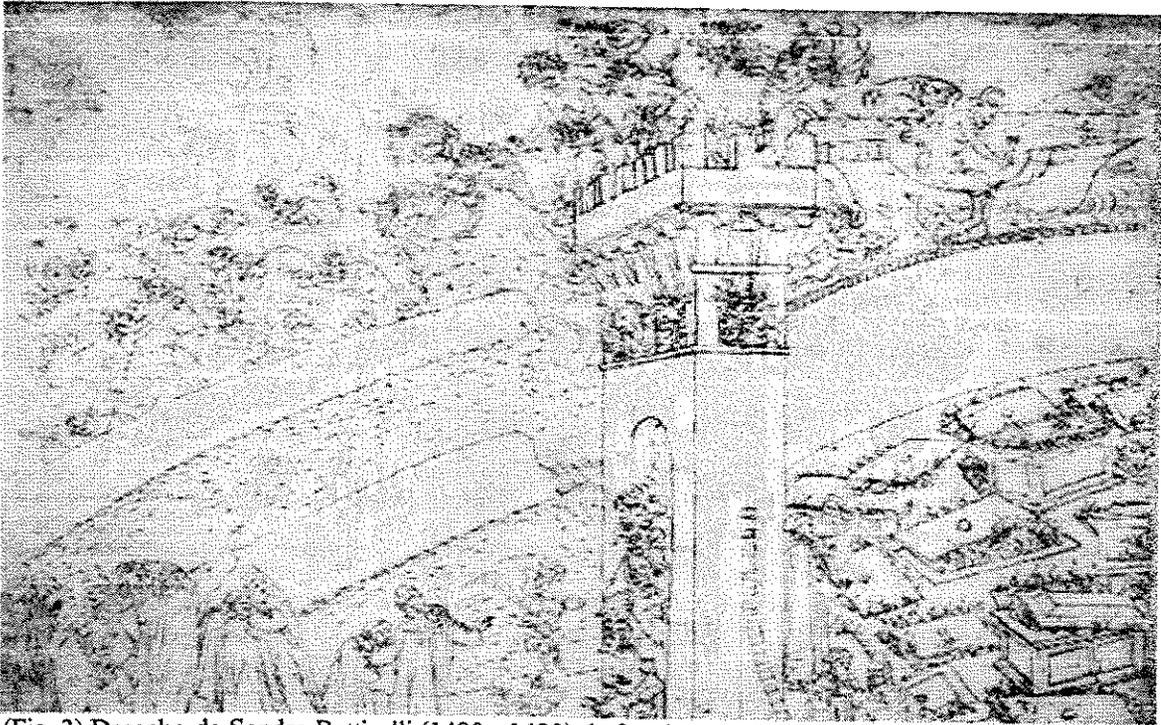
Cada um jogando para o outro a responsabilidade do fracasso e cada um assumindo para si um lugar na Glória. Para ambos o canibalismo é um risco, no limite entre a bestialidade indígena ainda não sujeita (para os jesuítas) ou irreversível e fadada à danação (para Léry) e o mistério eucarístico, fonte tão importante (em uma ou outra tradição cristã) de aproximação com Deus e de seu amor com os homens.



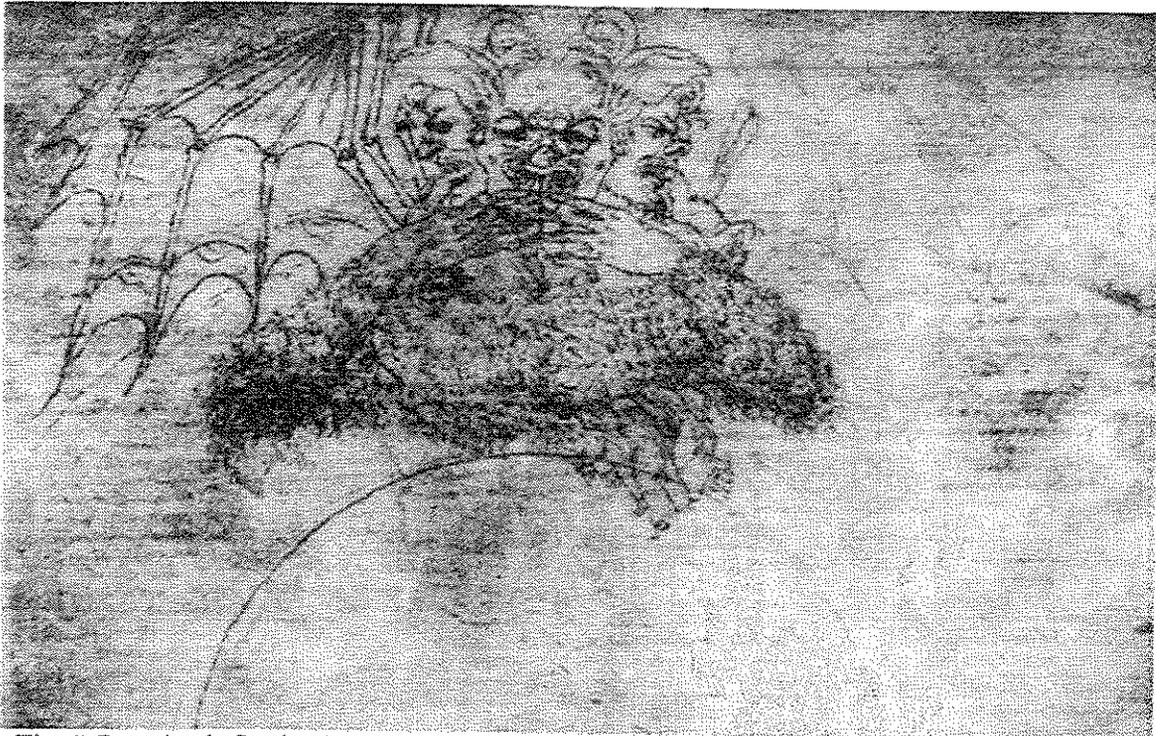
(Fig. 1) Ilustração da fortaleza de Dite que adorna edição quatrocentista da *Divina Comédia* de Dante



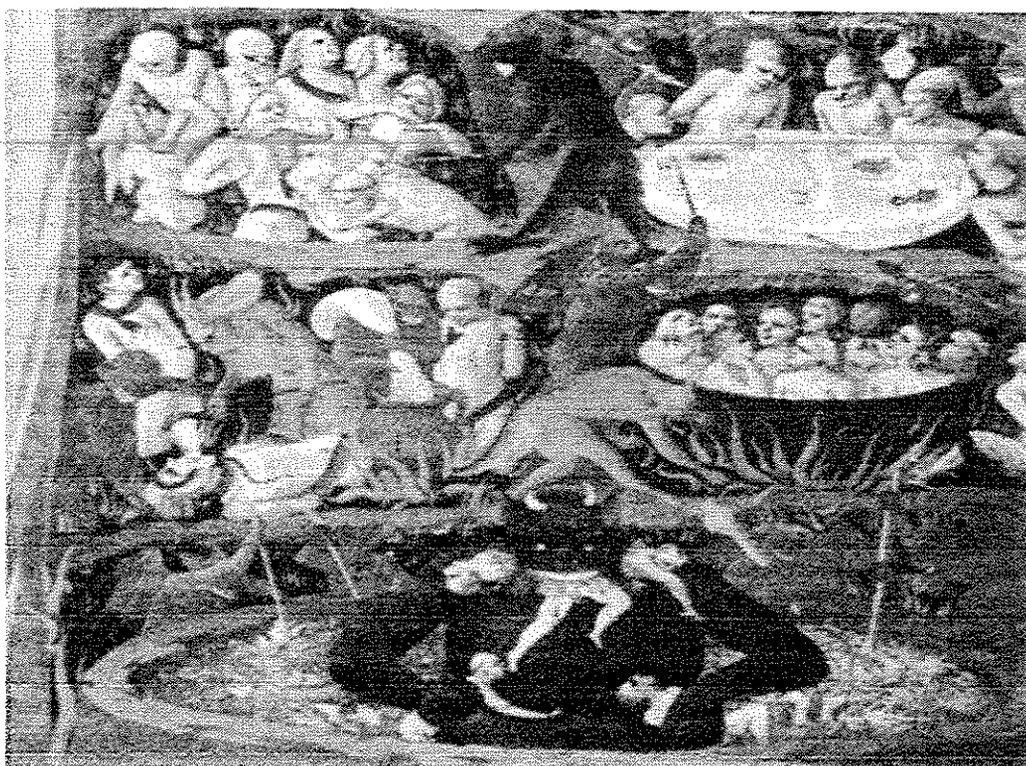
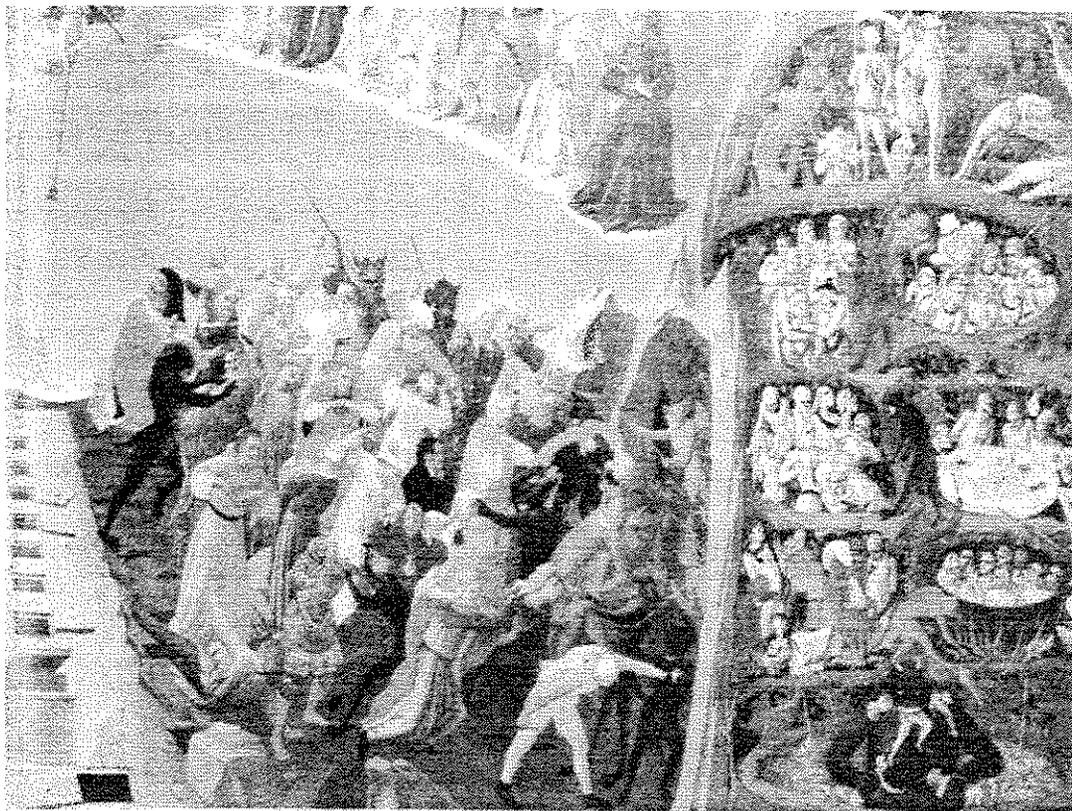
(Fig. 2) Imagem medieval do inferno como uma fortaleza em chamas para ilustrar a *Divina Comédia* de Dante.



(Fig. 3) Desenho de Sandro Botticelli (1480 - 1490) da fortaleza de Dite, para adornar o canto VIII do Inferno da *Divina Comédia* de Dante.



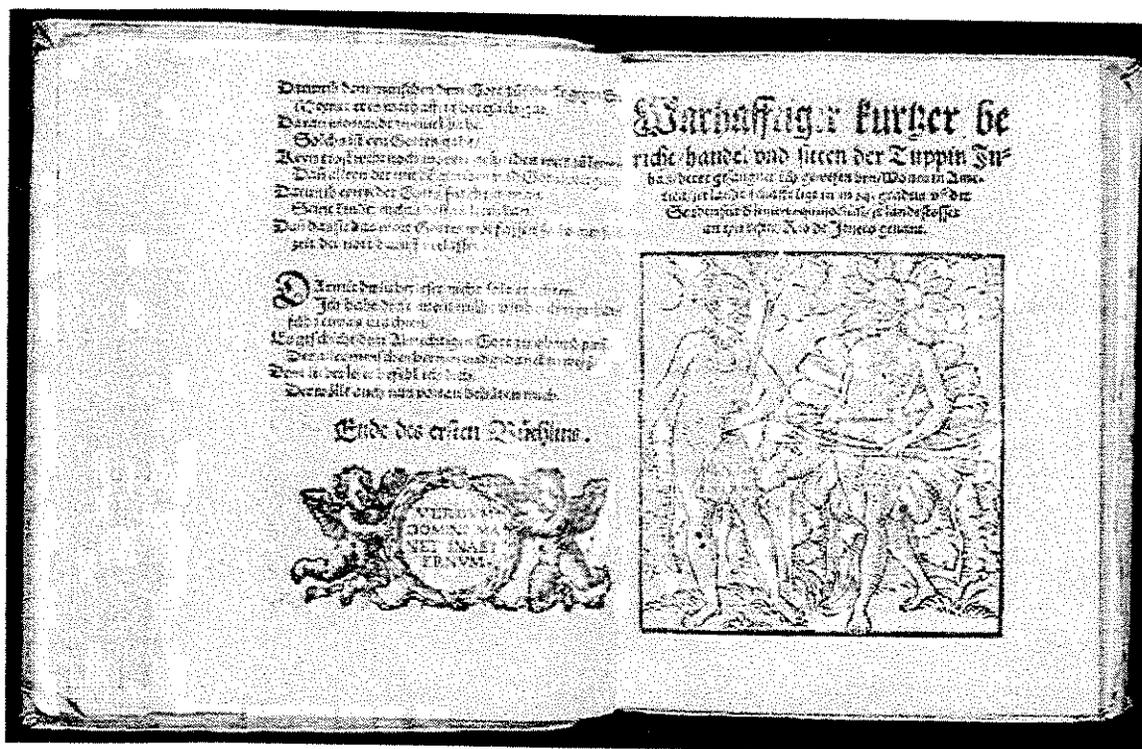
(Fig. 4) Desenho de Sandro Botticelli (1480 - 1490) do diabo devorando as almas dos traidores, para adornar o último canto do Inferno da *Divina Comédia* de Dante.



(Figs. 5 e 6) Detalhes do inferno de *O Juízo Universal* (c. 1430/32), atribuído a Fra Angelico. A pintura original é um ornamento para encosto de banco a ser usado na missa pelo sacerdote e encontra-se no Museu de San Marco em Florença.



(Fig. 7) *O Inferno*, de Pol de Limbourg. *Très riches heures du duc de Berry* (século XV). O original encontra-se no Musée Condé, em Chantilly.



(Fig. 8) Exemplar da primeira edição do livro *Die warhaftige Historie der wilden, nackten, grimmigen Menschenfresser-Leute* (1548 - 1555), de Hans Staden, publicado em Marburgo no ano de 1557. Esse encontra-se no Museu Paulista e serviu de base para a segunda edição da obra em português, publicada em São Paulo no ano de 1900 com tradução inédita de Alberto Löfgren e notas explicativas de Teodoro Sampaio.



(Fig. 9) Detalhe da ilustração que adorna o desfecho do livro I de *Die warhaftige Historie...* de Hans Staden. Inscrição: *Verbum Domini manet in aeternum* ("A palavra do Senhor perdure eternamente").

HISTOIRE
D'VN VOYAGE
 FAIT EN LA TERRE
 DV BRESIL, AUTRE-
 ment dite Ame-
 rique.

*Contenant la navigation, & choses remar-
 quables, veües sur mer par l'auteur: Le compor-
 tement de Villegagnon, en ce país là. Les mœurs
 & façons de vivre estranges des Sauvages A-
 meriquains: avec un colloque de leur Langage.
 Ensemble la description de plusieurs Animaux,
 Arbres, Herbes, & autres choses singulieres,
 & du tout inconnues par deçà, dont on verra les
 sommaires des chapitres au commencement du
 liure.*

Non encore mis en lumiere, pour les causes
 contenues en la preface.

*Le tout recueilli sur les lieux par JEAN DE
 LÉRY natif de la Margelle, terre
 de saint Sene au Duché de*

*Bourbonne.
 R. Tullihen sc^{us}*

*Seigneur, ie te celebreray entre les peu-
 ples, & te diray Pseaumes entre les na-
 tions. PSEAV. CVIII.*

A LA ROCHELLE.

Pour Antoine Chuppin.

M. D. LXXVIII.

(Fig. 10) Frontispício da primeira edição de *Viagem à Terra do Brasil*, de Jean de Léry. A matriz da qual foi retirada esta cópia encontra-se na Biblioteca Nacional de Lisboa e disponível on-line no site:

<http://bnd.bn.pt/ecrans/geral.html>.

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

*Seigneur, ie te celebreray entre les peu-
 ples, & te diray Pseaumes entre les na-
 tions. PSEAV. CVIII.*

(Fig. 11) Detalhe do frontispício da primeira edição de *Viagem à Terra do Brasil*: fragmento do Salmo 58. "Senhor, eu te celebrarei entre os povos e te cantarei entre as nações".

CARNE HUMANA DO ORBE: O CANIBAL EM CENA NO "TEATRO DO MUNDO"

*"(...) Let us start at the beginning. These Scythian husband-men then occupy the country eastward, for three days' journey. (...) Beyond this region the country is desert for a great distance; and beyond the desert Androphagi dwell. (...) The Androphagi have the most savage customs of all men; they pay no regard to justice, nor make use of any established law. They are nomads, and wear a dress like a Scythian; **they speak** [author's bolds] a peculiar language; and of these nations, are the only people that eat human flesh' (Herodotus 1879: 243; 272-73)."*

(Citado em: ARENS, William. *The man-eating myth: anthropology and anthropophagy*, Oxford: Oxford University Press, 1980. p. 10)

"E outros [monstros] do porte do hipupiara deviam nutrir as águas brasileiras, observa Gandavo. Já diversos hipupiaras se haviam visitado em mais pontos da costa, embora raramente. E a comentar o portentoso fenômeno zoológico observa: 'E assim também deve haver outros muito maiores monstros de diversos pareceres que no abismo desse largo e espantoso mar se esconde, de não menos estranheza e admiração: e tudo se pode crer, por difícil que pareça: porque os segredos da natureza não foram revelados todos ao homem, para que com razão possa negar, e ter por impossível as coisas que não viu, nem que nunca teve notícia'."

(Citado em: TAUNAY, Afonso d'Escragno. *Zoologia fantástica do Brasil (séculos XVI e XVII)*, São Paulo: EdUSP / Museu Paulista, 1999. p. 82. Grifos nossos)

I. Um corpo de saberes

Os dois trechos destacados acima são retirados de dois livros que, em comum, têm o distanciamento crítico de seus autores em relação à crença em seus objetos. Até aqui, poderíamos entender estarmos diante de um fenômeno inevitável: a separação entre o discurso "objetivo" ou baseado em uma metodologia científica e o mundo, às vezes tido como fabuloso e fantástico, que se abre através da crença de um "outro". O elemento que torna os dois trechos particularmente interessantes para a nossa leitura é que ambos aludem ao próprio distanciamento entre o conhecido e o desconhecido, o historicamente reconhecível e o inédito verossímil. A "imensidão dos desertos" e o "abismo do mar" conformam os largos limites entre a segurança humana e o monstruoso. De um lado, encontra-se a lei, a justiça e os costumes civilizados, do outro, a selvajaria, o canibalismo, o grotesco, a monstruosidade e o lado menos humano possível do próprio homem. Taunay não acreditava em monstros e muitos sustentam que Arens é um defensor da inexistência histórica da antropofagia. No entanto, o que

nos interessa mais, aqui, é a fala final de Gandavo que grifamos do fragmento citado em Taunay. Nela, o que vem à tona é uma noção de verossímil que mais tem de impossibilidade de negar categoricamente do que de possibilidade de afirmar razoavelmente a existência de algo. Tal noção está, como Gandavo sugere, associada à dupla essência do conhecimento humano, imperfeito em relação ao conhecimento de Deus e que só pode sondar o mundo de forma imperfeita: provável¹.

A incompletude da Revelação - crença que está na base do reconhecimento da existência de seres até então intangíveis - é uma daquelas que chamaríamos de tópicos de novidade que aparecem já no documento que institui a noção de "Novo Mundo" na cristandade ocidental do início do século XVI: a famosa carta que Américo Vespúcio escreve a Lorenzo de Médici e que sai em Latim, pela primeira vez, em 1504, ficando conhecida pelo título *Mundus Novus*. Nela, Vespúcio afirma ter descoberto algo totalmente oposto ao saber cosmográfico antigo: a existência de terra e, sobretudo, de muita vida humana e animal à direção sul da linha equinocial do mundo "conhecido", na região referida como quarta parte do círculo máximo do globo. Nessa porção do *orbe* haveria terras, gentes e um novo céu jamais concebido pelos antigos, tornando necessária, assim, uma flexibilização dos modelos antigos para dar conta da realidade nova. A primeira noção de novidade, portanto, que aparece é a de novo como sendo algo desconhecido dos antigos que torna-se conhecido nos tempos modernos. Uma Segunda noção de novidade deriva-se dela: a de novo como porção da Revelação que se dá no presente. Tal noção é que está gravada no seguinte trecho da carta: "(...) aprouve

¹ Esta noção é bastante característica das formas de conhecimento da "natureza" que se desenvolvem, sobretudo na Península Ibérica do século XVI, sobre a base "aristotélico-tomista" que lá teria conquistado grande prestígio e se aprimorado, constituindo-se como "opção cognitiva" capaz de disputar e dividir espaço no mundo com outras formas de conhecimento ligadas ao humanismo, ao erasmismo e outras correntes "modernas". No interior dessa maneira de conceber a "natureza" e seu conhecimento, o *probabilismo* "medieval" permaneceu como um paradigma importante, reafirmando-se a tese de que o único conhecimento certo é o produzido por Deus, sendo o do homem apenas provável e derivado daquilo que lhe é permitido, por Deus, conhecer. No século XVI, o "mais provável", no entanto, combinou-se com o "menos provável" como caminho para o conhecimento da Natureza. Essa renovação é proposta e elaborada por um dominicano chamado Bartolomé de Medina, segundo o qual, em algumas matérias, seria prudente optar pelo menos provável quando esse fosse o caminho mais seguro e não pelo mais provável. Tal teoria ficou conhecida como *minus probabilismo* ou como *probabiliorismo*. Sobre a constituição do saber sobre a "natureza" e seu conhecimento no século XVI ibérico com base na "síntese aristotélico-tomista", ver: DOMINGUES, Beatriz Helena. *Tradição na modernidade e modernidade na tradição*, Rio de Janeiro: COPPE/UFRJ, 1996. pp. 69-87.

ao Altíssimo revelar-nos um continente, novas terras e todo um desconhecido mundo: e, tanto que o contemplamos, de tão intenso júbilo nos sentimos dominados, quanto lícito imaginar-se poder acontecer a quem das caprichosas vicissitudes de uma adversa fortuna venha a encontrar salvamento”².

Acreditar em “coisas que não viu, nem de que nunca se teve notícia”, torná-las visíveis, explicá-las razoavelmente de acordo com “modelos científicos” aceitáveis, incorporá-las ao saber do mundo, conferir a elas duração histórica, fazer com que elas adquiram sentido são tarefas que, no século XVI, dizem respeito, mais do que a qualquer outra personagem, aos cosmógrafos. Para cumprir tais tarefas, vários saberes são mobilizados: a astronomia, a matemática, a medicina, a filologia... e podendo muitos gêneros concorrer em um único texto: a cosmografia, a narrativa de viagens, a *problemata*, o diálogo, a história... A invenção de Vespúcio é responsável pela necessidades das tarefas do cosmógrafo quinhentista³, personagem que se vê, cada vez mais, convidada (ainda que raramente atendessem ao convite...) a sair de seus gabinetes no velho continente para navegar aos *quatro* cantos da terra na busca por mais conhecimento, mais notícias de mundos novamente descobertos e, assim, por melhor compreensão e domínio do *orbe*⁴. Nesse mundo recém vislumbrado e a ser recoberto,

² VESPÚCIO, Americo. "MUNDUS NOVUS - Carta a Lourenço de Pier Francesco de Medici". In: MARCONDES DE SOUZA, Thomaz Oscar. *Amerigo Vespucci e suas viagens*, São Paulo, Boletim da Universidade de São Paulo CV, 1949. p. 205.

³ Ver: BENASSAR, Bartolomé. “Dos mundos fechados à abertura do mundo”. In: NOVAES, A. (org.). *A descoberta do homem e do mundo*, São Paulo, Companhia das Letras, 1998. pp. 83 - 93.

⁴ Podemos dizer que o *orbe* é o próprio objeto constituído pela Cosmografia, que, na sua definição mais autorizada, a de Ptolomeu, seria a descrição do mundo pelos círculos celestes. Diz Lestringant que “o modelo cosmográfico é um ponto de vista geométrico sobre o mundo, é o compasso do Arquiteto divino traçando, sobre a esfera, os grandes e pequenos círculos que fornecem o esboço do mapa-múndi e permitem ao navegador estabelecer sua rota sem outros recursos além dos astros” (LESTRINGANT, Frank. “Le récit de voyages et la question des genres: l'exemple des *Singularitez de la France Antartique* d'André Thevet”. In: *Revue française d'histoire du livre*, n.º 96-97, 1997. p. 253.) (cf.: Fig. 1). Entre os séculos XV e XVII a cosmografia, sobretudo sob o seu aspecto “cartográfico” ganha um fôlego renovado a partir da “ampliação geográfica” do mundo concebido com o descobrimento da sua “quarta parte” até então desconhecida (cf. Fig. 2). Tal ampliação levou a um salto não só quantitativo como qualitativo, sendo necessário propriamente “inventar” novas categorias capazes de fazer surgir um Novo Mundo, o que deu novos ânimos ao saber especulativo sobre o Universo e seu funcionamento. O “mapa-múndi”, nesse ambiente, compõe muito mais do que uma simples representação fiel do que seria a Terra, ele é, acima de qualquer outra coisa, um privilegiado instrumento de conhecimento do *orbe*, oferecendo uma espécie de “síntese aberta” desse conhecimento. Assim, ele produz e reproduz sentidos para um mundo único, distribuindo, espacialmente, a diversidade e as singularidades dele. Para um aprofundamento nessa discussão sugerimos: LESTRINGANT, Frank. *Mapping the Renaissance World: the geographical imagination in the age of discovery*, Los Angeles: University of California Press, 1994.

em que as novidades do espaço combinam-se com as novidades do passado⁵, o saber cosmográfico deve abrir passagem para a necessidade da experiência: do olho e do ouvido do homem comum, de missionários e até de degredados que se embrenham entre terras estranhas, bem para lá de desertos e abismos do oceano, habitadas por seres e homens nunca antes vistos e brevemente comentados por autoridades como Plínio, Mandeville, Marco Polo⁶ ou Pierre d'Ailly⁷.

O saber cosmográfico é, em muitos sentidos, plural e sintético: na composição das disciplinas, dos gêneros de escrita, dos sujeitos promotores desse saber, de suas trajetórias de vida e origens cultural e social; nas formas de legitimação e autorização do discurso como verossímil ou mesmo verdadeiro; nas dimensões éticas e religiosas de cada investida; nos objetivos "geopolíticos" que o patrocinam ou mesmo o movem... Essa pluralidade observa-se na própria noção de autoria que se apresenta em textos que compõem o mundo das viagens e dos saberes sobre o *orbe terrestre* e suas várias terras singulares. Em muitos casos, a autoria, entendida como *persona* capaz de autorizar um discurso que se presta a ser legítimo, esconde um número mais amplo de indivíduos envolvidos na organização e escrita do texto, "anônimos ilustres" no saber, que se mostram marginalmente à centralidade de personagens, muitas vezes, desconhecidas e

⁵ As relações entre a descoberta de novas terras e a recuperação de textos da antigüidade greco-romana nos séculos XVI e XVII são tratadas, com muito sucesso em: RYAN, Michael. "Assimilating New World in Sixteenth and Seventeenth centuries". In: *Comparative Studies in Society and History*, no. 23, 1983. pp. 519 - 538. Nesse artigo, percebem-se várias pontes interpretativas construídas entre os mundos da América e da Antigüidade, como uma leitura particular do paganismo e a perspectiva de uma história genealógica dos povos.

⁶ É interessante perceber que as edições do século XVI dessas autoridades trazem signos sugestivos de que baseiam-se na observação direta de outras terras. Um desses signos é a ilustração de uma embarcação, como podemos ver em uma edição portuguesa do século XVI de Marco Polo (cf. Fig. 3). Imagens semelhantes podem ser vistas em outras edições de outros textos que têm em comum serem frutos de viagens, como a edição latina de fins do século XV da "Carta de Colombo" (cf. Fig. 4), as primeiras de Staden (cf. Fig. 5) e as primeiras de Léry (cf. Fig. 6).

⁷ Obras como as dos citados, que compõem uma tradição antiga de narrativas de viagens e histórias de povos distantes ou fantásticos, são amplamente difundidas no Velho continente nos séculos XV e XVI e servem, muitas vezes, como referencial geográfico para navegadores. Um caso exemplar é o de Cristóvão Colombo que, em sua primeira viagem ao que veio a ser chamado bem depois dele de Novo Mundo, acreditava piamente estar próximo à Cathay, terra do Gran Khan, referido na narrativa de Marco Polo. A expectativa de encontrar seres e terras como os descritos nesses textos produziu vários deslocamentos de histórias míticas e fantásticas para o Novo Mundo, como os cinocéfalos, as amazonas, a Atlântida, os canibais, os gigantes e muito mais. Sobre o papel das raças plíneas no processo de "invenção" da América, sugerimos: MASON, Peter. *Deconstructing America: representations of the other*, Londres: Routledge, 1990.

"chãs", mas que se embrenham pelos mares e rodam pelo mundo com o olhar. Casos exemplares são os de Hans Staden e André Thevet.

Em sua *História verdadeira*, Hans Staden tem como principal elemento justificador da fidedignidade do relato a presença do narrador como personagem da história. Os perigos que sofreu, a sua experiência entre os índios selvagens e na terra de natureza estranha, a *autopsia* e a ingenuidade da observação são alguns dos elementos que atuam a favor da narrativa de Staden como fonte de conhecimento do Novo Mundo e de sua descrição como baseada em um testemunho fidedigno. A presença na história aliada a uma prosa casual e sem afetações converge para elaboração de um paradigma autoral adequado ao discurso sobre a novidade: o "autor experiente e de boa fé". No entanto, uma visada mais detida no texto de Staden revela uma preocupação com detalhes descritivos (que, anacronicamente, podem ser vistos como etnográficos, geográficos ou naturalistas) que escapam aos objetivos de simplesmente narrar o seu retorno e agradecer à misericórdia divina. As descrições da terra e de seus habitantes fazem parte de um discurso narrativo de louvor que as autoriza. O segundo livro da *História Verdadeira*, dedicado mais profundamente à descrição sobretudo dos costumes dos Tupinambá é onde este aspecto se acentua. Há motivos para crer, como considera Edmundo Wernicke, que o anatomista Johann Eichman, também conhecido como Dr. Dryander - apresentador da obra de Staden e que, no seu prefácio à edição de Marburgo de 1557, justifica a fidedignidade do relato com base no que já foi aqui exposto - teria encomendado a Staden este segundo livro⁸. O interesse pelo inventário da nova terra e seus novos habitantes escapa aos objetivos do narrador, que se vê como colaborador e "auctor" do discurso cosmográfico e seu favorecido.

Thevet, por sua vez, no seu *Singularidades da França Antártica*, conforme demonstra Frank Lestringant, teve como parceiros para sua escrita Mathurin Héret, helenista e bacharel em medicina, e Jacques Dubois, mais conhecido como Sylvius. A

⁸ Esta é a opinião de Edmundo Wernicke, tradutor da obra de Staden para o espanhol. Ver o seu prefácio em: STADEN, Hans. *Vera historia: y descripción de un país de las salvages desmudas feroces gentes devoradoras de hombres situado en el nuevo mundo America*, Buenos Aires: Imprenta y Casa Editora, 1944. p. XII.

autoria creditada exclusivamente a Thevet é também útil do ponto de vista do "autor experiente", já que o abade e cosmógrafo editara, anos antes, um relato de sua viagem ao Levante e, supostamente, teria escrito as *Singularidades da França Antártica* depois de ter observado ele mesmo a terra e seus habitantes, quando a ela foi para ajudar a fundar a colônia comandada por Villegagnon. A junção das três personagens para a confecção do texto, ainda segundo Lestringant, teria dado forma tripla ao texto no que se refere ao gênero da escrita. Ao mesmo tempo ele é narrativa de viagem (e aqui, arriscaríamos dizer, estaria o principal gênero capaz de legitimar o discurso como fidedigno), cosmografia e *problemata*. Este último gênero consistiria na explicação de fenômenos particulares, incorporando-os aos saberes sistematizados fundados em autoridades "científicas", ou seja, seria a explicação de lugares comuns reconhecidos na observação de novas realidades através de um vocabulário e uma organização discursiva erudita⁹. No livro de Staden também encontramos um anúncio da utilidade da *problemata*, quando o Dr. Dryander diz, em seu prefácio: "(...) não se deve dar precipitadamente por mentira aquilo que ao homem simples parece estranho e incompreensível, como na narração presente, as indicações sobre os habitantes nus das ilhas (...)"¹⁰. Antes, portanto, de tomar algo como inimaginável seria preciso, tomando o fato como verdadeiro, achar uma explicação para ele, o que resolveria todo o problema da veracidade.

O uso do gênero *problemata* é um traço significativo do saber cosmográfico, deixando explícita a ambigüidade de múltiplos produtos seus, dentre os quais as imagens do habitante da América que ingere carne humana. Neles, há uma convivência entre a prática de observação de "viajantes" ou homens do mar - cujo saber se faz mais pela experiência do que pelos livros - e sua verificação no estudo das artes que oferecem ferramentas para capturar sentidos para as novidades encontradas além-mar. Esse último é próprio de "navegadores de gabinete"; homens que, sem nunca entrarem em um navio para viajarem pelo mundo, como um Giovanni Botero ou um Pedro Nunes, são tratados

⁹ Ver: LESTRINGANT, Frank. "Le récit de voyages et la question des genres"... pp. 249-264.

¹⁰ STADEN, Hans. *Duas Viagens ao Brasil*, Belo Horizonte / São Paulo: Itatiaia / Editora da Universidade de São Paulo, 1974. pp. 32 - 33.

como grandes conhecedores dele¹¹. Nem mesmo Jean de Léry, tido por muitos como radicalizador da experiência como baliza para o conhecimento das coisas do mundo¹², escusou-se, em algum momento, de ressaltar o interesse despertado por sua *História* em estudiosos de gabinete. É o que ele faz quando, no prefácio de uma das primeiras edições de seu livro, refere-se ao fato de ter encontrado seu livro na biblioteca de Félix Plateros, na qual ele diz ter encontrado também, pela primeira vez, o livro de Hans Staden. Vamos ao trecho:

“... é mister que acrescente aqui, para satisfação dos leitores e confirmação de tudo o que referi nesta narrativa, que me encontrei em Basel, na suíça, no mês de março de 1586, com o Dr. Félix Plateros, personagem notável pelo seu saber e amador de preciosidades com que encheu a sua residência. (...) Conversamos longamente sobre a minha viagem à América, que ele possuía em sua biblioteca, e ele me afirmou que a tendo conferido com a obra de Hans Staden, um alemão que também lá esteve por muitos anos, verificou que concordávamos na descrição dos costumes dos selvagens americanos. Emprestou-me esse cavalheiro o livro de Hans Staden, impresso em alemão, com a condição de devolvê-lo, o que fiz após o Sr. Teodoro Turquet, de Mayenne, conhecedor da língua (...), o traduzir grande parte, pelo menos ao

¹¹ Wilton Silva parece propor algo muito próximo a isso quando diz, a respeito do conhecimento de mundo do século XVI, que: "os tratados comprovam a relação de dubiedade entre a tradição e a experiência, sendo comum a afirmação de certas tradições ao mesmo tempo em que se busca uma compreensão que seja reflexo da experiência (...). Embora os conhecimentos se ampliem significativamente nesse período, as teorias explicativas sofrem poucas alterações". Ver: SILVA, Wilton Carlos Lima da. "Dando mundos ao mundo...". In: *As terras inventadas: discurso e natureza em viajantes no Brasil (Léry, Antonil e Burton)*, Tese de Doutorado, Assis: Universidade Estadual Paulista - Unesp, 2000. Versão em CD-ROM.

¹² José Horta Nunes, embora assuma a experiência em Léry como elemento decisivo do texto, propõe uma tese que colabora com o nosso argumento. Diz ele: "o protestante francês (...) promete descrever na sua *Viagem à terra do Brasil* apenas o que 'vê, ouve e observa'. (...) Diferentemente do que ocorre em Staden, onde o testemunho é palavra isolada, desbravadora, e as outras vozes são silenciadas, em Léry o testemunho fica passível de confirmação, de refutação, de avaliação. Não basta ver, é preciso ver e confirmar, 'ver e observar'. Além disso, há o 'ouvir', o 'ouvir falar', as inúmeras vozes (dos antigos, dos humanistas, dos aventureiros, dos intérpretes), que incidem sobre os temas e devem ser avaliadas" (NUNES, José Horta. *Discurso e instrumentos lingüísticos no Brasil: dos relatos de viajantes aos primeiros dicionários*, Tese de Doutorado, Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 1996. p. 65.). Algo semelhante é afirmado por Temístocles Cezar em relação ao texto atribuído a Gabriel Soares de Souza, quando as suas "marcas de verdade" são balizadas não pela observação direta de Gabriel Soares de Souza, como teriam imaginado Varnhagen e outros eruditos do século XIX, mas, como diz: "a palavra de ordem é o raciocínio lógico; o método de Gabriel S. de Souza abusa das cifras e dos cálculos, descreve, nomeia e retifica tendo por base as informações recolhidas por ele ou por outros. Mas a obtenção das informações no relato de viagem do século XVI implica que alguém tenha necessariamente visto aquilo que passa a ser transmitido como *dado da realidade*. (...) A autópsia é (...) o fundamento metodológico elementar; ela é a medida de todas as coisas, visíveis e, paradoxalmente, invisíveis" (CEZAR, Temístocles. "Quando um manuscrito torna-se fonte histórica: as marcas de verdade no relato de Gabriel Soares de Sousa (1587)". In: *História em revista*. UFPel, vol. 6, Dezembro de 2000. p. 57.). A autópsia é uma medida principal para a confirmação da verdade, mas, aqui, a confirmação da verdade dá-se como efeito de verossimilhança de alguma afirmação que, em algum momento, passou pelo crivo da observação direta de alguém que se pode tomar como fonte fidedigna.

que lhe pareceu essencial. (...) E muito contente fiquei ao verificar que a tudo se referiu como eu o fiz, oito anos antes de conhecer sua obra, e que a tal ponto coincidia o que escrevemos ambos tanto a cerca dos selvagens do Brasil como das coisas vistas no mar, que parecia termo-nos concertado para fazer nossas narrativas."¹³

Esse trecho apresenta a estratégia de Léry para *confirmar* a fidedignidade de sua "narrativa" a partir de um conjunto de *auctoritates*: o erudito (Plateros), o tradutor (Turquet) e o "aventureiro" (Staden). De todas, aparentemente, a mais importante é a de Staden, quem, assim como Léry, "autorizaria" um texto sobre o Novo Mundo pela sua longa estadia na terra. Faz sentido, assim, que o texto de Léry seja deliberadamente confundido, na carta, com a sua própria viagem à América, substituindo a história acontecida pela história narrada. No entanto, percebemos que mais importante do que a presença é o seu atestado, não o resultado da experiência *in locu*, mas o procedimento erudito de verificação, qual seja, a de que os dois "viajantes" concordavam em vários pontos de suas descrições sobre os "selvagens" da terra e das coisas vistas no mar e não tiveram condições de se encontrarem ou se lerem a fim de se corrigirem. Nesse último aspecto, o tradutor - aquele sujeito necessário para a comunicação entre dois falantes de línguas distintas - apresenta-se atestando a impossibilidade de acesso de Léry à obra de Staden, que ainda não havia saído em Francês quando Léry editou suas primeiras edições da *História*. Essa figura dotada de saber torna-se necessária para atestar uma "ignorância" útil à legitimação do discurso, e para fazer aparecer, na coincidência das descrições, "a verdade". A leitura de gabinete (inclusive em outras línguas) e a experiência de viagens tornam-se, assim, aliadas na descoberta e na invenção das imagens do mundo e suas novidades, sendo, em muitos casos, necessário ter vários agentes colaborando para esse fim.

Se Léry faz questão de mostrar-se ignorante em alemão, por um lado, ele contrapõe-se recorrentemente, por outro, a Thevet, dizendo-se conhecedor da língua dos

¹³ LÉRY, Jean de. *Viagem à terra do Brasil*, Belo Horizonte / São Paulo: Itatiaia / Editora da Universidade de São Paulo, 1980. p. 52. Nota 67 de Sérgio Milliet, reproduzindo uma carta de Léry citada por Terneaux Compans na *Collection de voyages, relations et mémoires originaux pour servir à l'histoire de la découverte de l'Amérique*. Grifos nossos.

selvagens, ao contrário do que afirma a respeito do cosmógrafo dos Valois. Diz Léry a respeito de Thevet e sua *Cosmografia Universal*:

"Mas quem não estranhará ao ler algures que 'compreendeu melhor os costumes dos selvagens depois de lhes ter aprendido a língua', do que apresenta bem fracas provas, a ponto de ignorar a significação do vocábulo *Pa*, que quer dizer *sim* e ele confunde com *você também* [*opá*]. De modo que, como mostrarei adiante, segundo o bom e sólido juízo de Thevet, teria havido nesse país fumeiro para secar as carnes já antes da invenção do fogo. E quanto ao fato de ter aprendido a língua dos selvagens submeto a sua pretensão à prova dessa ignorância de uma palavra essencial de uma única sílaba. Não deixa tudo isso de ser risível. Portanto confiemos os leitores em tudo o que Thevet confusamente escreve, no vigésimo primeiro livro de sua *Cosmografia*, acerca da língua dos americanos e verifiquemos os absurdos que diz respeito de *Mair monem* e *Mair pochi*."¹⁴

Nesse trecho fica evidente a crença que o domínio da língua dos selvagens é um elemento importante para a observação *correta* de seus costumes. Sem ele, perde-se a possibilidade de bem compreender suas histórias míticas (como a de *Mair Monem*) e de bem entender o que falam a respeito de seus próprios hábitos. A necessidade do bom entendimento da língua para a legitimação da fidedignidade do registro a respeito do selvagem pode, ainda, ser estendida para a descrição da terra e de sua "natureza". José Horta Nunes diz que a constituição do léxico no Brasil quinhentista "esteve ligada a uma diferença produzida no encontro *com o real*. (...) Com os viajantes, os léxicos serviam não como auxílio à leitura de textos ou à formação de uma unidade de língua (...), mas como meio para o conhecimento das 'coisas brasileiras'. Encerravam, pois, um saber de tipo enciclopédico. (...) Novo Mundo, novo léxico. (...) O léxico não era assim o depositário de um passado, pelo contrário, ele se estabelece como atestação do novo."¹⁵ A constituição de um léxico adequado ao Novo Mundo a partir da língua de seus habitantes, de traduções imprecisas dela e de neologismos servia à confecção de um "inventário de novidades"¹⁶. Mais do que simplesmente viajar, no sentido de fazer-

¹⁴ *Idem*, p. 45.

¹⁵ NUNES, José Horta. *Discurso e instrumentos lingüísticos no Brasil...* pp. 47-48.

¹⁶ Preferimos o termo "inventário" ao termo "enciclopédia" para obtermos um melhor ajuste à historicidade dos textos em questão. Em seu prefácio à edição francesa de 1994 da *História* de Jean de Léry, Frank Lestringant propõe uma oposição, através de um jogo de palavras, entre "inventário" e "aventura". Tanto em Thevet quanto em Léry, defenderia Lestringant, a aventura abrange o inventário. No entanto, enquanto em Léry, esta ordem é necessária e recorrente, dando a aventura dinamismo ao inventário; em Thevet, o inventário supera a aventura, constituindo propriamente um programa de cosmografia. Ver: LESTRINGANT, Frank. "Préface: Léry ou le rire de l'indien". In: LÉRY, Jean de.

se presente em outro lugar físico, o viajante observador que se presta ao conhecimento cosmográfico deve ser um tradutor. A experiência não está posta, assim, na passagem, mas na ida, na permanência e no retorno. O "olhar" do viajante, que o autoriza a dizer sobre o "novo", deve ser um "olhar" treinado e informado pela voz do selvagem, da qual há de se fazer uma economia que permita o retorno a um eixo qualquer organizador da viagem: a descoberta de ouro e prata, a descrição de costumes de habitantes das novas terras, da natureza das próprias terras, de suas potencialidades econômicas, estratégicas e militares, a busca pela noção de civilização, etc¹⁷.

Assim sendo, não há porque tomarmos os testemunhos autopsiais dos "viajantes ingênuos" do século XVI como contato imediato com o referente indígena. Esse último inexistente, em sua pureza, para a história, sendo constituído como efeito de observações que se amparam em práticas e padrões discursivos capazes de garantir fidedignidade ao relato e uma espécie de "valor de uso" cosmográfico, pensado como capacidade de responder adequadamente, nas observações ingênuas, perguntas que são previamente formuladas. Nessas práticas e padrões discursivos, competências e incompetências do narrador são postas em consideração. Não se trata de colocá-las em uma balança - pois, dependendo das incompetências, elas podem pesar positivamente em relação ao texto e, conforme o caso, algumas competências podem ser indesejáveis -, mas de perceber quais combinações são as mais adequadas ao que se põe a descrever, narrar ou inventariar. A respeito da possibilidade de incompetências poderem ser tomadas como positivas, ficamos com uma consideração de Montaigne em seu ensaio *Os canibais*:

"O homem que recebi em minha casa era um sujeito ignorante e chão, portanto, mais propicio a falar a verdade. (...) Ser-nos-ia melhor ter um homem de veracidade incontestável ou que simplesmente não fosse capaz de florear, dando cores de verdade a falsas relações e que não teria nenhum objetivo de forjar uma inverdade. Esse é o meu informante, que, ao lado disso, trouxe-me a minha presença marujos e mercadores que o acompanharam na mesma viagem. Eu devo, portanto, contentar-me com suas

Histoire d'un voyage fait en la terre du Bresil (1578) 2e. edition, 1580, Paris: Librairie Générale Française, 1994.

¹⁷ Esta analogia entre tradução e o ciclo da viagem (ida, permanência e retorno) é recorrente na construção de Michel de Certeau do que ele denomina "economia escriturística" na *história* de Léry. Ver: CERTEAU, Michel de. "Etno-grafia: a oralidade ou o espaço do outro". In: *A escrita da história*, Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1982. pp. 211-242.

informações, sem me interrogar a respeito do que os cosmógrafos falam sobre o assunto"¹⁸.

Se os homens simples não são tão curiosos em suas observações, diria Montaigne, ao menos, eles não são capazes de fazer uma mentira passar, convincentemente, por verdade, como ele considera os cosmógrafos capazes e dispostos. Montaigne afirma que seu "informante" era um homem ignorante que viveu dez ou doze anos na França Antártica em companhia de Villegagnon¹⁹, no entanto, podemos assumir as considerações de Montaigne sobre a fidedignidade das informações como um posicionamento simpático a Jean de Léry em relação às suas disputas com André Thevet ou, tão somente, como predileção pela história "autopsial" da viagem pelo narrador em primeira pessoa à descrição de terras por um "observador" que "olha o mundo do alto", percebendo-o pela pequena escala de um "mapa". O ensaio de Montaigne, dando preferência ao relato do vivenciado em detrimento da elaboração erudita de um verossímil (convincente, mas não necessariamente verdadeiro), encorajamos a circunscrever sua concepção de "história" no campo de uma retórica que, como nos lembra Hartog, "não significa (...) que dispense a exigência de verdade; pelo contrário, ela se afirma com *lux veritatis*"²⁰. O mais importante para o ensaísta moral é que essas verdades formem uma "coletânea de *exempla*", podendo ser úteis como "mestre da vida". A *historia magistra vitae*, tópica ciceroniana hegemônica no terreno da "historiografia" moderna até o século XIX²¹, compõe a principal motivação ética das narrativas autopsiais de viagem no século XVI, que recebem, inclusive, o nome de História, em alguns casos, como em Léry, Staden e Gandavo.

Montaigne reforça, nesse caso exemplificado, a tópica da fidedignidade do rústico, bastante própria dos diversos gêneros históricos (das crônicas aos panegíricos),

¹⁸ Tradução livre de: MONTAIGNE, Michel Eyquem de. *The Essays*, London: Encyclopaedia Britannica - William Benton Publisher. p. 93.

¹⁹ *Idem*. p. 91.

²⁰ HARTOG, François. "A arte da narrativa histórica". In: BOUTIER, Jean & JULIA, Dominique (orgs.). *Passados recompostos - campos e canteiros da História*, Rio de Janeiro: Editora da UFRJ/ Editora da FGV, 1998. p. 197.

²¹ Sobre o assunto, sugerimos o texto: KOSELLECK, Reinhart. "Historia magistra vitae: the dissolution of the topos into the perspective of a modernized historical process". In: *Future past - on the semantics of historical time*, Cambridge-MA: MIT Press. pp. 21-38.

que aparece também em diálogos quinhentistas, como *Galateo*, de Giovanni della Casa, e nas "narrativas de viagem" do século XVI²² (relações, histórias, décadas, corografias, cosmografias, crônicas...) tanto à América quanto à Ásia e à África. Falando, por exemplo, do panegírico - gênero sistematizado no século XVI por João de Barros - Alcir Pécora enquadra a rusticidade no que seria

"uma espécie de fiança da não-aplicação de truques artísticos que pudessem iludir o seu auditório: ela funcionaria como uma troca vantajosa dos ornatos enganosos, conquanto deleitosos, por um discurso pedestre, por vezes árido, mas manifestamente mais substancial e verdadeiro"²³.

O rústico seria, ainda, alguém que acumulou saber que "se aprende pela experiência" - traço que Joaquim Barradas de Carvalho particularizou ao caso do Renascimento português²⁴ -, apresentando ao seu auditório (universal) o relato do que viu de maneira sóbria e despida de ornamentos grandiloqüentes. É esse, por exemplo, o caso do velho rústico que aparece no *Galateo*²⁵. É também o de Léry, como temos visto. E, no caso português, em um texto bastante central em nosso trabalho, pode ser visualizado, por exemplo, em Pero de Magalhães Gandavo. No prólogo de sua *História da Província de Santa Cruz*, utilizando o recurso da modéstia afetada, Gandavo dissimula (honestamente) uma falta de engenho que visa dar, ao "leitor discreto", não mais que notícias verdadeiras da terra, gerando, *por elas mesmas*, o efeito de deleite

²² A partir da leitura do prefácio de *O livro do que viu e ouviu no Oriente*, de Duarte Barbosa, Joan-Pau Rubiés apresenta o que denomina "elementos chaves" (*key elements*) para a compreensão do gênero que ele trata como "etnográfico" na Renascença. O primeiro e o terceiro que destaca estão totalmente de acordo com a nossa leitura até aqui: (1) derivação da narrativa da experiência pessoal de viagem em oposição à tradição, focalizando a experiência das novidades e diferenças como lugar a partir do qual se constrói o discurso e (2) definição da identidade do autor frente a um público universal. (Ver: RUBIÉS, Joan-Pau. *Travel and ethnology in the Renaissance: South India through European eyes*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000. pp. 211 - 212). Embora não esteja aqui presente a tópica da rusticidade, ela está implícita na fórmula de autorização do discurso, que põe a experiência dos "fatos" à frente do domínio da tradição. Discordamos, no entanto, do autor, que esta disposição permita uma vitória dos "jogos de linguagem da etnologia renascentista" sobre a retórica (Ver: *idem*. pp. XIII - XV). Para nós, a etnologia faz parte de um jogo que é retórico (sem tomar retórica como oposto do discurso que se propõe a dar conhecimento do verdadeiro) na sua base, por predispor formas de apresentação dos argumentos de maneira verossímil (como a tópica da fidedignidade do rústico), ou seja, capaz de convencer uma audiência universal.

²³ PÉCORA, Alcir. "A história como colheita rústica de excelências". In: SIERRA, Juan Lopes. *As excelências do Governador: o panegírico fúnebre a D. Afonso Furtado (Bahia, 1676)*, São Paulo: Companhia das Letras, 2002. pp. 51 - 52.

²⁴ CARVALHO, Joaquim Barradas de. *O renascimento português*, Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1980.

²⁵ Ver, a respeito, as considerações de Pécora: PÉCORA, Alcir. "Razão e prazer da civilidade". In: *Máquina de gêneros*, São Paulo: EdUSP, 2001. pp. 80 - 83.

sobre o auditório²⁶. À modéstia, soma-se a sua prosa casual - também freqüente do estilo das cartas jesuíticas e de relatos como os de Staden e Léry -, substituindo a constituição do "modelo de virtude heróica" pelo engenho que se engendra nos feitos - própria da épica camoniana, por exemplo²⁷ - para a sua intrínseca presença nos próprios feitos históricos presenciados pelo rústico.

II. Um corpo exemplar

O gênero histórico, extraindo *exempla* da realidade que se assume como verdadeira, gera efeitos que completam e reforçam a noção de "novidade" como parte da Revelação que se realiza na atualidade. Com todas as suas diferenças religiosas, políticas, sociais e culturais, Léry, Staden e Gandavo têm a opção de circunscreverem suas histórias em perspectivas didático-morais. Nelas, o assombro perante o "novo" converte-se logo em contemplação (quase nominalista) da natureza e dos hábitos de seus habitantes, da qual tiram-se conclusões e ensinamentos morais compatíveis com suas concepções teológico-políticas. Léry, por exemplo, ao comentar a compleição física dos Tupinambás, diz que:

(...) os chamados tupinambás (...) não são maiores do que os europeus; são porém mais fortes, mais robustos, mais entrocados, mais bem dispostos e menos sujeitos a moléstias, havendo entre eles muito pouco coxos, disformes, aleijados ou doentios. Apesar de chegarem muitos a 120 anos, (sabem contar a idade pela lunação) poucos são os que na velhice têm os cabelos brancos ou grisalhos, o que demonstra não só o bom clima da terra, sem geadas nem frios excessivos que perturbem o verdejar permanente dos campos de vegetação, mas ainda que pouco se preocupam com as coisas deste mundo. E de fato nem, bebem eles nessas fontes lodosas e pestilenciais que nos corroem os ossos, dessoram a medula, debilitam o corpo e consomem o espírito, essas fontes em suma que, nas cidades, nos envenenam e matam e que são a desconfiança e a avareza, os processos e intrigas, a inveja e a ambição. Nada disso tudo os inquieta e menos ainda os apaixonam e domina (...). E parece que haurem todos eles na fonte da Juventude.²⁸

Léry percebe, em um traço identificado no índio desde Vespúcio, Gonville ou Colombo, sua longevidade, um segredo moral que, no caso do huguenote, não exige a

²⁶ GANDAVO, Pero de Magalhães. *Tratado da Terra do Brasil - História da Província de Santa Cruz*, Belo Horizonte / São Paulo: Itatiaia / Ed. da Universidade de São Paulo, 1980. pp. 76 - 77.

²⁷ Ver: PÉCORA, Alcir. "As artes e os feitos". In: *Máquina de gêneros...* p. 151.

²⁸ LÉRY, Jean de. *Viagem à terra do Brasil...* pp. 111-112.

existência efetiva da "fonte da juventude" na terra. Tal fonte é apenas símbolo de um comportamento exemplar que deve conduzir, naturalmente, a uma vida mais longa e de juventude prolongada, refletindo na robustez dos corpos e na boa saúde. Perceber essa fonte no comportamento dos índios é uma graça divina que faz abrir ao "eleito" caminhos para melhoria de sua vida e seus olhos para a degeneração que se lhe apresenta muito próxima, no cotidiano das cidades francesas, no período das guerras de religião. Em Staden, a relação entre o novo como parte da Revelação na atualidade e os *exempla* históricos é um pouco distinta. É através dos perigos de seu cativo entre os desconhecidos canibais que ele percebe a interferência da justiça divina não o permitindo ser devorado. A astúcia de Staden, recorrendo a "milagres" para escapar do seu destino aparentemente trágico, é a demonstração de que ele está descobrindo os sinais certos que Deus lhe aponta para a sua salvação. Os *exempla* de Staden são sobretudo de fé. Um exemplo disso é a dor de dente²⁹ que lhe assola depois de que um francês entregou sua sorte aos índios que pretendiam devorá-lo. Percebendo que seria devorado, Staden reza:

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!³⁰

Sua dor de dente acaba vindo em ótima hora, pois, não comendo, Staden pode não engordar, acreditando ele que, por isso, não foi morto e devorado pelos seus "senhores". Vários outros trechos demonstram que a percepção que conseguia ter da lógica do comportamento do esdrúxulo canibal advinha de acontecimentos misteriosos e casuais, como a oportuna dor de dente, uma chuva em boa hora ou outros acasos. Assim, a disposição da narrativa - que semeia efeitos para depois se dizer o que se percebe - produz o efeito de que se aumentava a percepção (ou fantasia) do que estava acontecendo, na medida em que se acumulavam efeitos da providência sobre a história narrada. Tanto em Léry quanto em Staden, os *exempla* extraídos da observação direta de novos fenômenos funcionam como provas recém *reveladas* da eleição ou da danação de

²⁹ STADEN, Hans. *Duas Viagens ao Brasil ...* p. 95-96.

³⁰ *Idem.* p. 95.

um determinado grupo ou de si próprios. Esse elemento os distancia decisivamente dos *exempla* encontráveis em textos fundados em autoridades católicas, cuja tônica geral será a revelação da vontade de Deus de trazer os habitantes das novas terras encontradas para o interior do corpo místico.

Em Gandavo, as relações entre Revelações que se fazem no presente e a constituição de *exempla* históricos são bastante evidentes em suas passagens mais próximas do que poderíamos chamar de "História Natural", embora também apareçam quando trata dos costumes dos habitantes da terra, como veremos mais adiante. O caso do monstro que utilizamos na epígrafe do item anterior é um deles. Além desse caso, paradigmática é a sua descrição da banana. Vamos ao trecho que se encontra no seu *Tratado*:

(...) há uma fruta que lhe chamam bananas, e pela língua dos índios: pacovas: há na terra muita abundância delas: parecem-se na feição com pepinos, nascem numas árvores mui tenras e não são muito altas, nem têm ramos senão folhas mui compridas e largas. Estas bananas criam-se em cachos, algum se acha que tem cento e cinquenta para cima, e muitas vezes é tão grande o peso delas que faz quebrar a árvore pelo meio; como são de vez colhem estes cachos, e depois de colhidos amadurecem, e tanto que estas árvores dão uma fruta, logo as cortam porque não frutificarão mais que a primeira vez, e tornam a rebentar pelos pés outras novas. Esta é uma fruta mui saborosa e das boas que há na terra, tem uma pele como de figo, a qual lhes lançam fora quando as querem comer e se come muitas delas fazem dano à saúde e causam febre a quem se desmanda nelas. E assadas maduras são muito sadias e mandam-se dar aos enfermos. Com esta fruta se mantém a maior parte dos escravos desta terra, porque assadas verdes passam por mantimento, e quase têm sustância de pão. Há duas qualidades desta fruta, umas são pequenas como figos berjaçotes, as outras são maiores e mais compridas. Estas pequenas têm dentro de si uma coisa estranha, a qual é que quando as cortam pelo meio com uma faca ou por qualquer parte que seja acha-se nelas um sinal à maneira de Crucifixo, e assim totalmente parecem.³¹

A descrição da banana é longuíssima em Gandavo se compararmos com o que ele diz sobre as outras frutas da terra e mesmo sobre a totalidade dos mantimentos que há nela. Seu espanto quanto ao sinal de um crucifixo que haveria na fruta ao ser cortada de determinada maneira dá desfecho a uma descrição das propriedades da banana como

³¹ GANDAVO, Pero de Magalhães. "Tratado da terra do Brasil, no qual se contem a informação das cousas que há nestas partes, feito por Pero de Magalhães - Capítulo VI: Das frutas da terra". In: *Tratado da Terra do Brasil / História da Província de Santa Cruz*, Belo Horizonte / São Paulo: Itatiaia / Editora da Universidade de São Paulo, 1980. pp. 50-51.

mantimento importante para a colonização, útil no sustento dos escravos, no trato dos enfermos e na alimentação diária dos moradores da terra. Um certo mistério envolve ainda dois elementos paralelos: a única frutificação da "árvore" da banana e o mal que fazem as bananas quando consumidas em excesso por alguém. A nova fruta apresenta-se no texto, desse modo, como um instrumento dado por Deus a favor da presença portuguesa na terra, do qual se deve fazer uso com prudência e boa medida a favor do cumprimento da Sua vontade, o que é um elemento central de preocupação ética para todo o texto de sua *História*. Gabriel Soares de Sousa também faz menção ao sinal de crucifixo no interior da banana, mas esquivava-se de estabelecer qualquer relação entre o sinal e as potencialidades da fruta, indicando tão somente que, sobre o sinal, "contemplativos têm muito que dizer"³².

III. Um corpo profético

O potencial retórico das descrições das novidades das novas terras não tardou a ser incorporado nas disposições inicianas sobre a correspondência jesuítica. Conforme demonstra Alcir Pécora e, como já vimos no primeiro capítulo, a função a ser desempenhada pelas cartas, no corpo da ordem, segundo as determinações das *Constituições* da Companhia de Jesus, é tripla: informar, reunir todos os membros dispersos pelo *orbe* em um só e, por fim, promover a experiência mística ou devocional. Em 1554, escrevendo ao missionário na Índia, Gaspar Berze, através de seu secretário, Padre Polanco, Inácio de Loyola, como Geral da Companhia, ordena que se atenda aos desejos de "pessoas principais" da cidade de Roma que anseiam por ler, nas cartas de edificação vindas das terras exóticas, "algo sobre a cosmografia das regiões onde andam os nossos; como, por exemplo, quão longos são os dias de verão e de inverno, quando começa o verão, se as sombras vão à esquerda ou à direita. Finalmente, se há outras coisas que pareçam extraordinárias, dê-se aviso, como de animais e plantas desconhecidas ou ao menos não na grandeza encontrada, etc"³³. A cosmografia, assim,

³² Ver: SOUSA, Gabriel Soares de. "Declaração das grandezas da Bahia". In: *Tratado descritivo do Brasil em 1587*, São Paulo: Brasiliense, 1971. P. 189.

³³ LOYOLA, Ignácio de. "Al P. Gaspar Berce. Roma, 24 febrero 1554". In: *Obras de San Ignácio de Loyola*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1991. p. 985. Tradução livre.

torna-se um instrumento de promoção dos objetivos da escrita epistolar jesuítica, gerando disposição favorável nos homens de corte em relação à missão jesuítica pelo mundo e à edificação de seus espíritos.

No caso das cartas do Brasil, o Irmão Anchieta, sob comando do Pe. Nóbrega, fornece o primeiro exemplar adequado a esse projeto: uma carta dirigida ao Geral Diogo Laynes, datada de São Vicente, 31 de maio de 1560. Não cabe, aqui, fazer uma longa descrição desse texto, mas vale destacar a sua *conclusio*, em total sintonia com a proposta do fundador da Companhia. Depois de localizar São Vicente no mapa do Novo Mundo e descrever os elementos mais curiosos da terra como animais, plantas, seres sobrenaturais e "deformidades humanas", o Irmão da Companhia³⁴ fecha a carta, dizendo: "Isto, com a brevidade que pude. Embora eu não duvide que haverá outras coisas dignas de menção, que para nós, ainda pouco experientes, são desconhecidas. Entretanto, pedimos aos que acharem gosto em ler ou ouvir estas coisas que queiram ter o trabalho de rezar por nós e pela conversão deste país"³⁵. Percebe-se que a continuidade das descobertas de novidades, motivo que atrai o leitor esperado pela carta, é colocada em função do aumento da *experiência* missionária na terra, ou seja, da continuidade da "conversão do país". O lugar da *experiência*, deste modo, é colocado como mecanismo legitimador da empresa missionária, assim como somente a empresa missionária justificaria a permanência e a experiência da Companhia de Jesus na terra. Nesse momento, portanto, o registro cosmográfico, pelo caminho da observação autopsial, funciona como um meio de atrair a boa vontade dos homens curiosos e letrados para a conversão dos novos povos à Religião.

A partir, aproximadamente, da década de 1570, os momentos de descrição corográfica presentes na *narratio* das cartas deixam de possuir apenas a função de atrair

³⁴ É importante destacar que Anchieta escreve como um "nós", colocando-se como parte da Companhia como um todo. Em acordo com isso, no exórdio, Anchieta assume a obrigação como o lugar a partir do qual faz a ele necessária a escrita da carta. Deve-se lembrar que a obrigação, aqui, não deve ser tomada como motivo de má vontade. Pelo contrário, na espiritualidade inaciana, obedecer é um ato voluntário e digno de apreço. Assim, espera-se, daquele que obedece uma ordem, que o faça de bom grado.

³⁵ ANCHIETA, José de. "Do Irmão José de Anchieta ao Geral P. Diogo Laines, Roma ou carta sobre as coisas naturais de São Vicente - São Vicente, 31 de maio de 1560". In: *Cartas de Anchieta, correspondência ativa e passiva*, São Paulo: Loyola, 1984. P. 145.

a boa vontade de pessoas externas à Companhia para a empresa missionária, colaborando, em outros gêneros do discurso, para a elaboração de princípios e caminhos para a missão com base na *experiência* no Novo Mundo. A necessidade da *experiência* do missionário para buscar respostas adequadas à sua atuação é algo que já apareceu quando, em capítulos anteriores, falávamos do *Diálogo* de Nóbrega. Nele, vimos que Gonçalo Alves e Matheus Nogueira são personagens escolhidos por poderem falar a partir da ação prática, deslocando a Teologia para as experiências do caso como lugares da reflexão teológica ("casuística") do *Diálogo*. No caso da América espanhola, José de Acosta é bem mais explícito. Em seu *De Procuranda Indorum Salute*, ele dedica um capítulo de seu livro IV, sobre os coadjutores espirituais, ao tema da necessidade de teólogos eminentes no Novo Mundo. Nele, defende-se que aos missionários em geral basta um conhecimento mediano da doutrina. Contudo, aqueles a quem os missionários devem recorrer, os Reitores, os Provinciais³⁶ e demais autoridades presentes na terra, devem ter formação teológica completa e, mais do que em qualquer outra parte, devem estar bem preparados. O argumento principal a favor dessa opinião é o de que os novos assuntos do Novo Mundo requerem juízos para os quais não basta o bom domínio das Escrituras e da tradição, mas exigem o conhecimento das particularidades da terra que só se adquire pela *experiência*³⁷.

Não é, portanto, aleatório que, para estabelecer um tratado sobre os caminhos espirituais e temporais da conversão, como é *De Procuranda Indorum Salute*, Acosta tenha partido de sua *História Natural e Moral das Índias*, no qual, à luz de sua

³⁶ O próprio Acosta exerceu o cargo de Provincial da Companhia de Jesus no Perú. Lá, também lecionou teologia, predicou e prestou consultas a "casos de consciência" e Inquisição. Na década de 1570, escreve tanto *História Natural e Moral das Índias* quanto *De procuranda indorum salute*, que só saem impressas, pela primeira vez, no final da década de 1580. *De procuranda indorum salute* é um exemplar de conselho político com base teológica e na observação experiente. Neste tratado, tenta-se diagnosticar os problemas do Perú (e das possessões espanholas nas Índias como um todo) na década de 1570, buscando as soluções prudentes e racionais. Seus objetivos podem ser resumidos em três: (1) acabar com a polêmica acerca da legitimidade da permanência espanhola na América, (2) consertar os abusos e orientar com novas instruções para o povoamento e para a pacificação e (3) fixar bases novas para a conversão e "recristianização" dos índios. (Ver: PEREÑA, Luciano. "José Acosta - proyecto de sociedad colonial - pacificacion y colonizacion". In: ACOSTA, José de. *De Procuranda Indorum Salute - pacificacion y colonizacion (Vol. I)*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984. p. 14.

³⁷ Ver: ACOSTA, José de. "Necesidad de teólogos eminentes en el Nuevo Orbe" *De Procuranda Indorum Salute - pacificacion y colonizacion (Vol. II)*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1987. pp. 90 - 95.

experiência no México, no Peru e no Caribe, fornece uma leitura autorizada do caráter providencial da entrada da Religião nas Índias através dos espanhóis³⁸. No caso da América portuguesa, José de Anchieta e Fernão Cardim foram os missionários cujos escritos³⁹ melhor representam a importância do conhecimento da terra com base na *experiência* para a elaboração de soluções prudentes para questões relativas à colonização e à conversão dos índios. No entanto, gostaríamos de exemplificar nosso argumento, primeiramente, com um caso de Nóbrega. Trata-se da disputa, na Mesa de Consciência e Ordens, entre Nóbrega e o padre, também jesuíta, Quirício Caxa⁴⁰, sobre se um homem pode vender a si mesmo ou o seu filho.

³⁸ A experiência de Acosta não deve ser entendida no sentido restrito de "observação autopsial" do referente narrado, devendo ser colocada como autorização da fidedignidade do discurso que se centra na ordenação racional de informações tomadas como fidedignas. Não é inverossímil pensar que muitas de suas informações (ou mesmo a sua maioria) tenham sido retiradas de fontes escritas anteriormente, como as crônicas e histórias da conquista do México (Ver, por exemplo, as relações entre Acosta e o Frei Diego Durán estabelecidas por Ángel Garibay em sua nota introdutória ao texto do dominicano: DURÁN, Frey Diego. *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme - tomo I*, México: Editorial Porrúa, 1984. Edição preparada por Ángel Ma. Garibay K. pp. XXXV - XXXVII) e, sobretudo, do *encomiendero* Pollo de Ondegardo, cujo texto, *Notables daños de no guardar a los indios sus fueros* (1571), forma a base das informações de Acosta sobre o Peru, e Pe. Juan de Trovar, missionário jesuíta que lhe proveu as informações sobre o México (Ver: MARZAL, Manuel M. *Historia de la Antropología vol. I - la Antropología indigenista: México y Peru*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú / Fondo Editorial, 1986. p. 97). Assim, a experiência não pode ser entendida como o ponto inicial para o recolhimento de informações, mas como lugar, no discurso, de autorização das informações como fidedignas. Além disso, diferentemente do seu contemporâneo franciscano Bernardino de Sahagún, cuja aspiração nominalista, própria de sua ordem, produziu o mais completo "*compendium*" sobre os índios mexicanos (seus costumes e sua "falsa religião"), *Historia de las cosas de la Nueva España* (c. 1582), Acosta preocupa-se menos em inventariar os particulares do que em desvendar a razão de ser das matérias do Novo Mundo. Tal razão, conforme dá a ler a *História* de Acosta, é o enredamento da História das Índias Ocidentais no tempo escatológico da salvação, entendendo-a como efeito da "vontade de Deus" de levar o Evangelho a todos os povos do *orbe*.

³⁹ Nos referimos aos *Breve informação do Brasil* (1585) e *Informação do casamento dos índios* (c. 1570), atribuídos a Anchieta e contidos no volume: ANCHIETA, José de. *Textos históricos*, São Paulo: Loyola, 1989. pp. 35 - 82. No caso de Cardim, referimo-nos aos dois manuscritos (*Do clima e terra do Brasil e Do principio e origem dos índios do Brasil* - c. 1584) atribuídos ao missionário que se encontram em Évora e que foram publicados, por Capistrano de Abreu e Rodolfo Garcia, junto com *Narrativa epistolar de uma viagem e missão jesuítica*, como *Tratados da terra e gente do Brasil*. Entre esses escritos de Cardim e Anchieta há, como observaram Capistrano de Abreu e Rodolfo Garcia, muitas coincidências e semelhanças, podendo ter ambas bebido na mesma fonte ou mesmo Anchieta ter imitado seu colega de ordem. Ver na introdução ao *Tratado* de Cardim elaborada por Rodolfo Garcia: CARDIM, Fernão. *Tratados da terra e gente do Brasil*, São Paulo: Cia Editora Nacional, 1936. 3ª edição. p. 20.

⁴⁰ Quirício Caxa, que entrara para a Companhia de Jesus em 1559 com 21 anos, foi enviado ao Brasil em 1563 para ensinar no Colégio de Jesus, onde lecionou Latim, Teologia Moral, Teologia Especulativa e Filosofia. Sendo conhecedor de direito canônico, sucedeu o Pe. Manuel da Nóbrega como consultor jurídico da Província do Brasil. Foi professor de Anchieta quando esse preparava-se para a ordenação sacerdotal (1565 - 66). Na década de 1570, desempenhou cargos importantes da Província como o de reitor do Colégio do Rio de Janeiro e do Colégio da Bahia. Em 1598, escreveu seu último texto antes de ele próprio falecer no ano seguinte: trata-se do necrológio de Anchieta, considerada a primeira biografia do "taumaturgo". Ver prefácio de Hélio Abranches Viotti ao necrológio de Anchieta em: CAXA,

Dessa disputa resta-nos o texto de 1567, publicado com o título de "Se o pai pode vender a seu filho e se hum se pode vender a si mesmo - respostas do P. Manuel da Nóbrega ao P. Quirício Caxa, Baía"⁴¹. Nele, percebe-se que, Caxa, recém chegado ao Brasil, mas bastante versado em teologia jurídica, é chamado a dar parecer sobre a legitimidade ou não da venda de si mesmo ou do filho (no caso índios) para a Mesa de Consciência e Ordens⁴². O parecer de Caxa, favorável à legitimidade em caso de necessidade extrema, é rebatido por Nóbrega, que não o faz com base na discussão teológica pura, mas aplicando-a à questão *quid facti* ou *in contingentia facti*, tratando o problema na perspectiva de uma metafísica plausível, ou seja, a partir da experiência dos fatos⁴³. No caso, os fatos relacionavam-se aos índios que, uma vez sujeitados pela ação do Governador Mem de Sá, vendiam-se, enganados pelos línguas e movidos pelo medo dos portugueses, que se aproveitavam da sujeição para fins injustos. Nóbrega fala a partir de seu conhecimento da história das conquistas de Mem de Sá e dos costumes dos índios⁴⁴, adquirido pela sua própria participação nos feitos do Governador e sua

Quirício. "Breve relação da vida e morte do Pe. José de Anchieta [1598]" & RODRIGUES, Pero. "Vida do Pe. José de Anchieta da Cia. de Jesus"; In: *Primeiras biografias de José de Anchieta*, SP, Loyola, 1988. pp. 08 - 09.

⁴¹ "Se o pai pode vender a seu filho e se hum se pode vender a si mesmo - respostas do P. Manuel da Nóbrega ao P. Quirício Caxa, Baía. [Rio de Janeiro?] 1567". In: NÓBREGA, Manuel da. *Cartas do Brasil e mais escritos - Edição fac-similar comemorativa dos 500 anos da descoberta do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia, 2000. pp. 397 - 429. Sugerimos, para este texto, a análise de José Eisenberg, que, no ponto principal de nosso argumento, as justificativas de Nóbrega com base na experiência, colabora para o sentido que propomos: EISENBERG, José. "O debate Caxa versus Nóbrega". In: *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno. Encontros culturais, aventuras teóricas*, Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2000. pp. 139 - 158.

⁴² A Mesa de Consciência e Ordens, órgão criado em 1532 por D. João III, foi uma instituição que durou até quase 300 anos mais tarde, quando foi abolida em 1828. Seu objetivo era submeter as questões políticas sobre as quais poderia haver alguma dúvida de consciência ao parecer jurídico de teólogos e juristas da Igreja. Os pareceres saídos dela podem ser tomados, assim, como conselhos teológico-políticos para um governo prudente.

⁴³ Este procedimento de Nóbrega é, em tudo, compatível com aquele que Anthony Pagden observa em Bartolomé de las Casas. Segundo Pagden, Las Casas "usa o 'fato' para interpretar a 'lei' e a 'lei' para situar o 'fato'" (PAGDEN, Anthony. *Ius et factum: text and experience in the writings of Bartolomé de Las Casas*". In: GREENBLATT, Stephen (ed.). *New World encounters*, Berkeley: University of California Press, 1993. p. 96), pois, como em Domingo de Soto, "os fatos do caso provêm a base para a leitura autorizada do texto" (*idem*: 91). Experiência e cânon engendram-se em um círculo hermenêutico, cuja separação seria a quebra dos sentidos e das formas de legitimação (ou autorização) do discurso. Aqui, a história constitui-se como teologia e a teologia se faz como história.

⁴⁴ Anchieta, elogiando a postura de Nóbrega contrária ao cativo injusto dos índios, cita uma fala exemplar, no sentido que expomos, de Nóbrega: "Não posso acabar com minha ciência e consciência aprovar os remédios que se buscam para cativar os brasis, ainda que venha da Mesa da Consciência, porque lá não são **informados da verdade**. Porque nunca se achou pai que no Brasil vendesse filho

experiência missionária. A posição de Nóbrega é, assim, autorizada pela sua *experiência* e não somente pelo domínio teológico, o que o diferencia de Caxa, ainda pouco a par das questões particulares da terra e de sua conquista⁴⁵. Nóbrega funciona, portanto, aqui, como aquele modelo de teólogo eminente do Novo Mundo ao qual se refere Acosta em *De procuranda indorum salute*. O parecer de consciência mais autorizado é, assim, o que se baliza na *experiência* indissociada da leitura teológica correta dela.

A leitura teológica correta da observação dos fatos e características do Novo Mundo com base na *experiência* deve ser vista como busca da disposição favorável da terra e dos habitantes para serem trazidos à luz do Evangelho, cumprindo a vontade de Deus de levar sua palavra a todos os povos do *orbe* conforme profetizado nas Escrituras. Sobre isso, diz Acosta: "(...) o Salvador (...) nos afirma que se predicará o Evangelho em todo o mundo e que, então, verão o fim, certamente declara que enquanto dura o mundo há ainda gentes a quem Cristo não tenha sido anunciado. Portanto, devemos concordar que faltou aos antigos grande parte a conhecer e que a nós, hoje em

verdadeiro, porque os amam grandissimamente. Os que dizem que se vendem a si mesmos, fazem-no ou porque não entendem que coisa é vender a liberdade, ou induzidos com mentiras e enganos e às vezes com muitos açoites (...)" Ver: ANCHIETA, José de. *Textos históricos ...* p. 131. Note-se a importância a informação correta e observada pela *experiência* para a boa consciência e ação política prudente. Nesse sentido as "informações" ganham estatuto de argumento favorável ou não a políticas e podemos ver seus desencontros como signo de diferentes posturas sobre um determinado assunto. No caso, podemos contrapor as observações de Nóbrega e Anchieta da impossibilidade de um índio vender a si mesmo ou seu filho sem constrangimento às considerações de Gabriel Soares de Souza de que os índios Caetés "são mui cruéis uns para os outros para se venderem, o pai aos filhos, os irmãos e parentes uns aos outros". Sobre isso, ele dá o exemplo de uma mulher que jogou uma filha no rio, que, salva por um Rodrigo Martins, a criança foi batizada e ainda sobreviveu por um tempo (Ver: SOARES DE SOUSA, Gabriel. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*, São Paulo: Companhia Editora Nacional / Editora da USP, 1971. p. 63).

⁴⁵ Como já dissemos, Caxa, quando se torna mais experiente, após a morte de Nóbrega, passa a ser o conselheiro jurídico das questões de consciência, o que reforça a sua competência teológica e jurídica. Um documento que atesta a ótima reputação "intelectual" de Caxa entre a cúpula da Companhia é o *Catálogo trienal de 1598*, publicado por Charlotte de Castelnau-L'Estoile. Nele, Caxa, aos seus 60 anos e com saúde já debilitada, aparece como tendo estudado quatro anos de artes liberais e dois de teologia e desempenhado cargos importantes, como reitor de colégio e consultor do Provincial. Além disso, recebe conceito "muito bom" (maior dado) em inteligência, prudência, julgamento e *experiência* e é tido como possuindo boa capacidade intelectual em Latim, artes liberais e teologia. Entre seus talentos especiais, figuram ensino, pregação, confissão e conselho (Ver: "Catalogue triennial de 1598". In: CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte. *Les ouvriers d'une vigne stérile: les jésuites et la conversion des Indiens au Brésil (1580 - 1620)*, Paris - Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000. p. 550). Sobre os catálogos e sua função na Missão Jesuítica, ver: *idem*. pp. 175 - 252.

dia, está encoberta uma parte não pequena do mundo"⁴⁶. Mais uma vez, estamos diante da tópica da novidade como parcela da Revelação que se dá a conhecer no presente; novidade que, desde o início dos tempos, já é prevista e que se promete aos homens em forma de profecias, o que se liga à célebre associação quinhentista entre descoberta da América (Novo Mundo) com a aproximação do fim escatológico do mundo, conforme argumenta Robert Ricard⁴⁷.

Gandavo e Cardim são exemplares desse tipo de leitura das observações na *experiência* do Novo Mundo, descortinando a disposição para a salvação da alma dos índios - via colonização portuguesa e ação missionária jesuítica - em seus hábitos, organização e características naturais da terra. Nesses casos, a experiência estaria a serviço do entendimento da "vontade divina" e da ação em seu favor. Os meios eficazes para o povoamento da terra, sua exploração e conversão dos gentios nada mais são do que formas de aproveitar a disposição providencialmente favorável apresentada para isso. Descobrir onde está a disposição para a salvação é descobrir os caminhos para a sua realização prometida: é o que perceberemos, a partir de agora, na configuração do olhar quinhentista sobre os costumes e realidade dos canibais do Brasil.

IV. Um corpo uno

Introduzindo o tema do gentio da Província de Santa Cruz, especialmente os que vivem na costa e têm maior contato com os portugueses, Gandavo, em sua *História*, diz que: "(...) ainda que estejam divisos, e haja entre elles diversos nomes de nações, todavia na semelhança, condição, costumes, e ritos gentílicos, todos são huns; e se nalguma maneira differem nesta parte, he tam pouco, que se nam pode fazer caso disso, nem particularizar cousas semelhantes entre outras mais notáveis, que todos geralmente seguem (...)"⁴⁸. Mais à frente, continua: "a língua de que usam, toda pela costa, he uma; ainda que em certos vocábulos differe n'algumas partes; mas nam de maneira que se

⁴⁶ ACOSTA, José de. *Historia Natural y Moral de las Indias*. México: Fondo de Cultura Económica, 1985. p. 15.

⁴⁷ RICARD, Robert. *The spiritual conquest of Mexico*, Berkeley: University of California Press, 1982.

deixem huns aos outros de entender (...)"⁴⁹. Quanto às diferenças "sociais" que poderia haver entre os índios, definidos na sua generalidade, Gandavo afirma: "são iguais e em tudo tam conformes nas condições, que ainda nesta parte vivem justamente, e conforme à lei da natureza"⁵⁰. Cardim, por sua vez, ao falar da diversidade de nações e línguas entre o gentio, diz que: "em toda esta província há muitas e varias nações de diferentes linguas, porém uma é a principal que comprehende algumas dez nações de Indios: estes vivem na costa do mar, e em uma grande corda do sertão, porém são todos estes de uma só lingua ainda que em algumas palavras discrepão e esta é a que entendem os Portuguezes; é fácil, e elegante, e suave, e copiosa, a dificuldade della está em ter muitas composições; porém os Portuguezes, quasi todos os que vêm do Reino e estão cá de assento e communição com os Indios a sabem em breve tempo, e os filhos dos Portuguezes cá nascidos a sabem melhor que os Portuguezes (...). Com estas dez nações de Indios têm os Padres communição por lhes saberem a lingua, e serem mais domesticos e bem inclinados: estes forão e são os amigos antigos dos Portuguezes com cuja ajuda e armas, conquistarão esta terra, pelejando contra seus próprios parentes, e outras diversas nações barbaras (...)"⁵¹.

Tabela 1 - Localização geográfica dos grupos indígenas relacionados no *Roteiro Geral da Costa Brasileira*, de Gabriel Soares de Souza (cf. mapas A e B):

Grupos	Localização
<i>Potiguares</i>	Costa do Rio Grande até o Rio Paraíba - Capitãncias de Pernambuco e Itamaracá.
<i>Caetés</i>	Do Rio Paraíba à boca do Rio São Francisco - Capitãncia de Pernambuco. Foram lançados pelos contrários para o sertão e estão quase todos destruídos.
<i>Aimorés</i>	Sertão próximo à costa da Capitãncia de Ilhéus.
<i>Tupiniquins</i>	Do Rio de Camamu ao Rio de Cricaré - Capitãncias de Ilhéus, Porto Seguro e Espirito Santo. Costa da Capitãncia de São Vicente.
<i>Goitacases</i>	Capitãncia do Espirito Santo.
<i>Papanases</i>	Sertão - Capitãncias de Porto Seguro e Espirito Santo; viviam na costa até serem lançados para fora dela pelos Tupiniquins e Goitacases.

⁴⁸ GANDAVO, Pero de Magalhães. *Tratado da Terra do Brasil / História da Província de Santa Cruz...* p. 122. Grifos nossos.

⁴⁹ *Idem ibidem*. Grifos nossos.

⁵⁰ *Idem*. p. 129.

⁵¹ CARDIM, Fernão. "Do principio e origem dos índios do Brasil". In: *Tratados da terra e gente do Brasil...* p. 121. Grifos nossos.

<i>Tamoios</i>	Do Cabo de São Tomé até Angra dos Reis mais pelo sertão
<i>Guaianases</i>	Ao longo da costa por Angra dos Reis até o Rio da Cananéia.
<i>Carijós</i>	Das Capitânicas de Santo Amaro e São Vicente até a Ilha de Santa Catarina.

Fonte: SOARES DE SOUSA, Gabriel. "Roteiro geral da costa brasileira". In: *Tratado descritivo do Brasil em 1587*, São Paulo: Companhia Editora Nacional / Editora da USP, 1971. pp. 39 - 124.

Tabela 2 - Agrupamentos genéricos dos índios que aparecem no *Roteiro Geral da Costa Brasileira*, de Gabriel Soares de Souza:

Grupos	Agrupamento genérico	Língua
<i>Potiguares</i>	Tupi	Mesma de Caetés e Tupinambás
<i>Caetés</i>	Tupi	Mesma dos Tupinambás
<i>Aimorés</i>	Tapuia	Derivada dos "Tapuias", mas não é entendida por nenhuma outra nação Fala é rouca da voz, dificuldade de fala Não é possível escrever
<i>Tupiniquins</i>	Tupi	Muito similar à dos Tupinambás
<i>Goitacases</i>	Tapuia	Língua diferente dos Tupinambás e dos Aimorés
<i>Papanases</i>	Tapuia	Tupiniquins e Goitacases entendem sua língua ainda que mal
<i>Tamoios</i>	Tupi	Fala muito igual à dos Tupinambás
<i>Guaianases</i>	Tapuia	Difere na fala de seus vizinhos, mas entendem-se com os carijós
<i>Carijós</i>	"Tupi" (Guarani)	Diferente das de seus vizinhos e próxima à dos Guaianases

Fonte: SOARES DE SOUSA, Gabriel. "Roteiro geral da costa brasileira". In: *Tratado descritivo do Brasil em 1587*, São Paulo: Companhia Editora Nacional / Editora da USP, 1971. pp. 39 - 124.

Apesar de concordarem sobre a multiplicidade de "nações" indígenas existentes na América portuguesa antes da descoberta, os textos de Cardim, Gandavo e da totalidade dos que escreveram sobre os índios apresentam-na como formando duas grandes unidades. A primeira delas é a que aparece nos trechos selecionados acima. Trata-se do conjunto de "nações" que, quando da chegada dos portugueses na terra, habitaria a costa. Esse grupo é formado, na sua maioria, por aliados dos portugueses na

fixação na terra e são tidos como mais políticos e mais bem inclinados para a vida cristã do que aqueles que comportam a segunda unidade que trataremos. Esses povos teriam uma única língua ou, pelo menos, línguas tão próximas entre si que seria possível reduzi-las a uma só. Essa língua, chamada pelos jesuítas de "língua geral", é a que foi sistematizada e instrumentalizada pelos missionários inacianos⁵², sendo tida como simples de aprender e muito falada pelos portugueses e seus descendentes moradores da terra. A denominação genérica desses grupos, dada no século XVI, é "tupi". Os tupis, no entanto, embora fossem tidos como um só grupo, de línguas e costumes muito semelhantes, são vistos como divisos no que se refere às hostilidades e inimizades. Dentre as principais "nações" que compõem este grupo, estariam, divididas ao longo da costa e parte do sertão⁵³, os Tupinambás, os Tupiniquins, os Tamoios, os Potiguares, os Caetés, os Temiminós e os Carijós. Cada um desses grupos recebe fama melhor ou pior dependendo das relações de hostilidade ou amizade com os moradores das vilas que lhe estão próximas.

Tabela 3 - Índole dos grupos indígenas relacionados no *Roteiro Geral da Costa Brasileira*, de Gabriel Soares de Souza, e seus relacionamentos com portugueses e franceses:

<u>Grupos</u>	<u>Índole</u>	<u>Relacionamento com portugueses</u>	<u>Relacionamento com franceses</u>
<i>Potiguares</i>	Belicosa, guerreira e	Conflitos com moradores de	

⁵² Desde 1555, o Irmão José de Anchieta já havia preparado o primeiro manuscrito da *Artes de gramática da língua mais usada na costa do Brasil*, que, em 1560, era usado, no Colégio da Bahia, para o aprendizado obrigatório dos missionários jesuítas do Brasil. Em 1595, esta gramática é impressa pela primeira vez em Coimbra, com a licença do Geral da Companhia de Jesus, Cláudio Aquaviva (Ver a apresentação de Carlos Drummond a ANCHIETA, José de. *Artes de gramática da língua mais usada na costa do Brasil*, São Paulo: Loyola, 1990. pp. 07 - 17). Antecedeu Anchieta, na tentativa de sistematização ou invenção da "língua geral", o Pe. Juan de Azpilcueta Navarro, que, quando parte ao sertão, em 1553, afirma deixar, aos cuidados do Pe. Ambrósio Pires e do Ir. Antônio Blázquez, um variado instrumental catequético traduzido para a "língua geral", como vocabulário, doutrina, lista de pecados capitais, etc (Ver: "Do P. Juan de Azpilcueta Navarro aos Pes. e Irs. de Coimbra. Porto Seguro, 1555." In: LEITE, Serafim (org.). *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil (vol. II)*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1954. pp. 9 - 10). Muitos outros missionários foram "línguas" destacados, como o Ir. Pero Correia (Ver: ANCHIETA, José de. *Textos Históricos...* p. 126) e o Pe. Leonardo do Vale (Ver: LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*, Rio de Janeiro - Lisboa: Companhia Editora Nacional, 1938 - 1950. Tomo IX - Escritores, II. pp. 169 - 171) são alguns deles.

⁵³ Gandavo, na sua *História*, demarca estes índios da seguinte maneira: "aqueles que habitam pela costa, e em parte pelo sertão adentro muitas léguas, com que temos comunicação". Sobre eles, segue dizendo: na semelhança, condição, costumes e ritos gentílicos, todos sam huns; e se nalguma maneira differem nesta parte, he tam pouco, que se nam pode fazer caso disso, nem particularizar cousas semelhantes entre outras mais notáveis, que todos geralmente seguem". Ver: GANDAVO, Pero de Magalhães. *Tratado da Terra do Brasil / História da Província de Santa Cruz...* p. 122. Grifo nosso. Gabriel Soares de Souza também circunscreve os grupos de forma semelhante. Cf. Tabelas 1 - 7 e os mapas "A" e "B".

	"atraçoada"	Itamaracá e Pernambuco	Aliados
<i>Caetés</i>	Belicosa, guerreira e "atraçoada"; sem nenhuma fé ou verdade; muito cruéis (em especial em se venderem)	Fazem "muito mal" aos portugueses na costa (ex.: Sardinha e Duarte Coelho)	-
<i>Aimorés</i>	Tidos por muito bárbaros até pelos "outros bárbaros"; traiçoeira "Praga"; "brutos"; "selvagens"; "bárbaros"; "alarves"	Tremenda hostilidade com os portugueses, gerando grande medo	-
<i>Tupiniquins</i>	Gente de trabalho e serviço; mais doméstica e verdadeira que os demais índios "Fiéis"; "verdadeiros"; "valentes"; "bem acondicionados"	Já foi hostil, mas fizeram pazes e vivem em aliança, sendo aliados contra Aimorés, Tapuias e Tamoios	Pressupõe-se inimigos
<i>Goitacases</i>	Muito bárbara	Fizeram muitos danos aos moradores do Espírito Santo e da Paraíba	-
<i>Papanases</i>	-	-	-
<i>Tamoios</i>	"Valentes homens"; indole belicosa	Foram lançados do litoral para o sertão pelos portugueses	Aliados, com os quais resgatavam pau brasil
<i>Guaianases</i>	Fácil de contentar; gente de pouco trabalho; pouco belicosa; não são maliciosos, nem falsos; simples e bem acondicionada; fáceis de crer em qualquer coisa "Folgazes", "molares"	Boa companhia	-
<i>Carijós</i>	De boa razão; doméstica; pouco belicosa	Amigos	-

(Obs.: adjetivos do texto, que emitem algum juízo de valor mais exemplar, aparecem entre aspas)

Fonte: SOARES DE SOUSA, Gabriel. "Roteiro geral da costa brasileira". In: *Tratado descritivo do Brasil em 1587*, São Paulo: Companhia Editora Nacional / Editora da USP, 1971. pp. 39 - 124.

Constatando a condição de discórdia entre as diversas nações que compõem os tupis (cf. tab. 6), Gandavo, em seu *Tratado*, não deixa de atribuir a ela um valor de disposição favorável à fixação dos portugueses na terra e à sua sujeição política. Diz Gandavo: "permitiu Deus que fossem contrários huns dos outros, e que houvesse entrelles grandes odios e discordias, porque se assi não fosse os portuguezes não poderião viver na terra nem seria possivel conquistar tamanho poder de gente"⁵⁴. Seguindo a isso, Gandavo concordaria com todos os demais relatos sobre o índio tupi genérico de que se tratam de gente desumana, cruel, sem qualquer piedade, que vivem brutalmente, que são sensuais, cheios de vícios, etc⁵⁵. Se, por um lado, a situação favorece o estabelecimento dos portugueses na terra; por outro, essas mesmas características dificultam a inserção dessas diferentes nações no corpo político do Estado e da Igreja e, conseqüentemente, o estabelecimento da paz e da segurança na terra. Na sua *História*, Gandavo reserva ao ensino da doutrina cristã pelos jesuítas a tarefa de reverter a condição belicosa e hostil desses índios, amansando-os como acredita já estarem conseguindo fazer pouco a pouco⁵⁶. Quando comenta sobre os frutos do ensino da doutrina, Gandavo reconhece as dificuldades e a lentidão do processo de trazer o índio para a Religião Cristã, no entanto, mostra-se convencido da inevitabilidade do sucesso, sobretudo a partir do ensino dos mais jovens e na presença constante dos jesuítas entre os índios, não os deixando retornar aos velhos hábitos. Diz ele: os padres da Companhia

têm esperança, mediante a divina graça, que pelo tempo adiante se vá edificando a Religião Cristã por toda esta Província, e que nella floreça universalmente a nossa Santa Fé Catholica, e mo noutra qualquer parte da Christandade⁵⁷.

Gandavo, desse modo, reforça os principais esforços jesuíticos que foram promovidos e sustentados pela política de Mem de Sá: a política dos aldeamentos, a ênfase na educação dos mais jovens e a conversão pela política. Para tanto, lança mão de tópicos como a do papel branco, a da inconstância e da conversão como efeito da

⁵⁴ *Idem*. p. 52.

⁵⁵ *Idem*. p. 57.

⁵⁶ Ver: *Idem*. pp. 130; 142-3.

⁵⁷ *Idem*. p. 142.

graça divina que se dá como recompensa ao zelo paciente do trabalho missionário. Esses elementos, como já vimos em outro momento, guiam a confecção do *Diálogo sobre a conversão dos gentios*, de Nóbrega e do épico sobre Mem de Sá, atribuído a Anchieta. Mais à frente um pouco, no texto, Gandavo denuncia, bem à maneira dos inacianos, as injustiças praticadas pelos moradores com os índios, estorvando o trabalho missionário, e louva o papel dos padres da Companhia na coibição de tais atos. Enfim, Gandavo toma como certo o resultado da ação missionária para qual os índios já estão preparados pela vontade providencial de Deus, que os fez de mesmos costumes e língua, mas discordes entre si⁵⁸. É preciso, para o bem dos próprios portugueses, colaborarem para a efetivação nessa vontade, cujo meio mais eficaz, ao ver de Gandavo, é dando crédito e respeitando as políticas dos missionários.

Uma concepção desse tipo, no entanto não é a única a respeito do destino dos tupis na Segunda metade do século XVI. Gabriel Soares de Sousa, diferentemente de Gandavo, defende que o central para promover a paz, a segurança e a prosperidade na terra seria a implementação de uma máquina militar e política na colônia, a fim de permitir a sua exploração econômica e o engrandecimento da coroa⁵⁹, o que não passaria, necessariamente, pela conversão do gentio. Soares de Sousa não vê, nos índios, cristãos em potencial e tem a ação da Companhia de Jesus como pouco eficaz. O lugar que ele reserva aos "negros da terra" é o seu uso para o trabalho e para a guerra contra os inimigos (identificados com os franceses, que "roubam" pau brasil ao longo da costa). Um grande exemplo dessa concepção é o seguinte trecho, no qual fala de uma aldeia dos padres da Companhia na enseada de Tatuapara:

⁵⁸ Neste ponto, há muita semelhança entre a situação dos índios da América portuguesa relatada pelos missionários na terra e Gandavo e as considerações de Acosta sobre a disposição favorável dos mexicanos e peruanos para a entrada do evangelho na terra. Ver apêndice 2, sobretudo as considerações sobre o livro VII.

⁵⁹ Este é o projeto que fica explícito no último parágrafo do tratado de Soares de Souza, quando ele afirma a existência de ouro e prata na terra e segue alertando para a necessidade de fortificá-la para a defesa contra "invasores luteranos". Do mesmo modo, ele reafirma o sigilo das informações que traz no *Tratado*, dizendo que, nas mãos de invasores, servir-lhes-ia para tomar a terra e, nela, firmarem-se, de maneira que seria difícil para os portugueses recuperá-la. Para finalizar, de forma bastante persuasiva, Soares de Sousa deixa claro que a "cegueira" dos inimigos a respeito das matérias do *Tratado* é de vontade divina e que caberia a coroa de Portugal e Castela zelar para que a ameaça de uma invasão de hereges não ocorra, fazendo a terra crescer e prosperar para melhor servir a Deus e à própria coroa. Falhar nessa missão seria permitir o fortalecimento daqueles "infiéis" que tanto "ofendem" a Deus. Ver: SOARES DE SOUSA, Gabriel. *Tratado descritivo do Brasil em 1587...* pp. 351 - 352.

"(...) os padres da companhia têm neste direito uma aldeia de índios forros tupinambás, a qual se chama de Santo Antônio, onde haverá mais de trezentos homens de peleja; e perto dessa aldeia têm os padres três currais de vacas, que granjeiam, os quais têm na aldeia uma formosa igreja de Santo Antônio, e um recolhimento onde estão sempre um padre de missa e um irmão, que doutrinam estes índios na nossa santa fé católica, no que os padres trabalham todo o possível; mas por demais, porque é este gentio tão bárbaro, que até hoje não há nenhum que viva como cristão, tanto que se apartam da conversação dos padres oito dias."⁶⁰

Percebe-se, nesse trecho, que o esforço jesuítico para a conversão do gentio tupinambá é tido como nada proveitoso, radicalizando a tópica da inconstância ao máximo. Assumindo que, como Gandavo, Soares de Souza considera todas as demais "nações" de gentio da costa do Brasil como muito semelhantes, em "costumes e gentilidades", aos Tupinambás, variando apenas em um ou outro ponto⁶¹, é justo dizer que o esforço doutrinal é também em vão com todas elas⁶². Soares de Sousa via, nos índios da Aldeia de Santo Antônio, homens de peleja e granjeiros, não virtuais cristãos livres e conscientes, como desejavam os missionários inacianos⁶³. O único serviço que

⁶⁰ *Idem.* p. 70.

⁶¹ Cf. Tabelas 4 (a) e 4 (b)

⁶² Talvez sejam exceções os casos dos Carijós, dos Guatianases e dos Tupiniquins, "nações" com as quais Soares de Souza tem certa simpatia. Ver apêndice 3.

⁶³ É possível inferir que a tutela dos índios pelos padres da Companhia não seria mais necessária uma vez que fosse contornado o problema da inconstância e substituída a "memória da vingança", indissociável do canibalismo, pela "consciência cristã", formada a partir da leitura e memorização constante da Doutrina. Ou seja, a tutela pelo jesuíta poderia ser, no futuro, substituída pela tutela da consciência, treinada pela "memória dos tempos da salvação". Andrea Daher, trabalhando com a sistematização (ou invenção) gramatical da língua "tupi" e o esforço de elaboração de catecismos bilíngües pelos padres da Companhia, sugere uma analogia entre a generalização da língua na primeira com a descontextualização da escrita no segundo. Ambos processos agem a favor do reencontro dessas línguas com a "língua universal" capaz de reformar ("confirmata transformare"...) a alma (Ver: DAHER, Andrea. "Écrire la langue indigène: la grammaire tupi et les catéchismes bilingues au Brésil (XVIIe. Siècle)". In: *MEFRIM*, 111 [1], 1999. pp. 240 - 250). Sendo a escrita uma presença constante da fala sem a necessidade do falante no momento de proclamação (o que Certeau denomina de "reprodução escriturária", dotando a escrita de um poder tanto de "reter as coisas em sua pureza" quanto de se estender "até o fim do mundo". Ver: CERTEAU, Michel de. "Etnografia - a oralidade e o espaço do outro: Léry"... pp. 216 - 9), ela torna-se um mecanismo de manter a palavra trazida e escrita pelo missionário próxima do índio mesmo quando o missionário estiver fisicamente distante, combinando "o plural dos itinerários e o singular de um lugar de produção" (*Idem.* p. 219). Assim, a observação da constância poderia ser feita pelo próprio índio na sua leitura devota, cujo hábito ele deve desenvolver. No limite, o índio leitor projetado pelos jesuítas (cujas memória e consciência se dão na leitura e pela escritura "testamental") é um índio capaz de seguir constante na fé e nos hábitos sem a necessidade da tutela jesuítica.

A formação da consciência cristã, no entanto, seria um processo cujos frutos seriam retirados a longo prazo e teria, nas futuras gerações, maior e mais promissor efeito. Por isso, a Companhia de Jesus

os índios poderiam prestar à cristandade e à sua possível salvação seria como servos das coroas de Castela e Portugal. No *Tratado*, Soares de Souza não menciona as disputas jurídicas sobre a liberdade indígena ou a escravidão natural, nem demonstra conhecimento delas. Contudo, deixa sugerida uma adesão às teorias de Sepúlveda sobre a servidão natural dos índios⁶⁴, contrariando as teorias a respeito da "liberdade dos índios" que Nóbrega e outros jesuítas e dominicanos abraçaram via Francisco de Vitória e Bartolomé de Las Casas, como vimos em capítulos anteriores.

Tabela 4 (a) - Costumes dos grupos indígenas relacionados no *Roteiro Geral da Costa Brasileira*, de Gabriel Soares de Souza (Economia, hábitos e habitações):

Grupos	Economia	Hábitos	Habitacões
<i>Potiguares</i>	Lavoura, caça, pesca	Mesmos costumes e gentilidades dos Tupinambás	-
<i>Caetés</i>	Grandes pescadores de linha	Vida e costume como dos Potiguaras e Tupinambás	-
<i>Aimorés</i>	Não têm lavoura; mantêm-se de frutos silvestres e caça	Comem carne crua ou mal assada, quando têm fogo	Não têm qualquer habitação fixa e dormem ou no chão sobre folhas ou debaixo de árvores
<i>Tupiniquins</i>	Grandes pescadores de linha; caçadores	Vida, costumes e gentilidades como as do Tupinambás	Dormem no chão sobre folhas e não possuem redes
<i>Goitacases</i>	Não têm lavoura; só plantam legumes; caçadores com flechas	Costumes e gentilidades como as dos Tupinambás	Dormem no chão sobre folhas e não possuem redes
<i>Papanases</i>	Não têm lavoura; só plantam legumes; caça e pesca com arco e flecha	Costumes e gentilidades como as dos Tupinambás	Dormem no chão sobre folhas e não possuem redes
<i>Tamoios</i>	Grandes caçadores e	Costumes, vida e	Casas e aldeias mais bem

privilegiava a educação das crianças (Ver: PRIORE, Mary del. "O papel branco, a infância e os jesuítas na colônia." In: *História da criança no Brasil*, SP, Contexto, 1991. pp. 10 - 27), cujo fruto e efeito poderia ser, inclusive, a própria conquista da boa vontade dos pais, pois, como afirma Cardim, os índios "estimão mais fazerem bem aos filhos que a si próprios, e agora estimão muito e amão os padres, porque lh'os crião e ensinão a ler, escrever e contar, cantar e tanger, cousas que elles muito estimão" (CARDIM, Fernão. "Do princípio e origem dos índios do Brasil"... p. 107). Isto é: sem mesmo terem total consciência disto, os pais "amam os padres" por plantarem em seus filhos "consciência cristã", algo que para eles próprios é algo muito mais difícil.

⁶⁴ Não é por acaso que, na sua descrição das nações da costa, Gabriel Soares de Souza dá ênfase ao modo de guerrearem (pontos fortes e fracos), à propensão para o trabalho e ao uso da servidão entre eles próprios. Cf. Tabelas 5 e 6.

	pescadores	gentilidade idênticas às dos Tupinambás	fortificadas do que as dos Tupinambás
<i>Guaianases</i>	Sem lavoura; vivem de caça, pesca e coleta de frutos	Como os demais da costa	Não têm aldeias com casas arrumadas, mas dormem em covas pelos campos com camas feitas de folhagem e pele animal
<i>Carijós</i>	Lavoura de legumes e mandioca, caça e pesca como Tamoios e Tupiniquins	Gentilidades, manhas e costumes como dos Tupinambás	Casas bem cobertas e tapadas com cascas de árvores

Fonte: SOARES DE SOUSA, Gabriel. "Roteiro geral da costa brasileira". In: *Tratado descritivo do Brasil em 1587*, São Paulo: Companhia Editora Nacional / Editora da USP, 1971. pp. 39 - 124.

Tabela 4 (b) - Costumes dos grupos indígenas relacionados no *Roteiro Geral da Costa Brasileira*, de Gabriel Soares de Souza (vestimentas e festividades):

Grupos	Vestimenta e ornatos	Danças, cantos e festas
<i>Potiguares</i>	beijos furados	Cantam, bailam, comem e bebem como os Tupinambás
<i>Caetés</i>	-	Grandes músicos e afeiçoados no bailar
<i>Aimorés</i>	Tosquiavam-se (machos e fêmeas) com canas que cortam muito	-
<i>Tupiniquins</i>	-	Cantam e dançam como os Tupinambás
<i>Gottacases</i>	Tingem-se de jenipapo e assemelham-se em tudo (no cabelo e no raspar dos pelos do corpo) com os Tupinambás	Dançam e cantam como os Tupinambás
<i>Papanases</i>	Andam nus como todos os demais gentios; raspam todo pelo do corpo, menos da cabeça; pintam-se e enfeitam-se com penas coloridas de pássaros	Dançam e cantam como os Tupinambás; têm festas de pacificação
<i>Tamoios</i>	Enfeitam-se com capas e carapuças com penas coloridas de pássaros em festas (confusão com os "feiticeiros" - caraibas), beijos furados com pontas cumpridas de ossos nos furos	Grandes improvisadores de cantigas; grandes músicos e bailarinos, sendo muito estimados de todas as nações de índios (confusão com caraibas)
<i>Guaianases</i>	-	-
<i>Carijós</i>	Vestem-se com peles de caça no inverno	-

Fonte: SOARES DE SOUSA, Gabriel. "Roteiro geral da costa brasileira". In: *Tratado descritivo do Brasil em 1587*, São Paulo: Companhia Editora Nacional / Editora da USP, 1971. pp. 39 - 124.

Ainda que não sejam aptos a aprenderem a doutrina e manterem-se constantes nela, os índios, no relato de Gabriel Soares de Souza, foram dispostos de tal maneira no território que facilitam a fixação dos portugueses na terra e seu uso como serviçais da colonização, isto é, a maneira como os portugueses os encontraram é um elemento que facilita sua missão de zelar para a segurança da terra contra a invasão de hereges, fazendo a terra prosperar para melhor servir a Deus e à própria coroa, na qualidade de "administrados"⁶⁵. Falhar seria permitir o fortalecimento dos "infiéis" e não cumprir um desígnio divino. Também em Soares de Souza, portanto, a situação dos índios é providencial. No entanto, a "vontade de Deus", a seu ver, não é a evangelização do índio (sobretudo pelos jesuítas aos quais se opõe com freqüência e cujo grande poder e opulência denuncia), mas a sua tutela pelos portugueses⁶⁶: guardiões das riquezas da terra contra os "luteranos". É na subordinação tutelar que resta alguma possibilidade, aqui, da salvação do índio, que, quando não é visto como um bárbaro, como os casos extremos dos Caetés ou Goitacases (para não dizer os Aimorés), traduz a imagem de um ingênuo indolente, como os Guaianases⁶⁷.

Tabela 5 - Compleição, aparência física e habilidades guerreiras dos grupos indígenas relacionados no *Roteiro Geral da Costa Brasileira*, de Gabriel Soares de Souza:

Grupos	Compleição e aparência física	Habilidades guerreiras
Potiguares	Má estatura; cor baça	Excelentes flecheiros
Caetés	Cor baça	Grandes nadadores
Aimorés	Cor baça, robustos e fortes; sem barbas nem pelos pelo corpo	Excelentes flecheiros (nunca erram); rápidos e grandes corredores; não lutam de frente; salteadores; não sabem nadar
Tupiniquins	Cor baça, mesma estatura dos outros como os Tupinambás; diferente dos Aimorés	Industriosos na guerra; grandes marinheiros
Goitacases	Cor mais branca do que os anteriores	Não guerreiam no mato, mas em campo aberto; são grande flecheiros

⁶⁵ Ver o que significa a administração dos índios e a distinção entre "administração" e "encomiendas" em: PETRONE, Pasquale. *Aldeamentos paulistas*, São Paulo: EdUSP, 1995. pp. 83 - 100.

⁶⁶ Estamos diante da longa disputa sobre a administração dos aldeamentos, que leva, entre os anos de 1590 e 1611 à diferenciação jurídica entre *Fazendas* dos jesuítas e *Aldeias do Padroado Real*, sendo as últimas sujeitas "à administração da Capitania e de seus Termos". Sobre o assunto, ver: *Idem*. pp. 179 - 183.

⁶⁷ Cf. Tabelas 3, 4 (a) e 4 (b).

<i>Papanases</i>	-	Grandes flecheiros
<i>Tamoios</i>	Grande de corpo e muito robusto	Muito destros no arco e flecha; grandes mergulhadores
<i>Guaianases</i>	Grande de corpo e muito robusto	Sabem empregar o arco e flecha tão bem quanto seus inimigos; não atacam, mas apenas defendem-se; lutam em terreiro aberto e não pelo mato
<i>Carijós</i>	Gente de bom corpo	Sabem empregar o arco e flecha tão bem quanto seus inimigos; lutam em terreiro aberto

Fonte: SOARES DE SOUSA, Gabriel. "Roteiro geral da costa brasileira". In: *Tratado descritivo do Brasil em 1587*, São Paulo: Companhia Editora Nacional / Editora da USP, 1971. pp. 39 - 124.

Tanto no caso de um índio disposto à salvação quanto no caso de um índio disposto a ser sujeitado (sem que haja contradição necessária entre as duas situações), é providencial o mesmo binômio: uniformidade relativa de língua e costumes (Tupi genérico de Cardim e Gandavo e Tupinambá de Soares de Souza) entre as nações e rivalidade e discórdia entre elas. Nos dois pólos do binômio, unindo as nações em costumes e apartando-as em disputas, encontra-se a ingestão da carne humana do inimigo, signo da vingança, do ódio sem perdão e da monstruosidade. Uma vez sendo os índios sujeitos e/ou encaminhados no aprendizado da "verdadeira" doutrina, a antropofagia deve ser substituída pela mansidão e a pela índole de perdoar antigas ofensas. O índio tupi genérico, tutelado ou administrado, seja para sempre ou até que possa seguir em acordo com sua própria consciência cristã, livra-se do rótulo de "canibal". Quanto mais se vê reduzido à condição vassálica ou disposto a assumi-la, mais o índio perde a força ameaçadora do "comedor de carne humana"; quanto mais hostil à sujeição, mais monstruoso torna-se o ato, chegando ao limite de um Aimoré, em Soares de Souza, que ingere carne humana como mantimento e ainda crua ou mal cozida⁶⁸. A ingestão de carne humana sintetiza, assim, tanto a propensão inicial e providencial do índio em ser tutelado (sua potência) quanto a resistência (sua "soberba") de um ou outro grupo indígena a ser reduzido ao genérico "tupi". É ela, assim, que faz, dos índios da costa do Brasil, um monólito, ou melhor, uma única "murta"...

⁶⁸ *Idem ibidem*.

Tabela 6 - aliados e inimigos tradicionais entre os grupos indígenas relacionados no *Roteiro Geral da Costa Brasileira*, de Gabriel Soares de Souza:

<u>Grupos</u>	<u>Aliados</u>	<u>Inimigos</u>
Potiguares	As vezes Tapuias	Caetés, Tabajaras e, às vezes, Tapuias
Caetés	Nenhum	Potiguares, Tupinambás, Tapuias e Tupinaés
Aimorés	Nenhum	"Todo gênero humano"
Tupiniquins	Tupinaés (ainda que tenham desavenças às vezes)	Tupinambás, Aimorés, Papanases, Goitacases, Tapuias e Tamoios
Goitacases	Tamoios (contradiz-se depois)	Tupiniquins e Papanases
Papanases	Não há menção	Tupiniquins e Goitacases
Tamoios	Tupinambás (alianças de parentesco)	Goitacases e Guaianases
Guaianases	Sem menção	Tamoios e Carijós
Carijós	Não há menção	Guaianases

Fonte: SOARES DE SOUSA, Gabriel. "Roteiro geral da costa brasileira". In: *Tratado descritivo do Brasil em 1587*, São Paulo: Companhia Editora Nacional / Editora da USP, 1971. Pp. 39 - 124.

Um outro grupo genérico de "nações" habitantes da terra é o denominado, nos textos de época, "tapuia". Sobre a "dicotomia" tupi/tapuia, John Monteiro bem a sintetizou:

(...) os europeus do século XVI procuraram reduzir o vasto panorama etnográfico a duas categorias: Tupi e Tapuia. A parte tupi desta dicotomia englobava basicamente as sociedades litorâneas em contato direto com os portugueses, franceses e castelhanos, desde o Maranhão a Santa Catarina, incluindo os Guarani. Se é verdade que estes grupos exibiam semelhanças nas suas tradições e padrões culturais, o mesmo não se pode afirmar dos chamados Tapuia. De fato, a denominação "Tapuia" aplicava-se freqüentemente a grupos que - além de diferenciados socialmente do padrão tupi - eram pouco conhecidos dos europeus. No *Tratado descritivo*, Gabriel Soares de Souza confessava a precariedade do estado de conhecimento: "Como os tapuias são tantos e estão tão divididos em bandos, costumes e linguagem, para se poder dizer deles muito, era necessário de propósito e devagar tomar grandes informações de suas divisões, vida e costumes; mas pois que ao presente não é possível...". Na mesma época, o jesuíta Fernão Cardim arrolou, com certa facilidade, 76 grupos não tupi sob a classificação "Tapuia".⁶⁹

⁶⁹ MONTEIRO, John. *Negros da terra - índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*, São Paulo: Companhia das Letras, 1995. pp. 19 - 20.

Ainda que os próprios textos da época confessem as precariedades da generalização "tapuia" e a grande ignorância a respeito dessas "nações", isso não deteve sua eficácia na diferenciação dos dois grupos e no estabelecimento de uma hierarquia de barbarismos e gentilidades. Em geral, como podemos perceber na fala de Cardim, os tapuias são tomados como ainda mais bárbaros do que os tupis e mais difíceis de ensinar a Palavra do Evangelho, pois suas línguas são muitas e muito difíceis de entender e "muitos outros motivos"⁷⁰. Entre as "nações" que compõem este grupo encontram-se algumas das mais estigmatizadas que viviam próximo à costa na vizinhança dos portugueses e índios tupis aldeados ou administrados. É o caso dos temidíssimos Aimorés (de Ilhéus e Porto Seguro) e dos barbaríssimos Goitacases (do Espírito Santo). As descrições dos Aimorés, que também podem ser chamados de Guaimurês⁷¹, enfatizando aspectos que geram um efeito de extrema rudeza, crueldade e ferocidade, chegam a ser tão esquemáticas e previsíveis que se nos apresentam mais como mitos (muito próximo ao do cinocéfalo) do que como informações autopsiais. Junto a essas "verdadeiras" monstruosidades humanas, figuram outras "nações" bastante próximas do mito, quando não totalmente imaginárias, como nos casos das Amazonas⁷² e dos Ubirajaras, tendo sido os últimos facilmente transpostos das páginas de Gabriel Soares de Sousa para as da literatura romântica brasileira, onde o mito encontrou-se com o heróico guerreiro⁷³.

⁷⁰ Ver: CARDIM, Fernão. "Do princípio e origem dos índios do Brasil"... p. 127.

⁷¹ Assim eles são chamados em: pp. CARDIM, Fernão. "Do princípio e origem dos índios do Brasil"... 123 - 126.

⁷² Luiz Mott apresenta, de maneira sintética e erudita, o mito das Amazonas, sua aparição, desenvolvimento e associações hipotéticas nos textos sobre a América nos séculos XVI e XVII em: MOTT, Luiz. "As amazonas: um mito e algumas hipóteses". In: VAINFAS, Ronaldo (org.). *América em tempo de conquistas*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992. pp. 33 - 57.

⁷³ Trata-se, naturalmente, do romance *Ubirajara* de José de Alencar, que, na sua primeira nota de rodapé, explicita a fonte de inspiração para a escolha do personagem: "*Ubirajara* senhor da lança, de *ubirá* - vara, e *jára* - *senhor*; aportuguesando o sentido, vem a ser, lanceiro. Com êste nome existia ao tempo do descobrimento, nas cabeceiras do rio São Francisco, uma nação de que fala Gabriel Soares - Roteiro do Brasil, cap. 182. 'A peleja dos Ubirajaras, diz êsse escritor, é a mais notável do mundo, como fica dito, porque as fazem com uns paus tostados muito agudos, de comprimento de três palmos pouco mais ou menos cada um, e tão agudos de ambas as pontas, com os quais atiram a seus contrários como com punhais, e são tão certos com êles que não erram tiro, com o que tem grande chegada; e desta maneira matam também a caça que, se lhe espera o tiro, não lhe escapa; os quais com estas armas se defendem de seus contrários tão valorosamente como seus vizinhos com arcos e flechas, etc'. Desta arma e da destreza com que a manejavam proveio o nome de *bilreiros* que lhe deram os sertanistas, significando assim que

É interessante notar o quanto há, nos exemplos de tapuias citados, de confluência entre histórias míticas tradicionais, histórias contadas pelos índios (tupis) e outros textos (principalmente de castelhanos) escritos sobre a experiência na América. Os Ubirajaras de Gabriel Soares de Sousa, por exemplo, que são caracterizados como muito bárbaros e gente sem nenhuma piedade, devoradora cruel de carne humana, são claramente uma "invenção" do contato português com os índios Aimoipiras (tupi). Um indício óbvio é que a denominação "ubirajara" é dada por esses tupis e em língua entendida como "geral" ("senhores dos paus" ou "senhores do ibira", arma associada à morte em terreiro nos rituais de canibalismo). Já na consideração da língua dos Ubirajaras, Soares de Souza afirma que eles "não entendem na linguagem com outra nenhuma nação do gentio". Diz ainda que são inimigos dos Aimoipiras e que os Ubirajaras nunca viram gente branca (e infere-se daí que gente branca também nunca os viu). Por último, em relação aos Ubirajaras, Soares de Souza afirma que, além de serem hostis com os Aimoipiras, são também com as Amazonas por outra banda⁷⁴.

As duas nações, Ubirajaras e Amazonas, são inferidas a partir da voz do índio, gerando mal entendidos bastante funcionais para os objetivos de Soares de Sousa. Posto que seu *Tratado* tinha entre seus objetivos mostrá-lo como capaz de descobrir ouro na região do Rio São Francisco⁷⁵, nada mais útil que constatar a presença das Amazonas próximo à região, pois, desde a conquista do Chile, em 1535, por Diego D'Almagro, corria, entre os conquistadores da América, a notícia das Amazonas e de sua rainha Gauboymilla ("céu de ouro"), com as quais deveria haver grande riqueza. Em alguns momentos de seu *Roteiro*, Gabriel Soares de Sousa mostra-se conhecedor do famoso relato do Frei dominicano Gaspar de Carvajal sobre a expedição de Francisco de Orellana (1540 - 1542)⁷⁶, no qual as Amazonas são localizadas no espaço da América,

tangiam suas lanças com a agilidade e sutileza igual à da rendeira ao tocar os bilros" (ALENCAR, José de. *Iracema / Ubirajara*, São Paulo: Melhoramentos, s./d. p. 105.).

⁷⁴ SOARES DE SOUSA, Gabriel. *Tratado descritivo do Brasil em 1587...* pp. 336 - 337.

⁷⁵ Ver o "Aditamento" de Francisco Adolfo de Varnhagen à sua edição de Soares de Sousa: *idem*. pp. 15 - 18.

⁷⁶ Soares de Sousa diz que Francisco Orellana "(...) com muito trabalho tornou a tomar porto em povoado, na qual jornada teve muitos encontros de guerra com o gentio e com um grande exército de mulheres que com êle pelejaram com arcos e flechas, de onde o rio tomou o nome de Amazonas" (*idem*. p. 44).

"batizando" o rio que os índios chamavam de "Grande" com o seu nome⁷⁷. Amazonas, ouro e Eldorados, portanto, são temas que aparecem indissociados e que trazem consigo o signo da guerra, dos bárbaros e indômitos costumes e da necessidade da peleja e da conquista⁷⁸.

Em seu clássico *Visão do Paraíso*, Sérgio Buarque de Holanda também identifica a indissociabilidade das Amazonas com a promessa de riqueza, citando Acuña, e estabelece, ainda, uma instigante ligação entre promessa de riqueza e os perigos e monstruosidades do Novo Mundo, dentre os quais as Amazonas: a de que as descobertas de paraísos e eldorados necessitam tradicionalmente do trespasse de grandes perigos e medos, o que, alegoricamente, ele lê como "a alma não se há de encaminhar aos prêmios imortais tão segura deles e com tal salvo-conduto que pareça ir sem medo"⁷⁹. Assim, a estratégia de Gabriel Soares de Sousa para se mostrar apto a descobrir e conquistar grandes riquezas para o bem da cristandade e da coroa sertão adentro da província é análoga à identificada por Peter Hulme na carta de Colombo aos Reis Católicos para continuar a descoberta de terras e riquezas pelos mares e ilhas junto aos "Caribs", identificados como hostis canibais⁸⁰. O "ouro do selvagem", que em Colombo não se separa da composição do canibal, compõe bem o mito das Amazonas (tapuia) e move a cobiça e a curiosidade de Soares de Sousa na direção de terras incógnitas.

Terras incógnitas: habitantes incógnitos; é à feição das esperanças e medos do desconhecido que são pintados os tapuias do sertão bravio. Fantasiosas ou lacônicas, as imagens do tapuia correspondem a algo bem real, que Peter Mason, através de Claude Kappler, tratando do imaginário sobre as raças plíneas na América, chamou de "estado

⁷⁷ Ver: MOTT, Luiz. "As amazonas: um mito e algumas hipóteses"... p. 38.

⁷⁸ Esses são rótulos tradicionalmente associados à figura das Amazonas desde Heródoto, passando por Virgílio, Plutarco, Estrabão, etc. Ver: *idem*. pp. 33 - 38.

⁷⁹ Ver: HOLANDA, Sérgio Buarque. "Terras incógnitas". In: *Visão do Paraíso*, São Paulo: Brasiliense, 1992. pp. 15 - 34.

⁸⁰ Ver: HULME, Peter. "Columbus and the cannibals". In: *Colonial encounters (Europe and the native Caribbean 1492 - 1797)*, London and New York: Methuen, 1986. pp. 13 - 43.

emocional perante o 'outro'⁸¹; ou que podemos entender, em termos menos anacrônicos, por expectativas prévias perante o novo ainda não totalmente conhecido, ou melhor, ainda não totalmente *revelado*. Na caracterização dos tapuias nos textos quinhentistas, com algumas poucas exceções, os elementos mais rudes e bárbaros dos "mais familiares tupis" são atribuídos a eles e radicalizados em bestialidade, destacando-se, na totalidade dos casos, a bravura e a crueldade bélica. Além disso, mesmo entre as exceções, o caminho para a conversão deles está em aprenderem a língua dos índios da costa, que os Padres sabem, pois a grande diversidade de "línguas tapuias" os torna menos dispostos à conversão⁸². Entre os tapuias, as índias tupi que vivem como homens relatadas por Gandavo⁸³, por exemplo, radicalizam-se na figura das Amazonas; o canibalismo transforma-se, de ato de vingança, em forma alimentar nos Aimorés, como vemos em Soares de Sousa⁸⁴, e ganha cores mais pavorosas e

⁸¹ MASON, Peter. "Seduction from afar: Europe's inner indians". In: *Anthropos* 82, 1987. p. 597. Ver também: KAPPLER, Claude. *Monstres, démons et merveilles à la fin du Moyen Age*, Paris: Payot, 1980.

⁸² Entre a rudeza e bestialidade que marcam a caracterização dos selvagens tapuias há o atenuante, por exemplo, dos Guaianases de Soares de Sousa (ver apêndice 3), que, embora sejam rudes no que concerne à habitação e ao trabalho, são tidos como "inimigos da carne humana" e vistos como menos agressivos que seus pares tapuias ou mesmo muitos de seus vizinhos tupis. É relevante considerar que a convivência pacífica com os portugueses é um elemento que colabora para a descrição mais atenuada. Outra exceção, ainda mais radical, de juízo sobre uma nação tapuia é em relação àquela cujo nome particular não é dito nem em Cardim nem em Soares de Sousa, mas que ambos localizam próxima aos Ubirajaras e Amazonas na região do Rio São Francisco ou um pouco mais próxima dos Portugueses daquela região. Diz Cardim: "(...) somente certo gênero de Tapuyas que vivem no Rio São Francisco e outros que vivem mais perto são amigos dos portugueses, e lhes fazem grandes agazalhos quando passam por suas terras. D'estes há muitos cristãos que foram trazidos pelos padres do sertão, e aprendendo a língua dos do mar que os Padres sabem, os batizarão e vivem muitos delles casados nas aldeias dos Padres, e lhes servem de interpretes para remédio de tanto numero de gente que se perde, e somente com estes Tapuyas se pode fazer algum fructo (...)" (CARDIM, Fernão. "Do principio e origem dos índios do Brasil"... p. 127). Já Gabriel Soares de Sousa diz sobre um gênero de Tapuias que é "gente branda e mais tratável e doméstica que o mais gentio que há na costa do Brasil" (SOARES DE SOUSA, Gabriel. *Tratado descritivo do Brasil em 1587...* p. 44).

⁸³ GANDAVO, Pero de Magalhães. *Tratado da Terra do Brasil / História da Provincia de Santa Cruz...* p. 128.

⁸⁴ Cf. Tabela 7.

demoníacas no endocanibalismo⁸⁵ dos "Tapuyas", "da mesma nação dos Aimorés" ou, deles, "irmãos em armas", referidos por Gandavo⁸⁶.

Tabela 7 - Hábitos e motivos de ingestão de carne humana dos grupos indígenas relacionados no *Roteiro Geral da Costa Brasileira*, de Gabriel Soares de Souza:

Grupos	Ingestão de carne humana
<i>Potiguares</i>	Por vingança
<i>Caetés</i>	Por vingança
<i>Aimorés</i>	Por mantimento
<i>Tupiniquins</i>	Matam e comem os contrários (Goitacases)
<i>Goitacases</i>	Matam e comem os contrários (Tupiniquins). "Muito amigos da carne humana"
<i>Papanases</i>	Não costumam matar os que os ofendem, mas fazem deles escravos
<i>Tamoios</i>	Comem carne de seus inimigos
<i>Guaianases</i>	Não comem carne humana e transformam cativos de guerra em escravos
<i>Carijós</i>	Não comem carne humana e não matam os brancos que vão resgatar com eles

Fonte: SOARES DE SOUSA, Gabriel. "Roteiro geral da costa brasileira". In: *Tratado descritivo do Brasil em 1587*, São Paulo: Companhia Editora Nacional / Editora da USP, 1971. pp. 39 - 124.

Assim, percebe-se a formação de dois grupos de nações indígenas antagônicas entre si e que se diferenciam no grau de barbarismo e gentilidade. Um está mais bem disposto a integrar o corpo místico da Coroa e da Igreja, enquanto o outro está mais distante dessa "bem aventurança". Um deles, aos poucos, é inserido no mundo colonial como "aldeados" e vai se amansando com a doutrina ou a tutela dos jesuítas ou da coroa, o outro permanece hostil aos moradores portugueses da costa e aos que vão resgatar no sertão ou entram nele à busca de novas riquezas. Pois um alerta de Cardim pode servir-nos como chave para a distinção tupi / tapuia no enredo da história

⁸⁵ Na literatura antropológica, endocanibalismo diferencia-se do exocanibalismo, por tratar-se de ingestão de carne humana de membros da comunidade, enquanto o segundo seria a ingestão de carne humana de gente fora da comunidade, sobretudo inimigos de guerra. O endocanibalismo a que se refere Gandavo envolve ainda um tipo de "eutanásia", já que os filhos, ao perceberem que um pai está enfermo a ponto de morrer, antecipam-lhe a morte e o devoram. Não há, assim, porque se estranhar o juízo altamente negativo de Gandavo em relação ao ato, já que ele envolve tabus cristãos alimentares, familiares e em relação à morte.

⁸⁶ GANDAVO, Pero de Magalhães. *Tratado da Terra do Brasil / História da Província de Santa Cruz...* p. 141.

providencial. Cardim indica que os tupis da costa são os verdadeiros amigos dos portugueses, ajudando-os na fixação na terra e lutando contra demais nações hostis. Apesar disso, o jesuíta denuncia que os portugueses (de maneira imprudente e injusta) "lhes têm dado tal pressa que quasi todos são mortos e lhes têm tal medo, que despovoão a costa e fogem pelo sertão a dentro até trezenta a quatrocentas leguas"⁸⁷. O futuro dos tupis que entram pelo sertão, terra infestada de tapuias de todos os gêneros de bestialidade, pode-se inferir: a morte ou a sua incorporação ao bárbaro contingente inimigo. Por outro lado, como vimos, para Cardim, transformar o tapuia mais político em tupi (através do ensino da língua), levando-os do sertão para a costa junto aos Padres, é o caminho para sua salvação.

Conclui-se, daí, que o caminho delineado pela divina providência para a fixação portuguesa na América, na concepção jesuítica e também em Gandavo, é o do trabalho constante a favor da conversão, com controle político intenso e bons tratos, dos índios (tupi) da costa, incorporando a eles, aos poucos, os tapuias trazidos do sertão. Na base dessa política prudente (argumentada através das informações obtidas na observação experiente), está a concepção, desenvolvida em capítulos anteriores, de que são os costumes exercitados no meio que conformam o barbarismo indígena e não a sua natureza. Promover a entrada do índio para o mundo da civilização envolveria, assim, afastá-lo do meio corrupto (sertão bravio), separando-os do corpo político em espaços intermediários (aldeamentos), onde os Padres ensinariam a doutrina e administrariam os sacramentos em "língua geral", visando reintegrá-los ao corpo místico e a uma "cidade ideal". Dar pouco caso da conversão dos tupis da costa seria fatal, assim, para o sucesso da fixação portuguesa, pois, sem os aliados indígenas mais políticos, amigáveis, já sujeitos e tratáveis, restaria somente um largo grupo bárbaro e hostil à presença portuguesa, o qual seria impossível de vencer sem o auxílio dos primeiros. Somente o tupi poderia fornecer à missão salvífica algum instrumento de comunicação capaz de transformar a multiplicidade de nações da América portuguesa em um corpo único de cristãos. Permitir a corrupção dos tupis junto aos tapuias, seria transformar todas as

⁸⁷ CARDIM, Fernão. "Do princípio e origem dos índios do Brasil"... p. 121.

nações em um único corpo de selvagens e hostis canibais, dispostos a impor o merecido castigo de Deus à falta de justiça e prudência dos portugueses.

V. Índias canibais ou a América portuguesa no cenário do mundo

A dicotomia tupi/tapúia, ressaltando nos segundos o lado mais bárbaro e vil dos primeiros, enquanto que, aportuguesando progressivamente os primeiros, chega, no século XVII representada nas paradigmáticas telas de Albert Eckhout, do século XVII (cf.: Figs. 11 e 12). Evidentemente, as implicações de tais imagens no contexto em que produzidas são muito diferentes daquelas até aqui trabalhadas. Não nos cabe, no entanto, discuti-las, o que escapa o período cronológico que recortamos e a diferença do campo "teológico-político" ao qual estão ligadas daquele ao qual nos endereçamos. Cabe-nos apenas apontar para a continuidade de um ícone cuja história temos apresentado ainda que sumariamente. Em cada uma, vê-se uma índia, sendo a tupi retratada junto a uma paisagem tipicamente litorânea, onde encontramos uma natureza trabalhada pela colonização portuguesa (visível na fazenda com plantação ao fundo e na bananeira próxima à índia). Além disso, a índia tupi veste-se parcialmente com panos, carrega um cesto com mantimentos portugueses, uma cabaça e um menino índio. A índia tapúia, em contrapartida, é incluída em uma paisagem selvagem e hostil, típica do "sertão bravo" sem qualquer sinal de intervenção humana. Essa paisagem a índia tapúia completa, carregando partes de corpo humano e cobrindo tão somente as suas "vergonhas" com folhagens.

As duas índias representadas por Eckhout podem ser lidas como duas terras que convivem no espaço do Brasil. Tal espaço está sendo entendido, aqui, como aquele que aparece traçado nos mapas do mundo conhecido e incógnito do século XVI e início do XVII. É sobre esses mapas que se dão as experiências de viagem que culminam na narrativa histórica e corográfica⁸⁸. Vemos o espaço do Brasil, por exemplo, no mapa do

⁸⁸ Um exemplo mais evidente é o do gênero "roteiro", cujo exemplar mais importante para nós é o de Gabriel Soares de Sousa. Antes de começar a descrever a costa brasileira, Soares de Sousa, começa circunscrevendo o Brasil tal como em "cartas" (náuticas), partindo de noções cosmográficas autorizadas como a de Pedro Nunes: "(...) lançada essa linha mental como está declarado <Meridiano de Tordesilhas>, fica o Estado do Brasil da dita coroa <portuguesa>, qual se começa além da ponta do rio

Novo Mundo de Sebastien Münster, de 1544 (cf.: Fig. 10), assinalado por vários corpos dilacerados em uma fogueira em chama sobre a terra que ele chama de *Canibali*, ou seja "dos canibais". A essa época, a fixação portuguesa na terra mal iniciara-se e, logo, as distinções tupi/tapuia ou litoral "urbanizado"/"sertão bravio" não faziam ainda qualquer sentido. O mapa de Münster mostra um Brasil ainda pouco conhecido e explorado, onde a fama de canibalismo generalizado é o elemento corrente. Já o *Brasilia* (1612), de Petrus Bertius (cf.: Fig. 9), embora também retrate cenas de canibalismo em seu centro, o faz de forma distinta. Em primeiro lugar, o estereótipo da carne assada na fogueira é alterado para o do moquém aceso, o que está mais de acordo com as descrições sobre o canibalismo tupinambá de Staden e Léry, por exemplo. Em segundo, o canibalismo é deslocado para o sertão, onde não há marcas de presença populacional portuguesa, o que se dá de forma oposta se olharmos para a faixa litorânea. No mapa de Diego Gutiérrez de 1562 (cf.: Fig. 7), a mesma relação entre litoral povoado e demarcado com nomes e sertão representado com cenas de canibalismo aparece de forma clara. A essa altura, a fama do canibalismo do Brasil já era difundida pelo mundo em textos de missionários e via Hans Staden e a colonização seguia em frente com as ações de Mem de Sá.

A imagem do Brasil como uma ilha (cercada de água salgada pelo lado do Atlântico e doce pelas bandas do sertão onde a bacia do Prata se encontraria à Amazônica⁸⁹) infestada de canibais é constante e recorrente nos mapas do século XVI e XVII. Assim como não dá para dissociar a confecção dos relatos sobre o canibalismo da

das Amazonas da banda oeste, pela terra dos caraibas, donde se principia além da baía de São Matias, por 45 graus pouco mais ou menos, distantes da linha equinocial, e altura do pólo antártico, e por esta conta tem mil e cinqüenta léguas, como pelas cartas se pode ver segundo a opinião de Pedro Nunes, que nesta arte atinou melhor que todos os de seu tempo" SOUSA, Gabriel Soares de. *Tratado descritivo do Brasil em 1587...* p. 43). Além disso, sua narrativa segue, de norte a sul desse território definido, dividindo-o em regiões político-administrativas (Capitanias) e dando também destaque às características "geográficas" e do território, de forma que o texto marca-se profundamente como um relato da "experiência" sobre um espaço mapeado.

⁸⁹ Podemos ver, por exemplo, no mapa de Ortelius, como o Brasil é retratado como uma ilha (cf.: Fig. 8) em 1570. Para um apanhado geral sobre o tema da "cartografia" do Brasil do século XVI ao XX, sugerimos: BIAGGI, Enali Leca de & DROULERS, Martine. "Cartographie et formation territoriale". In: *Cahiers des Amériques Latines*, n. 34 (2), 2000. pp. 39 - 60. Um estudo, no entanto, de maior alcance e mais especializado sobre o tema nos séculos XVI, XVII e XVIII é: CORTESÃO, Jaime. *História do Brasil nos velhos mapas*, Rio de Janeiro, Instituto Rio Branco, 1965. Dos dois volumes que compõem

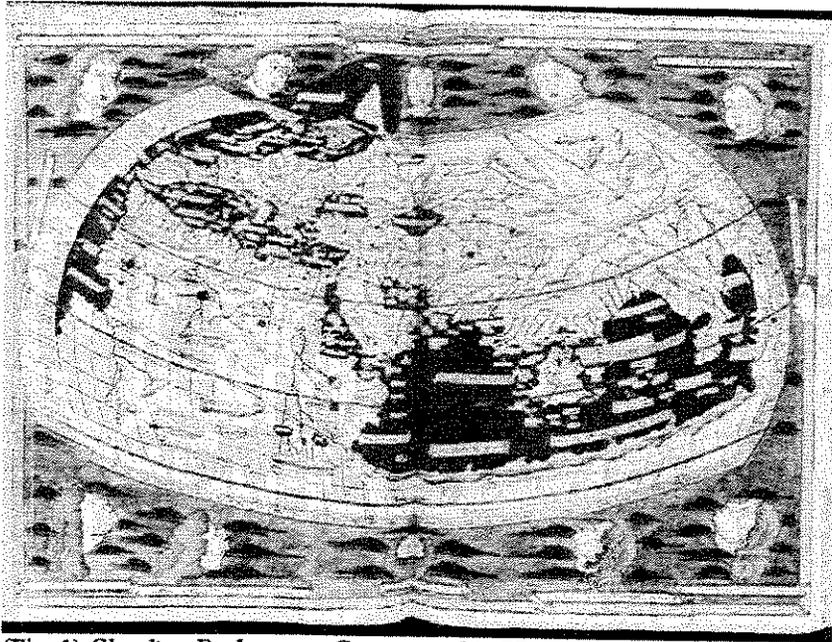
experiência além-mar, também não dá para separar o canibalismo dos saberes técnicos e políticos sobre o *orbe*, mobilizados para a melhor compreensão e domínio das novidades advindas da descoberta da "Quarta Parte" do mundo. O canibalismo se insere em uma unidade territorial que também é política, a feição do Brasil como uma ilha poderia legitimar a possessão portuguesa da terra mesmo se ela "fosse além dos limites do famoso Tratado de Tordesilhas (...), pois os limites de uma ilha, são inquestionáveis, ninguém pode, segundo esta visão, colocar em dúvida que uma Ilha tem uma unidade própria, pelo fato dela ser cercada de água de todos os lados"⁹⁰.

O canibal assume de vez o seu lugar no "teatro do mundo"⁹¹, desempenhando o seu papel como parte do território ultramarino português. Quanto mais avança a fixação portuguesa na terra, vinda do litoral, mais o canibal deve interiorizar-se, dando lugar a um índio manso e sujeito ao povoamento da terra pelos cristãos. O canibal é mais do que o índio, ele é toda a terra da ilha do Brasil ainda não domesticada. As "Índias canibais", entendendo-as como partes das Índias Ocidentais onde se devora carne humana, são ícones de uma América selvagem e hostil à presença da cristandade. Nesse sentido, devemos entender o canibalismo ou os "ritos de vingança" descritos nos textos sobre o índio genérico da América portuguesa não como referindo-se à realidade de uma ou outra "nação" ou grupo indígena genérico, mas a toda índole associada aos costumes gentílicos dos habitantes da terra. O canibal é uma personagem do "teatro" a ser vencida e dominada para a conquista de todas as partes do *orbe* e a conseqüente revelação do Evangelho para todos os povos. Que personagem é essa? Para percebermos, é proveitoso visar mais de frente a (teo)lógica da construção hermenêutica católica da antropofagia e da guerra indígena nos textos quinhentistas, o que será o objeto central do nosso próximo capítulo.

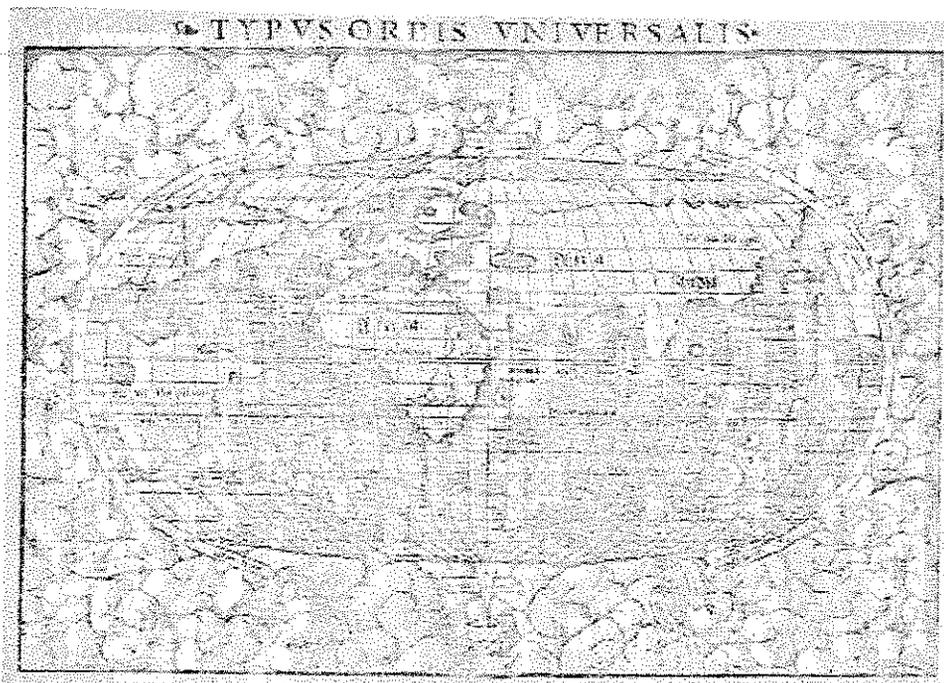
esse livro, o mais relevante é o primeiro, principalmente as partes relacionadas à origem da "Ilha Brasil" nas primeiras "cartas".

⁹⁰ ZANOTELLI, Cláudio Luiz. "A ilha brasileira na cartografia dos séculos XVI e XVII". In: *Anais eletrônicos do III Encontro de História da ANPUH-ES - (Des)caminhos da colonização*. <http://anpuhes.cjb.net>.

⁹¹ "Teatro do mundo" (*Teatrum orbis terrarum*) é o nome do famoso atlas de Abraham Ortelius, do qual retiramos uma imagem para ilustrar este trabalho, *Americae sive novi orbis nova descriptio*. Cf.: Fig. 8.



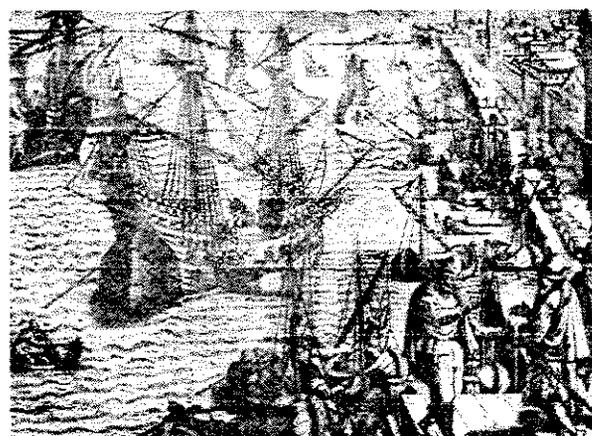
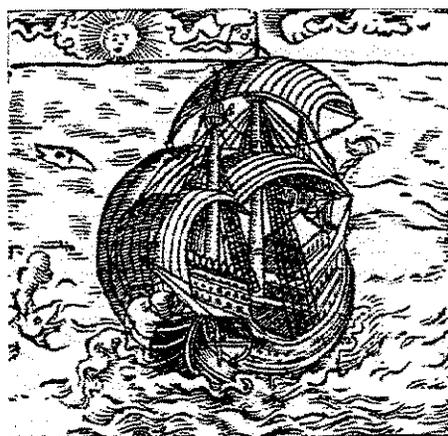
(Fig. 1) *Claudius Ptolemaeus Cosmographis*, Ulm, 1482.



(Fig. 2) Sebastian Münster, *Typus orbis universalis*. In: *Cosmographia universalis*, 1544.

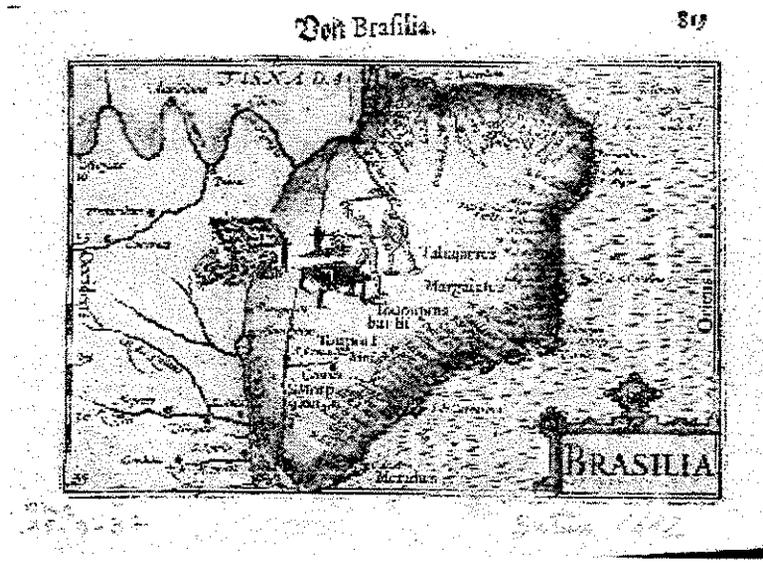


(Fig. 3 - esquerda) Primeira página de uma edição portuguesa do século XVI das *Viagens*, de Marco Polo. (Fig. 4 - direita) Última página da edição latina de 1494 de *De insuli nuper in mare Indico reperti*, carta de Colombo aos Reis Católicos.



(Fig. 5 - esquerda) Imagem que aparece três vezes repetida na *Verdadeira História...* (1558), de Hans Staden, representando embarcações de diferentes momentos da narrativa.

(fig. 6 - direita) Imagem ilustrando o Porto de Honefleur na *Histoire* de Jean de Léry.



(Fig. 9) Petrus Bertius. *Brasilia* (c. 1612).



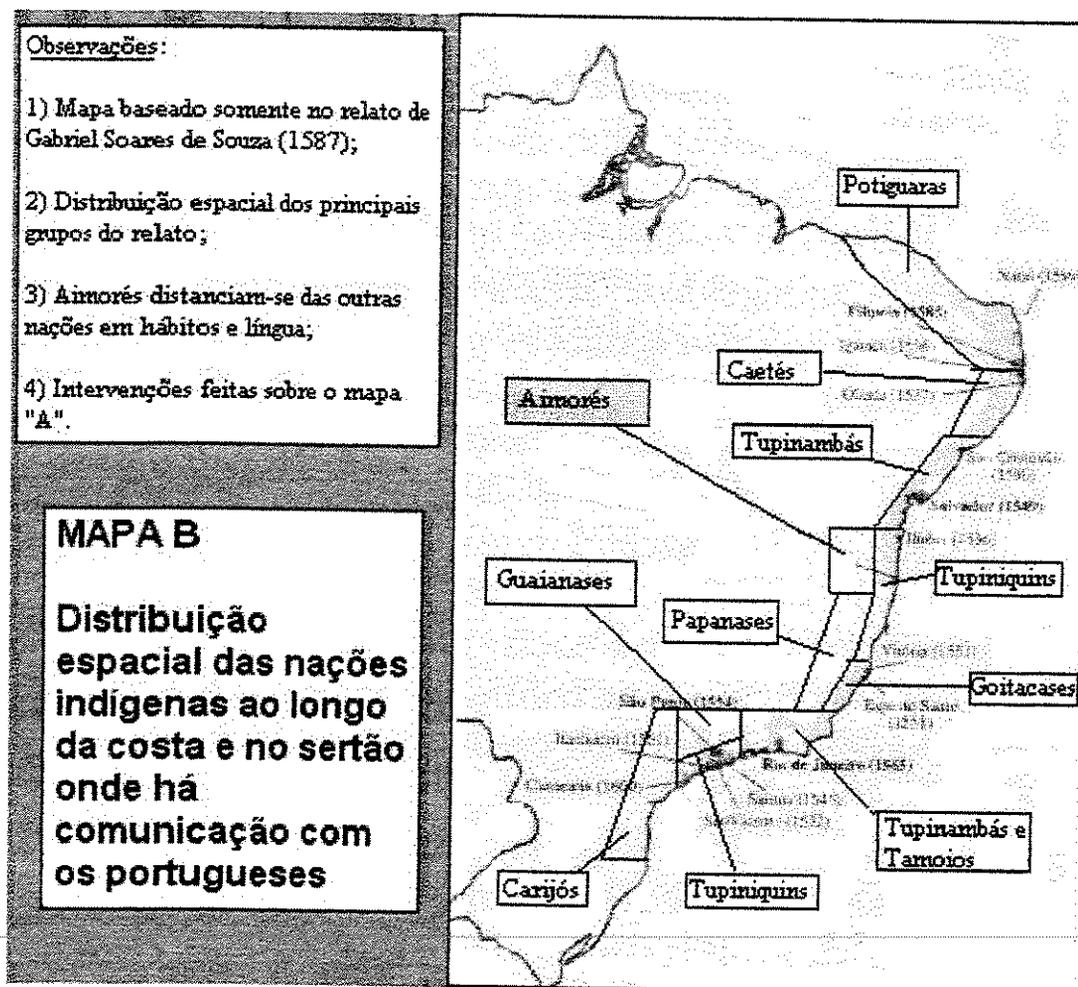
(Fig. 10) Detalhe de *Die Nue Welt*, de Sebastian Münster (1544).



(Fig. 11 - esquerda) Índia tupi do nordeste no século XVII, óleo de Albert Eckhout, Museu Nacional da Dinamarca.



(Fig. 12 - direita) Índia tapuia do nordeste no século XVII, óleo de Albert Eckhout, Museu Nacional da Dinamarca.



MAPA B - Intervenções feitas sobre o "MAPA A".

CARNE HUMANA DA GUERRA: CANIBALISMO, O DEMÔNIO E A ORDEM GUERREIRA

*"No lugar onde se imola o holocausto também será
imolada diante do Senhor a vítima pelo pecado.
É coisa santíssima. O sacerdote que oferecer a
vítima pelo pecado, dela poderá comer."
(Lv 6, 18 - 19)*

I. Entrando em um labirinto infernal

Analisado um trecho da *Narrativa Epistolar de uma Viagem e Missão Jesuítica*, de Fernão Cardim, em que *ocas* de aldeias da Bahia são descritas, Eunícia Barros Barcelos Fernandes destaca quatro elementos: (1) a ausência de porta e fechos, (2) a inexistência de repartimento ou divisões, (3) o fato de todos estarem sempre à vista uns dos outros e (4) a presença constante do fogo. Em seguida, diz a autora:

O discurso apresenta um tom de se estar diante do absurdo. Se mantivermos em mente a idéia de ordem que a Companhia simboliza, tanto por sua formação soldadesca como por representar o divino, podemos imaginar a estupefação diante da confusão de pessoas e ações convivendo num único espaço. A dinamicidade do ambiente pode ser entendida como desordem. A polaridade oriunda do desnível - decalagem - cultural conduz ao parâmetro: o céu observa o inferno.¹

Contudo, um elemento deste "inferno" desordenado surpreende Fernandes. Diz Cardim:

(...) porém é tanta conformidade entre eles, que em todo ano não há uma peleja, e com não terem nada fechado não há furtos: se fora qualquer outra nação, não poderiam viver da maneira que vivem sem muitos queixumes, desgostos, e ainda mortes, o que se não acha entre eles.²

Na perspectiva em que trabalha a autora, o trecho é significativo de uma negociação cultural entre índios e jesuítas, a partir da qual a conversão pode conviver com a persistência de costumes, à primeira vista, contraditórios com ela. As "ocas infernais e

¹ FERNANDES, Eunícia Barros Barcelos. *Cardim e a colonialidade*, Dissertação de Mestrado, Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 1995. p. 33.

² CARDIM, Fernão. "Narrativa epistolar de uma viagem e missão jesuítica". In: *Tratados da Terra e gente do Brasil*, Belo Horizonte: Itatiaia, 1980. p. 152. APUD: FERNANDES, Eunícia Barros Barcelos. *Cardim e a colonialidade...* p. 33.

labirínticas"³ descritas por Cardim não estão no espaço do "índio bravio", do tapuia do sertão ou dos tupis não sujeitos à ordem colonial. Elas encontram-se no ambiente intermediário ao qual nos referimos em outros capítulos passados: a aldeia. Além disso, Cardim escreve a partir de um lugar específico, a Visitação, elaborando um texto que, como sustenta Charlotte Castelnau-L'Estoile, poderíamos chamar de "narrativa de consolação". Aqui, "a consolação corresponde ao estado de manifestação de alegria (*épanouissement*)", ao assistir à efetivação da "vontade de Deus". Charlotte Castelnau-L'Estoile entende que, "em um contexto de dificuldades missionárias, Cardim escolheu a via da 'consolação', totalmente em harmonia com a realidade difícil da missão no Brasil", sobre a qual ela aplica o "rótulo" jesuítico da "vinha estéril"⁴. A narrativa de Cardim, da qual se extrai o trecho sobre as *ocas*, é o resultado de um dever escriturário promotor de informação e consolação para a hierarquia da ordem⁵, gerando o espectro *curioso* de um índio capaz, ao mesmo tempo, de ser bruto (em costumes) e virtualmente justo e cristão (em natureza).

Ainda que se pense no trecho de Cardim sobre as *ocas* e outros similares como indício de negociações culturais, é preciso ter em vista as condições que fornecem possibilidade de adequação dos costumes indígenas para a sua conversão. Pensar nas formas de enquadramento dos hábitos indígenas no saber missionário que se desenvolve no entorno da visitação do Padre Gouveia é um caminho capaz de nos conduzir a ela, possibilitando-nos compreender o lugar que o canibalismo passaria a assumir na missão jesuítica. Castelnau-L'Estoile foi quem dedicou maior aten o ao saber jesuítico sobre as missões no Brasil no tempo da visita o. Para ela, tal saber abarca um conjunto de textos

³ A mesma imagem labiríntica das *ocas* que se apresenta na *Narrativa Epistolar*, aparece no texto conhecido como *Do princípio e origens dos índios do Brasil*. Diz-se nele: "(...) entrar em uma destas casa   ver um labirinto, por que cada lanço tem seu fogo e suas redes armadas, e alfaias, de modo que entrando nella se vê tudo quanto tem, e casa ha que tem duzentas e mais pessoas" (CARDIM, Fernão. *Tratado da terra e gente do Brasil*, São Paulo: Cia Editora Nacional, 1936. 3  edic o. p. 107). Em outros momentos do mesmo texto, a imagem reaparece, sendo importante para nós aquela que se refere às danças, cantos e bebedeiras índigenas que acompanham parte do festim antropofágico: "(...) tanto que começo a beber   um labirinto ou inferno ve-los e ouvi-los, porque os que bail o e cant o atur o com grandíssimo fervor quantos dias e noites os vinhos dur o: porque, como esta   a própria festa das matanças, há no beber dos vinhos muitas particularidades que dur o muito (...), e de noite e de dia cant o e bail o, bebem e fall o cantando em magotes por toda a casa, de guerras e sortes que fizer o, e como cada um quer que lhe ouço a sua historia, todos fall o a quem mais alto, afora outros estrindos, sem nunca se calarem, nem por espaço de um quarto de hora" (*Idem*. p. 116).

⁴ CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. *Les ouvriers d'une vigne stérile: les jésuites et la conversion de  ndiens au Brésil, 1580 - 1620*, Lisboa: Funda o Caluste Gulbenkian, 2000. pp. 354 - 355.

⁵ *Idem*. p. 360.

heterogêneos sobre a conversão dos índios da América portuguesa, cujos manuscritos estão agrupados no livro *Cousas do Brasil*, que encontra-se na Biblioteca Municipal de Évora. São treze textos ao todo, abarcando cartas de Nóbrega, seu *Diálogo sobre a conversão dos gentios*, o debate de Caxa e Nóbrega sobre se um pai pode vender seu filho, textos anônimos informativos das missões e das Capitânicas do Brasil e muitos outros. É neste conjunto que encontram-se a *Narrativa Epistolar* de Cardim e os outros dois textos que foram atribuídos a ele no século XX, datados do mesmo ano que ela, 1584, e que foram publicados em conjunto no *Tratado da terra e gente do Brasil*. Tais textos aparecem anônimos com os títulos: *Do princípio e origem dos índios do Brasil e de seus costumes, adoração e cerimônias* e *Enformación de la provincia del Brasil para nuestro padre*.

Interessa-nos sobretudo o primeiro desses dois textos, *Do princípio e origem dos índios do Brasil*. Tanto esse quanto o outro, segundo Castelnau-L'Estoile, "põem em obra um saber técnico, preciso, fiel à observação dos homens e da natureza. Eles fornecem uma informação 'bruta', sem um trabalho de escrita cuidadosa"⁶. Diferentemente do viés consolador *Narrativa Epistolar*, que circula sob a autoridade de um padre da Companhia, Fernão Cardim, as informações "brutas" da terra e dos homens circula sob o anonimato, tendo sido escrito, provavelmente por um mero coadjutor temporal: Manuel Tristão⁷. Como já vimos em relação às cartas jesuíticas, a coleta de informações brutas é função de irmãos, cabendo aos padres a especulação teológica a partir delas⁸. Tais informações servem, sobretudo, de "matéria prima" para obras de síntese de padres autorizados da Companhia, mais capazes de produzir um discurso edificante e como informação aos superiores para o recrutamento de missionários para terras além-mar⁹. Se na *Narrativa Epistolar* o fio condutor da consolação permite a entrada segura de um retorno no "labirinto infernal" dos costumes indígenas, onde a presença dos padres é um perigo para eles próprios e para a saúde do corpo da Companhia¹⁰; nos textos de informação "bruta", temos um estudo

⁶ *Idem.* p. 375.

⁷ *Idem.* p. 376.

⁸ Ver as discussões do capítulo I.

⁹ CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. *Les ouvriers d'une vigne stérile...* p. 377.

¹⁰ É, inclusive, para conter tais perigos que se dá a própria visita do Padre Gouveia, na busca por uma regulamentação das aldeias. Sobre o assunto, sugerimos o capítulo 3, "La fabrication du règlement sur les aldeias de 1586", de: CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. *Les ouvriers d'une vigne stérile...* pp. 77 -

"técnico" detalhado do "labirinto", oferecendo pistas para um caminho seguro, ainda não explícito, mas que já é pressuposto de antemão, até sua saída. Da confusão labiríntica e infernal, os textos informativos "brutos" devem retirar alguma ordem capaz de ser lavrada para narrativas edificantes.

II. A inversão canibal

Do curto texto *Do princípio e origem dos índios do Brasil*, um dos itens mais extensos (ficando atrás somente do relativo ao "da diversidade de nações e línguas") é o "do modo que este gentio tem acerca de matar e comer carne humana". Além disso, outros itens como "das armas que usam" e "das cerimônias que se fazem ao novo cavalleiro" estão, em muito, ligados à ingestão de carne humana. Se no caso que apresentamos da descrição das *ocas* o elemento labiríntico e infernal contrasta-se com a surpreendente justiça no tratamento de uns com os outros, no das descrições dos diversos momentos das festividades de ingestão de carne humana, tem-se clara impressão de estarmos diante de uma cena totalmente demoníaca, não se abrindo qualquer espaço para considerações valorativas. Todos os elementos concorrem para uma descrição detratadora. Até mesmo a harmonia que se considera nas danças e sons de "gaitas de cana" em determinado momento da preparação é considerada algo que parece "música do inferno". As tinturas dos corpos, os adornos bizarros, o fogo constante, os agouros e previsões, as bebedeiras, a decoração e preparação da "espada" para matar a vítima, as lástimas fingidas da companheira da vítima, os lançamentos de ameaças, enfim, todo o ambiente é carregado para a produção de uma festa infernal. Dessa maneira, dá-se a impressão de que o canibalismo é a marca mais radical de diferença entre índios e cristãos. Sua brutalidade e ignorância precisa um limite, à primeira vista, intransponível entre barbárie e verdade.

140. Sobre as visitasões, ver também: RAMINELLI, Ronald. *Tempo de visitasões*. Dissertação de Mestrado, São Paulo: Universidade de São Paulo, 1990.

Contudo, uma leitura mais atenta do dia da execução revela a encenação da imagem invertida de uma cena comum da iconografia cristã: a derrota de Satanás por um anjo¹¹. Vamos ao texto:

Ao quinto dia pela manhã, ali ás sete horas pouco mais ou menos, a companheira o deixa, e se vai para casa muito saudosa e dizendo por despedida algumas lástimas pelo menos fingidas; então lhe tirão a peia e lhe passão as cordas do pescoço á cinta, e posto em pé á porta do que o há de matar, sae o matador em uma dança, feito alvo como uma pomba com barro branco, e uma a que chamão capa de penna, que se ata pelos peitos, e ficam-lhe as abas para cima como azas de Anjo, e nesta dança dá uma volta pelo terreiro fazendo uns esgares estranhos com olhos e corpo, e com as mãos arremeda o minhoto que desce á carne, e com estas diabruras chega ao triste, o qual tem as cordas estiradas para as ilhargas e de cada parte um que o tem, e o captivo, se acha com que atirar, o faz de boa vontade, e muitas vezes lhe dão com que, porque lhe saem muitos valentes, e tão ligeiros em furtar o corpo que os não póde acertar¹².

Passado isso, o matador empunha, depois de alguns trejeitos, a "espada" dada por um "padrinho" até que, com um único golpe, acerta a cabeça do cativo, levando-o à morte brutal e instantânea. Assim, atado e com ações defensivas muito limitadas, aquele que veste-se qual a um anjo é uma presa fácil para o algoz, que o mata quando quer, após desfilar com suas manhas e "diabruras". É preciso considerar, no entanto, que o aspecto angelical da vítima é apenas ilusório, pois atirando objetos contra os que lhe vão devorar e prometendo vingança contra eles e todos de sua geração, anuncia um ciclo interminável do monstruoso "ritual" em cuja próxima versão, os seus poderão vestir-se de "endiabrados" para matar um de seus inimigos vestido de anjo. O cativo não tem o destino de um mártir, mas de um pecador que, no final da execução, vai à "fogueira" para ser assado como um "leitão pelado", servindo sua carne como banquete, inclusive para crianças que lhe comem as vísceras¹³. Seu destino é como o das almas penadas (como vimos no capítulo III): serem devoradas em um verdadeiro inferno. Ainda assim, a cena é forte: o "diabo" mostra-se forte perante um "anjo" impotente que é vencido com um só golpe...

¹¹ Tradicionalmente, esse ícone é o da derrota de Satanás pelo Arcanjo Miguel. Ver, por exemplo, a imagem de Dürer (cf. fig. 1).

¹² CARDIM, Fernão. *Tratado da terra e gente do Brasil...* p. 117. Grifo nosso.

¹³ *Idem.* p. 119.

A soberba, a ilusão de poder do demônio, a inversão da verdade e a confusão dos signos são emblemáticos do "labirinto" canibalesco. Nele, o pecado reveste-se de honra e valentia e a imitação de demônios, de comunhão. Tudo visando demonstrar a força do diabo, que faz dos índios seus escravos. Neste contexto confuso, o matador é feito um "cavaleiro" (*Abaeté, Murubixaba ou Moçacara*), trocando de nome e se inserindo de maneira mais honrosa na comunidade¹⁴. Havendo até um "padrinho" que lhe introduz na cena de ódio perpétuo e vingança aos inimigos, a circunstância dá ares de um "batismo", no entanto, demoníaco. O momento da execução é cercado por muitos "agouros", fazendo o matador se "enfeitar" de maneira muito especial. Segundo o texto, para matar um menino de cinco anos, ele poderia ornar-se como que para matar um gigante¹⁵. No "batismo" macabro descrito no texto, percebe-se uma leitura análoga à demonologia, em que um certo universo "mágico" é mobilizado como explicação da sua eficácia ou como se os índios tivessem aprendido "técnicas" demoníacas para o sucesso da execução e ela própria fizesse parte de feitiços divinatórios¹⁶. Assim, os índios ainda não cristianizados, não conhecendo (ou conhecendo precariamente) a "verdade" cristã, são ludibriados por artimanhas satânicas e entregam-se ao seu poder nesta espécie de ritual iniciático.

Lembrando-se que o texto em questão faz parte de um repertório de informações sobre a situação das missões no Brasil, é preciso destacar o fato de que ele diz respeito a algo que não mais acontece depois de os índios serem introduzidos nos aldeamentos. Assim, o item sobre a iniciação do "cavaleiro" termina com um alento: "(...) estas são as infelizes festas, em que estes tristes antes de terem conhecimento de seu Creador põem sua felicidade e glória"¹⁷. Caberia perguntar: se essas práticas não se realizam mais depois da cristianização dos índios, por que é relevante falar delas quando está em jogo a regulamentação sobre as missões? Conhecer melhor os costumes do gentio para melhor cristianizá-los é uma possibilidade, mas não a única. Defendemos que, aqui, estamos diante de preocupações similares de José Acosta em sua *História Natural e Moral das Índias*,

¹⁴ *Idem.* p. 120.

¹⁵ *Idem.* p. 118.

¹⁶ Esse caráter divinatório é relacionado, no texto, com a maneira que cai o corpo da vítima no momento da execução. Ver: *Idem.* p. 119.

¹⁷ *Idem.* p. 120.

quando ao explicitar as razões de descrever as "idolatrias" e outras formas de "falsa religião" dos índios, diz que o intuito deve ser:

- (1) saber se os que já se converteram dissimulam a Religião;
- (2) ampliar o conhecimento das artimanhas do demônio para corromper a humanidade e, extirpando-as;
- (3) mover aqueles que vêem os frutos da conversão a dar graças ao Criador¹⁸.

Acosta dá-nos a chave tripla das descrições de festas indígenas, como a de antropofagia no texto que estamos analisando: *objetivo pastoral, demonologia e consolação/edificação*. Os três elementos são indissociáveis e colaboram entre si na formulação de Acosta. No entanto, a *História Natural e Moral das Índias* não é um texto de informação "bruta", mas uma história edificante, editada com autorização do Geral da Companhia de Jesus. Não obstante, como já dissemos no capítulo anterior, Acosta, embora respalde suas informações em uma determinada noção de *experiência*, fornece um texto que é mais uma articulação racional de informações fidedignas por ele recolhida do que observação direta dos seus supostos referentes. Assim, há de se ler que nas próprias informações "brutas" recolhidas já estariam presentes, ainda que de maneira não muito definida, os três elementos chaves de sua função. No caso da América espanhola, formas de canibalismo também aparecem nas descrições dos costumes de seus gentios em fontes diversas do século XVI. A seguir gostaríamos de considerá-las para percebermos tanto as particularidades da ingestão de carne humana entre os gentios nos textos da América portuguesa quanto a recorrência de similaridades entre as descrições a respeito dela e daquela presente nos textos sobre, especialmente, os astecas.

III. A inversão sacrificial

¹⁸ ACOSTA, José de. *Historia natural y moral de las Indias - en que se tratan de las cosas notables del cielo / elementos / metales / plantas y animales dellas / y los ritos / y ceremonias / leyes y gobierno de los indios*, México DF: Fondo de Cultura Económica, 1985. pp. 278 - 279.

No seu *The man-eating myth*, William Arens, no capítulo em que avalia os indícios textuais da antropofagia entre os astecas, junta-se a Lewis Hanke, defendendo que o canibalismo figurava tanto nos argumentos dos que consideravam os índios da América "cães sujos", fadados à servidão natural, quanto dos que os consideravam "nobres selvagens", cristãos em potencial. Cada um dos grupos enredava o canibalismo em seus argumentos de maneira particular. A facção pro servidão natural "interpretava o costume como um aspecto da natureza rude dos indígenas, engajados na prática de sua perversidade natural". Já as forças contrárias à servidão natural dos índios "viram o ato como um ritual deturpado de respeito pelos mortos, sobre o qual a verdadeira fé poderia ser construída"¹⁹. De maneira geral essas posições podem ser encontradas divididas em dois grupos de relatos sobre os índios da América espanhola: de um lado, os relatos daqueles que chamariamos de "conquistadores", como Hernán Cortés ou Bernal Díaz del Castillo; do outro, os relatos dos religiosos, sobretudo Franciscanos, como Bernardino de Sahagún, Dominicanos, como Diego Durán, e Jesuítas, como José Acosta.

Embora seja possível identificar, em algumas passagens desses textos, sobretudo em Cortés, o ato de ingestão de carne humana por mantimento²⁰, como castigo aos traidores²¹, ou a sua ameaça como promessa de luta feroz de índios rebeldes contra os Espanhóis e seus aliados²²; na grande maioria dos casos a ingestão (real, simbólica ou ambas) de carne humana, ela figura como um dos aspectos da idolatria e, mais especificamente, da imolação aos "falsos deuses" aos quais serviriam os mexicanos. O canibalismo é uma faceta dos sacrifícios humanos de escravos e prisioneiros de guerra. Na sua segunda "carta de relação" ao imperador Carlos V, Cortés fornece, em uma passagem, uma descrição paradigmática da visível analogia entre sacrificar homens aos ídolos e dar-lhes de comer:

Os vultos e corpos dos ídolos, em quem essas gentes crêem, são de estatura muito maior do que a de um grande homem. São feitos de massa de todas as sementes e legumes que eles comem, moídas e mescladas umas com as outras, e amassam-

¹⁹ ARENS, William. *The man-eating-myth: Anthropology and Anthropophagy*, New York: Oxford University Press, 1980. p. 78. Tradução livre.

²⁰ Por exemplo: CORTÉS, Hernán. *Cartas de Relación*, México: Editorial Porrúa, 1994. p. 150. & HERNANDEZ, Francisco. *Antigüedades de la Nueva España*, Madrid: Información y Revistas, 1986. p. 69.

²¹ Por exemplo: *Idem*. p. 92

²² Por exemplo: CORTÉS, Hernán. *Cartas de Relación...* p. 119.

nas com sangue de coração de corpos humanos, os quais abrem pelos peitos, vivos, e lhes sacam o coração. Com o sangue que dele sai, amassam a farinha e assim fazem tanta quantidade quanto baste para fazer aquelas grandes estátuas. Depois de feitas, oferecem a elas mais corações, que do mesmo modo lhes sacrificam e lhes untam a cara com o sangue²³.

Bernal Díaz é mais explícito, dizendo que, nas "casas de ídolos onde sacrificavam aos demônios", os "sacerdotes" exerciam "diabólico e abominável ofício". Lá, os índios mantinham algo como currais, onde índias, índios e meninos eram engordados para serem "sacrificados e comidos"²⁴.

No caso dos "conquistadores", as descrições dos sacrifícios humanos e da idolatria asteca são carregadas de uma ambigüidade que, segundo Stephen Greenblatt, traduz-se em "maravilhamento"²⁵. Ao mesmo tempo que assustadoras, detratadoras da bestialidade e do seu aspecto demoníaco, invocam, na própria construção textual e na escolha vocabular, signos reconhecidamente cristãos, causando ainda mais repulsa e um reconhecimento perigoso. Tal ambigüidade expressa-se nas denominações das construções mexicanas - ora chamadas de "mesquitas", ora de "igrejas", ora de "oratórios" -, das "autoridades religiosas", muitas vezes denominadas "sacerdotes", embora exercendo "diabólico ofício" ou, no caso de Francisco Hernandez, que traduz *achcauhli* por "sumo pontífice"²⁶. A familiaridade entre a cena demoníaca e idólatrica com a "verdadeira" Religião é tão próxima e perturbadora, que a reação de Cortés, em sua primeira estadia em Temixtitan, mostra-se emblemática. Diz ele, na sua Segunda "carta de relação" a Carlos V:

Os mais principais desses ídolos, e aqueles nos quais têm mais fé e crença, destitui de seus lugares e os joguei pelas escadarias abaixo e fiz limpar as capelas onde os tinham, pois todas estavam cheias de sangue que sacrificavam, e coloquei imagens de Nossa Senhora e de outros santos²⁷.

²³ *Idem*, p. 65.

²⁴ CASTILLO, Bernal Díaz del. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, México: Editorial Porrúa, 1999. pp. 578 - 579.

²⁵ Ver a leitura que faz Greenblatt da *Historia* de Bernal Díaz del Castillo, em: GREENBLATT, Stephen G. *Possessões maravilhosas: o deslumbramento do Novo Mundo*, São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996. pp. 173 - 178.

²⁶ HERNANDEZ, Francisco. *Antigüedades de la Nueva España...* p. 125

²⁷ CORTÉS, Hernán. *Cartas de Relación...* p. 64.

Cortés reporta-se, em seguida, a um breve colóquio que teve com Montezuma e outros principais que temiam que seu ato provocasse alguma revolta entre os moradores da cidade. Cortés, assim, diz ter explicado alguns fundamentos da Religião, aparentemente algo que tinha como suficiente para convencer os principais de estar fazendo uma verdadeira limpeza ou concerto de um templo que estava sendo profanado. A reação, segundo ele, foi a seguinte:

Montezuma e muitos outros dos principais da cidade juntaram-se a mim até acabar com os ídolos e limpar as capelas e colocar as imagens, e tudo com alegre semblante. Defendi que não matassem criaturas aos ídolos²⁸.

Dali em diante, diria Cortés, não houve sequer um sacrifício humano enquanto esteve na cidade. Na mesma direção de Cortés, Bernal Díaz credits aos "conquistadores" o mérito pela destruição das práticas idolátricas que, no caso de sua descrição, como vimos, estão ainda mais explicitamente ligadas ao canibalismo. No lugar dos demoníacos sacrifícios humanos e da idolatria, diz que os "verdadeiros conquistadores" da terra, "nós", "com a ajuda de Deus", "colocamos boa 'polícia' de viver e lhes ensinamos a santa doutrina"²⁹. Assim, frente às demoníacas e estranhamente familiares festas e cerimônias idolátricas astecas, a solução apresenta-se como uma reação violenta de "limpeza" das "capelas", como se elas fossem não um espaço próprio das práticas astecas, mas, de fato, igrejas profanadas pela perversidade dos praticantes dos sacrifícios aos ídolos. Em Cortés, Bernal Díaz e outros, a necessidade de entendimento dos sacrifícios vai tão somente ao limite de sua identificação como objeto de repulsa e destituição, ou seja, até o limite da justificação do uso da força.

No caso dos textos dos religiosos, percebemos um movimento diferenciado. Embora continue persistindo uma visão satanizada das festas astecas, Sahagún e Durán, sobretudo, detiveram-se a detalhá-las ao máximo, tal como fizeram no intuito de estudar o conjunto dos costumes, língua e história dos povos mexicanos. Exemplo mais paradigmático é o de Sahagún, cujo famoso *Códice Florentino* foi todo escrito na própria língua indígena. Seguindo uma orientação claramente nominalista, o Franciscano detêm-se ao estudo

²⁸ *Idem.* p. 65.

preciso das práticas, dando especial atenção aos termos locais e à fidedignidade de suas "fontes". No seu Segundo Livro do *Códice Florentino*, Sahagún dá notícias do calendário asteca, destacando, nele, as festas, cerimônias, sacrifícios e solenidades em honra dos "ídolos" que o marcam. Nesse Livro, é possível identificar os momentos nos quais práticas de ingestão de carne humana são evidenciados e a pluralidade de práticas que envolvem cada festividade em especial. No caso de Durán, embora não chegue às minúcias nominalistas de Sahagún, percebe-se a centralidade das festividades "religiosas" astecas na história que compõe sobre as Índias da Nova Espanha, sendo toda a primeira das duas partes da obra um estudo detalhado delas. Tanto nessa primeira parte quanto na segunda, dedicada à história propriamente dita do Império de Montezuma, encontram-se matizados momentos e significados de ingestão de carne humana.

Se, entre os "conquistadores", a idolatria asteca e os sacrifícios que supõe trazem, ainda que de longe, a familiaridade com as práticas cristãs, cabendo-lhes fazer uma "limpeza" dos templos; no caso dos Religiosos, esta familiaridade, embora também apareça nas analogias entre termos cristãos e indígenas, não se coloca da mesma maneira, traduzindo-se em tristeza, horror e espanto, pois, como considera Sahagún, os sacrifícios são "sugestões do demônio", que faz os índios pensarem não ser ofensa, mas, antes, grande serviço aos deuses, os pais matarem e comerem seus próprios filhos. O caminho do concerto, no caso, não é a ira justiceira contra "infieis", mas a ação contra Satanás, que persuadiu os "gentios" com astúcia. O inimigo contra o qual se luta é o mais antigo de toda a cristandade: o demônio³⁰. Sendo assim, não se deve surpreender com a semelhança entre alguns elementos das cerimônias com o cristianismo, pois o Diabo (ou seus agentes) não pode criar novas realidades, mas apenas manipular a natureza a fim de perverter os seus sentidos³¹. Pode-se dizer que o estudo dos costumes e cerimônias demoníacas dos astecas é um estudo da perversão da natureza pela astúcia satânica que ludibriava os tristes mexicanos antes da chegada da "verdadeira" Religião na Nova Espanha. Durán, de maneira

²⁹ CASTILLO, Bernal Díaz del. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España...* p. 579.

³⁰ Ver: SAHAGÚN, Fray Bernardino de. *Historia general de las cosas de Nueva España (vol. 1)*, Madrid: Alianza Editorial, 1995. pp. 106 - 107.

³¹ Ver a diferença entre milagres e bruxaria em: INSTITTORES, Heinrich. *O Martelo das Feiticeiras*, Rio de Janeiro: Record/Rosa dos Tempos, 1995. p. 104.

similar a Sahagún, também atribui os sacrifícios ao engano do diabo. As vítimas dos sacrifícios, para o Dominicano as são dos próprios "falsos e mentirosos deuses". Na festa de Xocotl Huetzi, dos tapanecas, Durán ainda a considera "tão sem aparência de Deus" e "tão sem fundamento", que lhe leva a concluir que os índios estavam muitíssimo cegos e enganados do demônio, como ainda estariam os que persistem nas práticas de sacrifício e idolatria³². Aqui, o que poderia aparecer como originalidade em relação às práticas cristãs assume a feição de uma imitação grosseira da "verdadeira" Religião, sendo incapaz de enganar qualquer um com a mínima visão da "verdade". Ao mesmo tempo, o que poderia ser motivo para a detração da perversidade da natureza do índio é visto como prova de uma ignorância que os tornam fáceis vítimas para o demônio, atenuando a culpa dos mexicanos e suscitando a urgência de reduzir a distância entre eles e a "verdade".

No geral, as descrições dos Religiosos também associam sacrifício como canibalismo simbólico dos "deuses" (ídolos ou demônios) e, em alguns momentos particulares, com ingestão de fato de carne humana por participantes. Já vimos que Sahagún, ao falar de sacrifício, diz que os pais matam e comem os próprios filhos achando que, assim, honram os "deuses". Durán, por sua vez, diz que, perguntando aos índios porque oferecem carne humana aos "deuses" e não somente aves e outros animais que também sacrificavam, "dizem (...) que aquelas eram oferendas de homens baixos e pobres e que oferecer homens cativos, prisioneiros e escravos era oferenda de grandes senhores e de cavaleiros e oferenda honrosa e desta guardam memória e contam com grandeza"³³. Em outro momento, Durán explica que se o Império de Montezuma não conquistou os de Tlaxcallan por completo, foi para ter gente contra quem fazer exercícios de guerra e para fazer prisioneiros para sacrifícios. Segundo Durán, a gente de Tlaxcallan era tida por "comida saborosa e quente dos deuses"³⁴. Das cerimônias em particular em que se relata haver ingestão de carne humana, gostaríamos de destacar aspectos de uma: da festa do "*desollamiento de hombres*", em honra de Tótec ou Xipe.

³² DURÁN, Diego. *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme (vol. 1)*, México: Editorial Porrúa, 1984. p. 271.

³³ *Idem.* p. 140.

³⁴ *Idem.* p. 33.

A festa do *desollamiento* ocorria, conforme Sahagún, no primeiro mês do calendário asteca. Essa festa era complexa, abarcando um grande número de atividades e preparativos, "tabus" específicos e sacrifícios de muitos cativos. Três momentos são marcantes: (1) o sacrifício em massa de cativos sobre o *cue*, onde os "sacerdotes" sacavam o coração ainda pulsante das "vítimas", oferecendo-o a Tótec; (2) O banquete com os corpos esfolados (*desollados*) dos cativos no *capulco*, onde eram preparados, por "nobres" da cidade, que comiam os prisioneiros oferecidos por uns e outros e (3) peleja entre os que deveriam ser sacrificados, um a um, e quatro índios, dois vestidos de águias e dois de tigres. Além disso, xícaras com sangue do coração das vítimas percorriam "templos", onde as bocas os ídolos eram untadas com o sangue. Na descrição, destaca-se o tom de uma carnificina demoníaca, alimentada pela bebedeira e pela incitação bélica. Quanto às vítimas, a descrição oscila entre a demonstração do pânico diante da proximidade da morte e da valentia inútil e desesperada na peleja desigual. Há de se considerar, ainda, o caráter elitista do consumo da carne humana³⁵, algo que é comentado em maior profundidade por Durán.

Segundo Durán, a ingestão de carne humana era um "privilégio" daqueles que ele chama de "Comendadores da Águia" ou "Cavaleiros do Sol": uma elite militar, freqüentadora da "casa das águias" (*cuahcalli*, onde haveria banquetes de carne humana), que tinha "insígnias e seus sinais com os quais se conheciam e se diferenciavam dos outros". Nas palavras de Durán, "só esses celebravam a festa do sol e (tinham licença) de comer carne humana e de ter muitas mulheres, todas as que pudessem sustentar"³⁶. A festa do sol, referida por Durán, também tem fortes conotações bélicas. O sol referido não é exatamente o astro celeste na direção do qual corações de vítimas eram levantados, mas uma pedra sobre a qual se pintava cenas de batalhas contra inimigos³⁷. Representados como aves de rapina e tigres devoradores de carne humana, a elite guerreira cumpria um papel de destaque nos sacrifícios humanos aos demoníacos ídolos. Assim, satisfaziam o apetite demoníaco por carne e sangue humanos, acreditando no auxílio dele nas batalhas contra os

³⁵ Ver: SAHAGÚN, Fray Bernardino de. *Historia general de las cosas de Nueva España* (vol. 1)... pp. 107 - 111.

³⁶ DURÁN, Diego. *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme* (vol. 2)... 194 - 195. Ver, também, p. 443.

³⁷ *Idem*. p. 191.

inimigos, preciosa fonte, inclusive, de mais carne e sangue humanos. O poder asteca, assim configurado, liga-se à capacidade militar e de servir ao apetite dos demônios satisfeito nos *cues*. Fazendo-se como um "senhor dos exércitos", o demônio conquistava os pagãos da América, transformando-os em uma horda terrível de predadores. No entanto, Durán observa a impotência desses "endemoniados" guerreiros astecas contra os espanhóis em sua *História*. Não somente impotência bélica, mas também em infringir-lhes algum dano por meio de feitiçaria. Segundo Durán, os mexicanos explicavam essa impotência por ser dura a carne daqueles "deuses", de modo que não se podia achar o coração, uma vez que suas entranhas e seus peitos seriam muito "obscuros"³⁸. A supremacia demoníaca dá sinais de fraqueza com a chegada dos cristãos.

Tal como na inversão canibal representada pela suposta derrota do "anjo" por um "demônio" no texto jesuítico que estávamos analisando sobre os índios do Brasil, nos sacrifícios humanos astecas há uma inversão do Inimigo, que passa a ser objeto de adoração, e de seu poder, que de impotência perante Deus e a "verdade", reverte-se em supremacia sobre outros povos. Essa inversão visualiza-se também na forma do culto religioso, no qual o sacrifício eucarístico de Cristo para os homens (como vimos no capítulo 3) dá lugar ao sacrifício canibalesco de homens aos demônios. Ainda que a imitação invertida da "imagem de Deus" seja tosca e facilmente perceptível por cristãos verdadeiros, é através dela que o demônio apossa-se das almas e vontades dos "pagãos" da América. Apartados da verdade, que se esconderia nas artimanhas satânicas que compõem o conjunto das práticas idolátricas, os índios são tidos, nos textos dos religiosos, sobretudo Durán, como estando em uma infância do cristianismo. Arens colabora com nossa hipótese, dizendo que, para Durán, "ao invés de Moisés ou São Tomás, o próprio Satanás esteve entre os astecas e ensinou-lhes a perversão da Cristandade, o que daria conta de explicar algumas das similaridades confusas". Para além disso, afirma o autor que a hipótese mais forte de Durán, no entanto, é a que tinha encontrado, nos mesoamericanos, as "Tribos perdidas de Israel"³⁹. Na verdade, cremos que as duas hipóteses não sejam excludentes, pelo contrário, acreditamos na complementaridade de ambas. Sendo "tribos perdidas de

³⁸ *Idem*. p. 552.

³⁹ ARENS, William. *The man-eating-myth: Anthropology and Anthropophagy...* pp. 65 - 66.

Israel", os índios seriam portadores de algum conhecimento da "verdade", fragmentos da Revelação⁴⁰. No entanto, sem guias adequados, tais fragmentos poderiam ser facilmente pervertidos pelo demônio, confundindo-os e confinando-os sob seu poder. Supor a perversão como análogos à eucaristia ou ao sacrifício de Cristo, por exemplo, seria um sacrilégio, ou melhor, seria cair em tentação.

IV. Selvagens canibais

Se também os índios mesoamericanos eram reputados devoradores de carne humana, o que explicaria o fato de não serem, como foram os índios do Brasil, representados sob o ícone do canibalismo, como vimos no capítulo anterior? A resposta para essa pergunta não é simples e implica pensar a particularidade do canibalismo dos índios da América portuguesa no interior do saber quinhentista a respeito da diversidade dos povos do *orbe*. Nesse caminho, os jesuítas, e mais especificamente Acosta, fornecem preciosa contribuição. Como afirma Fermin del Pino Días:

se alguns textos jesuítas puderam ajudar a explicar de um modo moderno a variedade cultural das sociedades existentes, em um tempo em que ninguém oferecia outras explicações além de vagas contraposições de modelos ao redor dos conceitos de infiéis e gentios, em sua maior parte - e os mais avançados relativizando o conceito de bárbaro (caso conhecido de Montaigne, um pouco exagerado em sua importância e originalidade) -, essa possibilidade nova esteve relacionada com a particular dedicação da Companhia em seu labor missionário⁴¹.

As correspondências jesuítas, reunindo dos os membros da Companhia de Jesus dispersos pelo *orbe* em um só corpo coeso e fornecendo informações de várias experiências missionárias entre muitos povos distintos; a circulação de notícias fornecidas por jesuítas em seus nichos missionários pelo mundo e o uso particular da *curiosidade* a serviço da propagação da fé são elementos que capacitaram o desenvolvimento de uma certa "visão comparada das sociedades" entre os membros da Companhia de Jesus. A partir da

⁴⁰ Tais fragmentos poderiam estar nos "escritos" e códices indígenas, cuja destruição pelos conquistadores, Durán consideraria um crime. Ver: *idem ibidem*.

⁴¹ DÍAS, Fermin del Pino. "Estrategias misionales jesuitas y variedad cultural: relexiones sobre la contribución misional a una imagen antropológica de la humanidad". Conferência apresentada nas *IX Jornadas Internacionais sobre as Missões Jesuítas: informação e globalização na missão jesuítica*, São Paulo, 10 de outubro de 2002. Texto mimeo. p. 20. Tradução livre.

comparação, vários níveis de organização (social, cultural, política, religiosa e econômica) puderam ser identificados entre os povos do mundo conhecido. Este novo olhar faz crescer novas subdivisões às categorias tomistas de cristãos, infiéis e gentios, para as quais o critério religioso é o único à disposição para dar conta da diversidade. Também o saber cosmográfico português aproveitou outros critérios que não puramente religiosos de diferenciação entre os povos a partir da experiência nas Índias Orientais, abrindo caminho, sobretudo, para a consideração de diferenças culturais ou de níveis de civilização entre os gentios.

Joan-Pau Rubiés demonstra que os primeiros encontros dos portugueses com os povos de Vijayanagara suscitaram um problema de classificação: a categoria religiosa, embora ainda funcional em relação aos muçulmanos, judeus ou cristãos, aplicada aos diversos tipos de gentio, como por exemplo entre os de Tenerife ou Guiné e os de Calicut ou Vijayanagara, não dava conta de definir a atitude dos portugueses de maneira generalizada com todos eles, já que o próprio relacionamento modificava-se quando em contato com um ou outro⁴². O critério racial de diferenciação, por sua vez, não tinha o mesmo significado que passaria a ter a partir, sobretudo, do século XIX. A cor da pele, por exemplo, poderia sugerir, por associação, um nível particular de civilização, mas não definiria um traço racial que implicasse uma natureza de tipo determinado⁴³. A solução mais adequada na direção de definir critérios de diferenciação de realidades heterogêneas foi, segundo Rubiés, derivado de uma ideologia imperial que identifica em João de Barros⁴⁴. No centro dos critérios estaria a relação com os portugueses (hostilidade, amizade etc.), ao redor do qual se articularia o nível de civilização, dando ênfase ao poderio militar. Hábitos, costumes, formas políticas e leis passariam a ser critérios importantes na diferenciação interna dos "idólatras" ou "gentios".

No caso jesuítico, temos também o nível de civilização ou "polícia" como o mesmo critério de diferenciação dos gentios. No entanto, enredado de maneira mais específica em

⁴² RUBIÉS, Joan-Pau. *Travel and Ethnology in the Renaissance: South India through European eyes*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000. pp. 164 - 165.

⁴³ *Idem*. pp. 171 - 176.

⁴⁴ Ver: *idem*. pp. 176 - 177.

uma racionalidade neotomista. Días, a esse respeito, afirma que, na junção jesuítica da concepção aristotélica da hierarquia e natureza da sociedade com o providencialismo de Santo Agostinho, resulta que: "toda obra natural é um *constructo* racional, ligado, de cima para baixo, por relações de hierarquia e complexidade (do simples ao composto), tendo um sentido finalista e de serviço do inferior ao superior, concluindo este edifício natural no próprio Deus". Tal racionalidade permite a articulação da variedade humana a uma natureza universal. Nesse sentido, em qualquer caso particular há presença da religião natural inscrita no coração dos homens, embora, conforme a criação em meio mais ou menos político (como vimos no *Diálogo* de Nóbrega), essa religião possa ser desfigurada seja por conta de o grupo estar em uma "infância" ou em uma "senilidade" de civilização⁴⁵. Sendo assim, a determinação do nível de civilização de um grupo que se pretenda evangelizar é bastante funcional para o trabalho missionário. Será a diferenciação entre os níveis de civilização dos mexicanos e índios do Brasil o elemento capaz de fornecer resposta para a pergunta que formulamos acima.

Acosta, em *De procuranda indorum salute*, respondendo a necessidade de reduzir os gentios a uma hierarquia de níveis de civilização, define três tipos, aqui apresentado do mais ao menos civilizado: (1) os *civilizados* (por exemplo, aos japões e aos chinos), (2) os *bárbaros* (por exemplo, índios do Peru e do México) e (3) os *selvagens* (por exemplo, os índios do Brasil e do Caribe). Os *civilizados* seriam povos com elaborada forma de escrita; sociedade organizada politicamente, havendo governo e hierarquia; alguma forma de religião, ainda que falsa, e leis definidas, ainda que por costumes e hábitos. Já os *bárbaros* teriam alguma forma de escrita, ainda que não muito elaborada; sociedade organizada politicamente, ainda que comandada por governos soberbos e desumanos; alguma forma de religião, ainda que idolátrica e leis definidas, ainda que por hábitos ou costumes. Os *selvagens*, por sua vez, como os índios do Brasil, seriam povos sem qualquer forma de escrita, "sem fé, sem lei e sem rei"⁴⁶; caracterizados, sobretudo, pela ausência dos mais

⁴⁵ Ver: BLANCKAERT, Claude. "Unité et alterité: la parole confisquée". In: *Naissance de l'Ethnologie? Anthropologie et missions en Amérique XVIème. - XVIIIème. Siècle*, Paris: Les Editions du CERF, 1985. p. 19.

⁴⁶ Sobre a trajetória histórica dessa tópica, sugerimos: GIUCCI, Guillermo. "Não têm fé, nem lei, nem rei": a trajetória de um ingrediente tópico". In: *Sem Fé, Lei ou Rei - Brasil 1500 - 1532*, Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

básicos elementos estruturantes da *polis*⁴⁷. No caso dos índios do Brasil, a ausência de tais elementos (fé, lei e rei) ganha, ainda, correspondência com uma ausência de letras (gerando dificuldades de redução da língua em escrita). Gabriel Soares de Sousa e Pero de Magalhães Gandavo dizem que, na língua dos índios, não há letras "L", "R" e "F" e, por isso, não têm fé, não têm rei e não têm lei. Hansen, pensando essa correspondência, a enquadra na tópica do "torpe idioma", de modo que "o gentio é aristotelicamente ridicularizado por não ter proporção virtuosa prescrita para que participe na língua adâmica dispersada pelo mundo depois que Deus castigou a arrogância humana em Babel". O "torpe idioma", seguiria Hansen, "indicia a falta de toda virtude dos que o falam"⁴⁸. O idioma e sua possibilidade de escrita, assim, também é precioso critério de classificação de níveis de civilização.

Babel na língua, labirinto nos costumes: com este binômio sintetiza-se o caráter selvagem do índio do Brasil, no interior do qual a atribuição da antropofagia adquire inteligibilidade. Se, no caso asteca, os sacrifícios humanos, com seu canibalismo real ou simbólico, estão ligados a um governo desumano e soberbo e a uma "falsa religião" demoníaca e idolátrica, que dita as leis injustas do bárbaro; no caso tupi/tapuia, a ingestão de carne humana é ingrediente da sua "torpe selvajaria", articulando-se à ausência de ordem e de "polícia". Tal como no caso dos caribs, cujo nome dá origem ao próprio termo "canibal" no *Diário* da primeira viagem de Colombo e na sua *Carta* subsequente aos Reis Católicos, a ingestão de carne humana dos índios do Brasil funciona como um ícone de sua selvajaria, articulada aos discursos que se fundam na tradição herodotiana e se difundem no mundo cristão quatrocentista e quinhentista através das autoridades, sobretudo, de Plínio, o velho, Mandeville, Pierre d'Ailly etc⁴⁹. Portanto, o que mais interessa na caracterização dos índios do Brasil como "canibais" não é puramente a ingestão de carne humana (pois, outros, como os astecas, também a consumia), mas a sua força para representar um determinado

⁴⁷ Ver a discussão em: DÍAS, Fermin del Pino. "Estrategias misionales jesuitas y variedad cultural"... pp. 19 - 25.

⁴⁸ HANSEN, João Adolfo. "Sem F, sem L, sem R: cronistas, jesuítas e índio no século XVI". In: *Cadernos Cedex* n.º 30, 1993. p. 47.

⁴⁹ Sobre a ligação entre canibalismo americano e as tópicas tradicionais do discurso sobre a selvajaria, ver: HULME, Peter. "Columbus and the cannibals". In: *Colonial encounters (Europe and the native Caribbean*

nível de civilização. A ingestão de carne humana, aqui, é similar àquela dos *androphagi* da narrativa herodotiana, que falam uma língua particular, não dão muita atenção à justiça, são nômades e não obedecem um corpo organizado de leis⁵⁰: homens sem lei, sem fé e sem rei... O consumo da carne proibida é, nesse caso, por ausência de normas e regras que ordenem a "polícia". Caso diferente dos astecas que, embora mais políticos, deixam-se enganar pelos demônios, acreditando serem a antropofagia e os sacrifícios humanos um bem. No caso mesoamericano, o diabo corrompe as instituições. No caso do Brasil, ocupa buracos deixados à ausência delas.

Adone Agnolin, no entanto, da "ausência de humanidade" do índio identificada pelos jesuítas, afirma que ela não significa um "vazio cultural" a ser meramente preenchida pela "liturgia coral e pinturesca dos jesuítas", mas o grande alvo a ser destruído é "a presença forte do Demônio que, através de maus espíritos, teria imposto 'rituais bárbaros' ao 'triste e pobre gentio'"⁵¹. Isso quer dizer que, ainda que selvagem, o gentio da América portuguesa não foi considerado totalmente sem cultura. Se nas primeiras cartas de Nóbrega essa ausência completa é sugerida através da fórmula do "papel branco", logo ela é diluída nas tópicas da "inconstância selvagem" e do barbarismo dos costumes (ver as discussões do capítulo 2). Há uma cultura mínima identificada no gentio selvagem do Brasil, mas ela se mostra como um labirinto, como se ensinamentos longínquos de uma velha Revelação tivessem deteriorado em fragmentos em um meio corrupto e sem a ordem da cidade. É essa cultura mínima que se admite quando se fala, por exemplo, a respeito das lembranças que os índios têm de São Tomé (Zumé) e seus ensinamentos, da identificação indígena de um Deus irado no trovão (tupã), da versão deturpada que têm a respeito do dilúvio ou de seu conhecimento do demônio (añangá)⁵². Selvajaria não é sinônimo de falta de cultura ou

1492 - 1797), London: Methuen, 1986 (1^a. Edition). pp. 13 - 43. Uma tradução nossa desse texto está para sair em: *História Social*, n. 8/9, 2001/2002. No prelo.

⁵⁰ Ver a citação inicial do capítulo anterior.

⁵¹ AGNOLIN, Adone. *O apetite da antropologia, o sabor antropofágico do saber antropológico: alteridade e identidade no caso Tupinambá*, Tese de Doutorado, São Paulo: Universidade de São Paulo, 1998. p. 90.

⁵² Esses elementos podem ser visualizados no texto *Do princípio e origens dos índios do Brasil*. Ver: CARDIM, Fernão. *Tratado da terra e gente do Brasil...* pp. 102 - 103 e 106. Sobre o mito de São Tomé, sugerimos o capítulo "Um mito luso-brasileiro", do clássico *Visão do Paraíso* de Sérgio Buarque de Holanda. Sobre as associações entre tupã e o Deus cristão e añangá e o demônio, é conveniente o capítulo "Anchieta ou as flechas opostas do sagrado", em: BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*, São Paulo: Cia. das Letras, 1992. pp. 64 - 93. Além desses elementos, poderíamos mencionar, por exemplo, a associação entre caraíbas e

"sociedade civil", mas de instrumentos capazes conduzi-la à sua realização natural: a condução dos homens à salvação. Na sua perversão, assim, reverte-se também o seu fim, aprisionando os "tristes" homens à ausência de Deus e às mentiras do diabo.

V. A ordem mínima em uma guerra cruel

Os textos quinhentistas em geral (não simplesmente os jesuíticos), tendem a considerar que a guerra por vingança, aquela através da qual se fazem prisioneiros para serem devorados em terreiro, é a única atividade que move os índios a alguma forma de hierarquia, definindo lideranças, posições de *status* e sistemas "intertribais" de aliança⁵³. Dessa ordem guerreira identificada nas fontes quinhentistas saíram, no século XX, trabalhos clássicos do ponto de vista da etnografia dos antigos povos "tupis", como os de Florestan Fernandes, Alfred Métraux e Pierre Clastres⁵⁴. Aqui, não nos cabe uma intervenção sobre a precedência ou não desses trabalhos como "espelhos" ou reconstruções verossímeis da sociedade indígena pré-colonial, tampouco interessa-nos apontar suas contribuições e fragilidades para o trabalho do historiador⁵⁵. O que é significativo, no contexto desse trabalho, é mais o fato de terem sistematizado informações dispersas nas fontes quinhentistas sobre os índios, ainda que deslocando-as de seu enredamento retórico, político ou teológico, identificando recorrências que fornecem um "retrato" fidedigno do

profetas ou a prática do *ereipe*, entre tantos outros aspectos trabalhados com fôlego em muitos outros estudos.

⁵³ Para um apanhado bastante substancial dos relatos quinhentistas (e também seiscentistas) sobre a guerra indígena, sugerimos: FERNANDES, Florestan. "Um balanço crítico da contribuição etnográfica dos cronistas". In: *Investigação Etnológica*, Petrópolis: Vozes, 1975. pp. 191 - 289.

⁵⁴ CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o estado*, Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora, 1986. 3.ª edição; FERNANDES, Florestan. *Organização social dos Tupinambá*, São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1963 e *A função social da guerra na sociedade Tupinambá*, São Paulo: Pioneira/EdUSP, 1970 & MÉTRAUX, Alfred. *A religião dos tupinambás*, São Paulo: Cia. Editora Nacional / Editora da USP, 1979 e "The Tupinamba". In: STEWARD, Julian. *Handbook of South American Indians (vol. 3)*, New York: Cooper Square Publishers Inc., 1963. pp. 95 - 133.

⁵⁵ Nas últimas décadas, uma literatura antropológica vêm fazendo esse tipo de trabalho, apontando as contribuições e limites de tais clássicos, chegando a conclusões que, embora não contradigam alguns dos pressupostos mais centrais da reconstituição histórica das sociedades indígenas da costa do Brasil nos séculos XVI e XVII, deslocam os sentidos de elementos seus dos mais importantes, como o lugar da vingança na produção da temporalidade ou a dimensão da antropofagia na consolidação da vingança. O texto mais significativo, nesse sentido, é: CUNHA, Manuela Carneiro da & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "Vingança e temporalidade: os tupinambá". In: *Journal de la Société des Américanistes*, LXXI, 1985. pp. 191 - 208. Igualmente importantes são as contribuições de Isabelle Combès, cujo trabalho de maior fôlego sobre o tema é: COMBÈS, Isabelle. *La tragédie cannibale chez les anciens Tupi-Guarani*, Paris: P. U. F., 1992.

índio para os seus "observadores" contemporâneos, mesmo que sem carregar os mesmos sentidos que teria no contexto da colonização e da conversão. É nesse ponto que gostaríamos de dar nossa contribuição⁵⁶.

Bastante paradigmático, no caminho que propomos, é o texto de Pero de Magalhães Gandavo, particularmente a sua *História da Província Santa Cruz*. Nela, três capítulos em seqüência são dispostos para dar conta dos índios da terra e já nessa disposição traz uma divisão sugestiva. O primeiro, o décimo da *História*, trata da maneira como os índios (em geral) "se governam na paz". Nesse momento, prepondera a visão da ausência de fé, lei e rei, instituições políticas que são compensadas por uma vida justa conforme à "lei da natureza"⁵⁷. O segundo trata das guerras que os índios têm entre si. Aqui, a ausência de ordem é atenuada, embora não se reconheça presença de comandantes na guerra, o que destoa de outros relatos, como o de Gabriel Soares de Sousa⁵⁸, ou se qualifique os guerreiros como "desbaratados". Contudo, ao mesmo tempo em que se atenua a desordem, reconhecendo alguma estratégia na escolha do momento do ataque ao inimigo e a notoriedade que ganha um "principal" quando é bem sucedido na guerra, Gandavo refere-se à guerra como um vício difícil de suplantar, associado à índole "vingativa" e "odiosa" que atribui ao gentio⁵⁹. Por último, segue um capítulo sobre a morte dos cativos de guerra e a "crueldade" no consumo de carne humana, o que é qualificado como "cruela diabólica". Nesse capítulo, repete-se a maioria dos elementos já mencionados quando consideramos o texto *Do princípio e origens dos índios do Brasil* e é onde se fala, na *História*, dos aimorés, que recebem muito mais atenção no *Tratado*, onde são pintados como o mais terrível de

⁵⁶ Alguns esforços bem sucedidos devem ser mencionados como desbravadores desse caminho. É o caso de: CUNHA, Manuela Carneiro da. "Imagens do índio do Brasil, o século XVI". In: *Estudos Avançados*, 4 (10), 1990. pp. 91 - 110 & RAMINELLI, Ronald. *Imagens da colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

⁵⁷ Ver: GANDAVO, Pero de Magalhães. *Tratado da terra do Brasil; História da província de Santa Cruz*, Belo Horizonte: Itatiaia, 1980. pp. 122 - 129.

⁵⁸ Ver: SOARES DE SOUSA, Gabriel. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*, São Paulo: Companhia Editora Nacional / Editora da USP, 1971. pp. 320 - 321. O próprio Gandavo é ambíguo, referindo-se, em outros momentos à obediência, não por força, mas por vontade, dos índios a um "capitão" ou "principal". Ver: GANDAVO, Pero de Magalhães. *Tratado da terra do Brasil; História da província de Santa Cruz...* p. 124.

⁵⁹ *Idem*. pp. 130 - 135.

todos os índios do Brasil⁶⁰. É nessa "cruzeza diabólica" que consolida-se a índole odiosa já identificada no capítulo sobre a guerra⁶¹.

Na construção de Gandavo percebe-se a seguinte progressão: ausência de instituições políticas / paz / lei natural → presença de algum planejamento / guerra / ódio e vingança → presença de muitos agouros, práticas e tabus / ingestão de carne humana / "cruzeza diabólica". Nela, destaca-se uma proporção sugestiva entre quantidade de elementos culturais e nível de justiça. Paradoxalmente, no caso dos índios, quando há menos "cultura", há menos crueldade e mais paz e, quando há mais "cultura", mais crueldade e maior hostilidade. Na paz, a ausência de fé, de lei e de rei produz uma condição idílica similar a condição adâmica anterior a queda, manifesta no respeito à lei natural. Nesse sentido específico, o selvagem representa um estado de inocência anterior à queda, uma condição cuja perda pela humanidade significou o surgimento do pecado e instâncias políticas, fundadas em uma ética cristã, para conter a perversidade humana (como vimos no capítulo 2). Por outro lado, como o estado de inocência não é possível de existir após a queda, a mesma ausência de fé, lei e rei mostra-se, na guerra, incapaz de conter uma índole cruel, gerando as instituições perversas e diabólicas que se fazem ver mais de perto na consolidação da vingança, no momento da morte do inimigo e consumo de sua carne. Entre os selvagens sem polícia a única "cultura" que pode ser gestada é um conjunto de costumes perversos, ainda que isso não implique a perda da natureza humana, visível na paz. Como diz Agnolin, "era o próprio Satanás que lhes ensinara os abomináveis costumes"⁶².

Gandavo escreve como um propagandista do Império português e, para sua manutenção e aperfeiçoamento na América, defende a observação da justiça no trato com os nativos e de seu caráter evangelizador, capaz de alargar a cristandade, o que fica evidente em sua predileção ao nome Santa Cruz ao nome Brasil⁶³ e nas palavras elogiosas sobre o papel da Companhia de Jesus para a pacificação dos índios e na contenção das

⁶⁰ Ver: *Idem*. pp. 34 - 35.

⁶¹ *Idem*. pp. 136 - 141.

⁶² AGNOLIN, Adone. *O apetite da antropologia, o sabor antropofágico do saber antropológico: alteridade e identidade no caso Tupinambá*, Tese de Doutorado, São Paulo: Universidade de São Paulo, 1998. p. 91.

injustiças dos moradores para com eles. Na defesa da atuação dos padres da Companhia, Gandavo mobiliza a tópica do "papel branco" para ressaltar a facilidade da conversão e a da "inconstância selvagem" para dar conta das dificuldades. Ambas as tópicos relacionam-se a selvajaria. No entanto, a primeira ressalta a inexistência de instituições e a segunda o enraizamento dos maus costumes. Cabe, nesse caso, conforme Gandavo, centrar força na conversão das crianças, criando-as em ambiente em que possam "frutificar a semente da doutrina", o que está de acordo com as estratégias da Companhia⁶⁴. Fica claro que o caminho para a conversão está em ocupar um vazio institucional através da união Estado/Igreja, fornecendo-lhes fé, lei e rei e arrancar as raízes demoníacas que prendem os índios aos seus "viciosos costumes", que contornam o perverso ciclo de guerra, vingança e canibalismo.

VI. Saindo do labirinto infernal

O processo de conversão indígena não teve, em sua base, uma luta contra os costumes, visando sua extirpação. Caso tivesse, estaríamos diante de um processo unilateral de aculturação, restando considerar, quando não simplesmente negá-las, as "sobrevivências" de traços e gestos próprios da cultura indígena (por exemplo, a própria língua geral) como frutos de uma resistência de dominados que impõem suas condições de incorporação no mundo colonial ainda que em um lugar subalterno. Não é isso que demonstra as abordagens etno-históricas mais recentes sobre as relações entre jesuítas e índios. Nelas, a aculturação não pode ser vista como um processo unilateral de cima para baixo na hierarquia, mas como uma negociação resultante de um diálogo hermenêutico em que os próprios jesuítas aproveitariam elementos indígenas em rituais católicos⁶⁵. Maria Cristina Pompa, por exemplo, na sua análise das "traduções mútuas" entre termos

⁶³ Ver: GANDAVO, Pero de Magalhães. *Tratado da terra do Brasil; História da província de Santa Cruz...* pp. 78 - 80.

⁶⁴ *Idem.* p. 142.

⁶⁵ Sobre esta concepção de aculturação, sugerimos: GRUZINSKI, Serge. *La colonisation de l'imaginaire: sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol (XVIe - XVIIe siècles)*, Paris: Gallimard, 1988 & WACHTEL, Nathan. "A aculturação". In: LE GOFF, Jacques & NORRA, Pierre (orgs.). *História: novos problemas*, Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976. Tradução de Theo Santiago. pp. 113 - 129.

culturais/religiosos católicos e indígenas, problematiza a constituição do termo *caraíba* como significando profetas, o que o liga à figura dos padres. Diz a autora:

Está claro (...) o jogo de espelhos que se estabelece entre padres e *caraibas*, entre verdadeiros e falsos profetas, entre profecias cristãs sobre pregação do evangelho aos gentios e profecias nativas sobre a chegada dos brancos. Mais do que a uma coincidência de mitologias, estamos frente ao problema teológico (...) da compreensão e, portanto, da tradução das alteridades antropológicas no interior do quadro de uma história preestabelecida, de um e de outro lado do espelho. Isso leva a uma curiosa *coincidentia oppositorum*, que se expressa através de uma linguagem comum.

A das santidades e dos profetas indígenas é, portanto, uma construção negociada. A linguagem religiosa parece tornar-se, assim, o terreno da mediação onde cada cultura pode tentar ler a diversidade da outra e onde a alteridade pode encontrar seu sentido e, portanto, sua tradução em termos culturalmente compreensíveis⁶⁶.

Ronaldo Vainfas, em seu *Heresia dos índios*, segue um caminho semelhante. Na Santidade de Jaguaripe, Vainfas reconhece uma "disputa pelos nomes sagrados", cujos termos teriam sido forjados na própria empresa jesuítica. Na própria tradução dos termos católicos para a "língua geral", os jesuítas, segundo Vainfas, "abriram espaço para a tradução tupi do catolicismo". O resultado, no caso que analisa, é a formação de uma idolatria indígena, na qual percebe-se o reverso (herético) do processo de cristianização dos costumes e da língua indígena iniciado nos aldeamentos⁶⁷. Esses exemplos bastam para demonstrar o caráter dialógico da aculturação no caso dos jesuítas e índios. Ao lado disso, servem para dimensionar o risco que envolvia a tradução religiosa, oferecendo elementos que, "mal conduzidos", aos olhares jesuíticos, poderiam agravar a situação dos índios depois da sua cristianização, fazendo surgir a idolatria e a heresia onde antes só havia ignorância da "verdade". É preciso, assim, avaliar a introdução dos gestos, costumes e língua indígena nas práticas cristãs dos aldeamentos com cautela, percebendo o esforço jesuítico de suplantar ao máximo as potenciais ambigüidades das traduções. Cabe fazer uma leitura do processo que atente para os caminhos hermenêuticos que possibilitariam a saída segura do labirinto infernal.

⁶⁶ POMPA, Maria Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e "Tapuia" no Brasil colonial*, Tese de Doutorado, Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2001, pp. 43 - 44.

Em relação ao canibalismo, que, como prática efetiva de ingestão de carne humana, os missionários acreditam ter extirpado entre os índios aldeados, os textos do chamado "caderno de Anchieta" oferecem elementos capazes de nos indicar os caminhos da sua retificação para o avanço da cristandade. Entendendo esses textos como um repertório a ser utilizado para representação e dramatização em festas católicas, nas quais se pretende dar visibilidade à "verdade" por meio de um complexo artístico, que envolve cantos, danças, procissões, liturgia, ofício de sacramentos, disciplinas etc., pode-se perceber como vários elementos da "guerra por vingança" e do "festim antropofágico" são mobilizados na constituição de tramas edificantes acessíveis em um universo cultural diversificado. Nelas, o que, para alguns, pode parecer como um maniqueísmo cristão apresenta-se como a encenação da vitória da cristandade contra os demônios que pervertem os costumes indígenas até a chegada dos Soldados de Cristo na terra. Aqui, a execução de um impotente prisioneiro de guerra vestido como um anjo por um algoz de trejeitos demoníacos cede espaço para sua reversão. Colocando os personagens no seu devido lugar, temos a seguinte passagem do texto que fica conhecido como "Recebimento do Pe. Marçal Beliarde":

Vivo vos despedindo, / vos expulsando... / Olhai! Esta minha tangapema / não
está em minha mão a toa, / ela vos destroçará um dia⁶⁸.

Essa fala é de um anjo e dirige-se a demônios (añangás). Um em especial, que ele denomina *Makaxéra*, é derrotado por ele no final do diálogo com *um só golpe da tangapema, que lhe quebra a cabeça*. Macaxera, uma espécie de mandioca, um alimento, é derrotado por um anjo, que dirige suas palavras finais sobre a execução:

Pronto, matei Macaxera / extinguiu-se o mal. / Eu sou o "Anhangupiara"⁶⁹ (o inimigo ou o "contrário" de Anhangá).

⁶⁷ Ver: VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios*, São Paulo: Companhia das Letras, 1995. Sobre tudo, o capítulo 4, "Crenças: o paraíso tupi e seu profeta", pp. 103 - 117, e o capítulo 5, "Rituais do catolicismo tupinambá", pp. 119 - 137.

⁶⁸ ANCHIETA, José de. *Poesias*, Belo Horizonte: Itatiaia, 1989. Tradução, introdução e notas de Maria de Lourdes de Paula Martins. p. 679.

⁶⁹ *Idem*. p. 681.

Não só anjos, mas também Tupansy (a mãe de Deus e aquela que torna seu filho manso e misericordioso com os homens) aparece como uma personagem que "esmaga a cabeça do inimigo"⁷⁰. Os padres recebidos nas aldeias, por sua vez, são comumente referidos como capitães na luta contra Satanás, aliados dos índios para sua salvação⁷¹. Por outro lado, como já vimos no capítulo 3, os diabos são representados como principais indígenas que insistem na ingestão da carne humana, no consumo exagerado de cauim e de fumo (prática associada aos "feiticeiros", caraíbas) e em outros vícios, tentando preservá-los entre as populações indígenas que dominavam até a chegada da empresa evangelizadora. Personagens construídos a partir de um viés satírico, no qual são ressaltados os trejeitos desajeitados com os quais contrasta a soberba, os diabos (añangás) mostram-se patéticos e lembram os gestos do algoz da vítima do ritual de canibalismo. Seu poder é reduzido à punição de pecadores que, por livre arbítrio, optam pela recusa da graça, como é possível identificar, no "Auto de São Lourenço", com as figuras dos imperadores Décio e Valeriano. Quando os diabos matam e devoram santos e cristãos, transformam-nos apenas em mártires, ou seja, vencedores, de fato, no plano da salvação. No horizonte moral do "teatro jesuítico", o diabo canibal é um risível fraco, impotente perante as forças angelicais, cristãs e divinas e daqueles que se entregam a elas, recebendo os instrumentos para a salvação⁷². Nesse novo contexto, os elementos identificados pelos jesuítas no canibalismo indígena mudam de significação e, sobretudo, têm seus papéis revertidos. Agora, o anjo destroça a cabeça do diabo.

O anjo não é um canibal, utilizando seu "tangapema", ele atua como recuperando o "verdadeiro" sentido do uso das armas: não a vingança, mas a justiça. A questão que se coloca não é a guerra por ela mesma em um ciclo interminável de ódio com o "próximo",

⁷⁰ Ver: *idem*. pp. 664 - 666.

⁷¹ Exemplar é o do "Recebimento do Pe. Marcos da Costa", quando visitava a aldeia do Espírito Santo, em 1596. Nele, o "visitador" chega "armado" para "desterrar Lúcifer da povoação". Que arma seria essa? O evangelho: Jesus no coração. Munidos do próprio fervor missionário e pelo princípio da caridade, assim, os "soldados de Cristo" chegavam na terra para expulsar dela o demônio, conduzindo e aparelhando os índios para a vitória contra os maus costumes e para a conseqüente salvação. Ver: *Idem*. pp. 411 - 412.

⁷² Grande parte das considerações que fazemos aqui foram trabalhadas no último capítulo de nossa dissertação de mestrado: LUZ, Guilherme Amaral. *As festas e os seus papéis: as representações e dramatizações alegóricas jesuíticas no interior das festas religiosas do Brasil quinhentista*, Dissertação de mestrado, Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 1999. Ver, sobretudo o item "*Coincidentia Oppositorum*: uma luta entre colaboradores", pp. 114 - 138.

mas a ritualização da batalha, no plano espiritual, para a salvação contra o "verdadeiro" inimigo: o diabo que crava suas raízes no coração selvagem. Deslocando os elementos vis identificados nas "informações brutas" sobre o canibalismo tupi numa coleta seletiva e enredando-as em outra trama, o "teatro jesuítico" mostra a compatibilidade de elementos da cultura indígena com a "verdade universal". O uso de tais elementos, embora tenham finalidades pragmáticas ou didáticas, não se afasta, de nenhum modo, da concepção da existência de algo verossímil neles. Eles não são o problema, mas a sua "deturpação" demoníaca no contexto pré-missionário. Antes, dar o "verdadeiro" sentido aos pobres e precários costumes dos índios constitui uma solução estratégica para vencer o Inimigo. Como Manuel da Nóbrega escreve em 1549 ao Dr. Navarro, que o inimigo da humanidade seja vencido pelo homem com as mesmas armas que um dia o vencera, pois, do mal, Deus sabe tirar o bem⁷³. O que se coloca, aqui, é, mais uma vez, a impotência do diabo em criar realidades novas, limitando-se à habilidade de perverter o conhecimento que tem da "verdade". O conhecimento é a arma do diabo e a mesma que se deve fornecer aos índios para lutarem contra ele. Cabe começar pelo concerto do conhecimento "deturpado" que o Inimigo ensinou aos índios, excluindo a perversidade da ingestão da carne humana e a institucionalização do ódio vingativo da guerra indígena.

Cabe, aqui, precisar a citação do Levítico com a qual iniciamos este capítulo. Na seleção arbitrária e descontextualizada que fizemos, pode-se dar a impressão de que o sacerdote, cumprindo a vontade do Senhor, teria de realizar sacrifícios humanos e canibalismo. No entanto, a "vítima" não pode ser um humano, mas um animal e, ainda assim, respeitando tabus alimentares apropriados às circunstâncias. O sacrifício e a ingestão da carne do sacrificado não é uma realidade alheia ao cristianismo, mas pervertendo-se o seu sentido, através da inserção de elementos indesejáveis, como o homem na situação de vítima, ou a modificação de alguns papéis, como a soberba ocupando o espaço da expiação, é possível construir um ritual macabro que, aos menos instruídos, pode parecer algo "verdadeiro" e devoto. É a perversão dos elementos verdadeiros em um ritual macabro e ambíguo que constitui a imagem do labirinto. Deve-se lembrar que, na tradição cristã, a

⁷³ Ver: NÓBREGA, Manuel da. "Ao Dr. Navarro, seu mestre em Coimbra (1549)". In: *Cartas do Brasil (1549 - 1560)*, Belo Horizonte - São Paulo: Itatiaia - Edusp, 1988. pp. 92 - 94.

imagem do labirinto ganha carga teológica com os primeiros padres da Igreja, como um qualificativo de heresias, falsas opiniões e influências pagãs indesejáveis. Com Santo Hipólito de Roma, no século III, cunha o termo no seu terceiro tratado contra as heresias, cujo o título é *Pequeno Labirinto*⁷⁴ e Santo Agostinho contrasta a ordenada "Cidade de Deus" com a presença de hereges (filósofos) que, insuflados pelo demônio, divergem-se nas opiniões, gerando uma "Cidade da Confusão"⁷⁵. Em São Tomás de Aquino, a heresia é uma espécie de descrença daqueles que já são cristãos na "verdadeira" fé. Não é o caso, evidentemente, dos gentios antes da evangelização. No entanto, a diferença entre os gentios e os hereges é que os primeiros descrêm na fé por falta de escolha e os segundos por arbítrio. Em princípio, no entanto, ambos estão no terreno da falsidade e da confusão⁷⁶.

O labirinto é, portanto, o lugar perigoso onde reina a divergência sobre a "verdade", apresentada de forma confusa e deturpada. Em seu lugar, os missionários devem estabelecer a norma e a ordem capaz de eliminar as ambigüidades que cegam os homens em relação ao caminho de sua vocação natural: a salvação. O canibalismo ou a "(des)ordem" canibalesca da guerra indígena é signo máximo do labirinto infernal identificado nos costumes indígenas. Aos jesuítas coube a função de retificá-lo, eliminando o seu lado vil e restabelecendo os sentidos "verdadeiros" da luta. Neles, os jesuítas pintaram um retrato de sua própria condição guerreira, constituindo um indígena para si e para Deus, aderindo-o à universalidade da salvação. A alteridade canibal emblemática da selvajaria, a ser reduzida à esfera da luta universal do homem contra seu Inimigo na direção da comunhão com Deus, é um alvo catequético central para a "ordem guerreira" na América portuguesa.

⁷⁴ Ver os verbetes Labyrinth e St. Hippolytus of Rome em: KNIGHT, Kevin. *The Catholic Encyclopedia (Online edition)*, 1999. <http://www.newadvent.org/cathen/>.

⁷⁵ Ver: Capítulo 51 do Livro XVIII da *Cidade de Deus*, de Santo Agostinho.

⁷⁶ Ver o artigo primeiro da Questão 11 da Segunda Parte do Segundo Livro da *Summa Theologica*.



(Fig. 1) Xilogravura quinhentista de Albrecht Dürer, ilustrando a batalha do Arcanjo Miguel e outros anjos contra legião demoníaca.

CONCLUSÃO

CANIBALISMO: HISTÓRIA DE UMA TÓPICA

Passados os cinco ensaios que compõem esta tese, faz-se importante - tanto do ponto de vista formal quanto para a melhor inteligibilidade do conjunto dos tópicos aos quais se refere o trabalho - realizar uma síntese, ainda que precária e provisória, dos principais pontos que temos discutido a respeito da tópica do canibalismo na América portuguesa quinhentista. Acreditamos que não há melhor caminho disponível para "concluir" nosso esforço interpretativo que o da síntese, pois foi organizando as principais matérias recortadas sobre a antropofagia e suas dimensões que aparecem ao longo dos textos da época que oferecemos inteligibilidade ao conjunto nada harmônico e hostil à domesticação que compõe o universo canibal endereçado. Não haveríamos de mudar o tom nestas últimas páginas.

A primeira questão a ser organizada refere-se à própria dimensão historiográfica do tema: a *retórica do canibalismo*. Seja gerando ressalvas por parte de alguns historiadores, constituindo objeto de pesquisa em outros ou sendo evitada por muitos pares do ofício historiográfico, a retórica é inegavelmente uma chave para algumas das mais acaloradas discussões do momento¹. Nem tanto pela quantidade de referências a ela em trabalhos historiográficos, mas pela significação que ela vem assumindo em algumas perspectivas recentes, para além do senso comum que a contrapõe ao discurso histórico (científico) de pretensões conteudistas. Não nos cabe adensar em discussões teórico-metodológicas já bastante insistentes nesse domínio como aquelas sobre "verdade", "objetividade" ou "narrativa", mas atentar para as potencialidades da retórica como elemento constituinte das significações históricas, em construção a partir delas e, logo, como caminho de

¹ Para uma visão dessas discussões, sugere-se: GINZBURG, Carlo. *History, rhetoric and proof: the Menahem Stern Jerusalem lectures*, Hanover: University Press of New England, 1999; JAY, Martin. "Should Intellectual History take a linguistic turn? Reflections on the Habermas-Gadamer debate". In: LA CAPRA, Dominick & KAPLAN, Steven, *Modern European Intellectual History*, London: Cornell University Press, 1985. pp. 86 - 110; LA CAPRA, Dominick. "Rhetoric and History". In: *History and Criticism*, London: Cornell University Press, 1985. pp. 15 - 44; & PÉCORA, Alcir. "A guisa de manifesto". In: *Máquina de Gêneros: novamente descoberta e aplicada a Castiglione, Della Casa, Nóbrega, Camões, Vieira, La Rochefoucauld, Gonzaga, Silva Avarenga e Bocage*, São Paulo: EdUSP, 2001. pp. 11 - 16.

estabelecimento do diálogo entre historicidades (passado-presente) cujos critérios de verossimilhança distinguem-se até o limite dos "pré-conceitos" e dos "mal-entendidos".

Neste trabalho, a retórica do canibalismo não foi tomada como um ponto de chegada de todo esforço interpretativo, para além disso, ela foi assumida, desde o princípio, como linguagem capaz de fornecer critérios historicamente verossímeis para a interpretação histórica do período. Isso não significa que nos iludimos sobre sua onipotência explicativa, pois ela própria não se oferece como um bloco estacionado no tempo, mas como posições parciais visualizadas em disputas, rivalizando "versões", "verdades" e "planos teológico-políticos". Entendida dessa maneira, a retórica do canibalismo na América portuguesa quinhentista rivaliza ainda com as perspectivas históricas e antropológicas das tradições de análise sobre a conversão, a colonização e as sociedades indígenas do período, compondo um labirinto (aproveitando a metáfora que já apresentamos em outros momentos do trabalho) de muitas saídas e entradas possíveis e cujos caminhos percorridos no seu interior tivemos que escolher.

Em sua dimensão retórica, o canibalismo se nos apresentou como uma *tópica* do discurso, isto é: como um tema que, em si, constitui um conjunto organizado de argumentos, comportado por tradições de gêneros, tais como a correspondência jesuítica, a épica, o diálogo, a história etc. Em cada um desses gêneros, essa *tópica* mostrou-se adequada aos princípios de seu funcionamento, mediante os significados que assumiam na defesa de posições dos agentes históricos implicados em relação à conversão do índio e à colonização portuguesa do Brasil. Nas cartas jesuíticas, por exemplo, vimos que a *tópica* do canibalismo integrava-se aos objetivos edificantes da narratio, ajudando a compor histórias exemplares. No diálogo, ela foi central na caracterização de um "objeto" polêmico, o gentio, sobre o qual seria imperativo estabelecer um juízo: sua possibilidade ou não de ser convertido à Religião. Na épica, ela configura um lugar emblemático da barbárie a ser reduzido ao Império. Nos diversos gêneros históricos quinhentistas, ela é construída como emblemática de um nível de civilização e "polícia" encontrado na América, elucidador do caráter providencial da missão evangelizadora e colonizadora. Em cada um desses contextos de gênero, a *tópica* do canibalismo ganha contornos renovados, sendo associada a

outras tópicas do discurso e, assim, vai articulando, ao redor de si, algumas das principais inquietações teológico-políticas relativas à empresa portuguesa na América. Não escapa a ela os problemas da possibilidade ou não da conversão, da liberdade indígena, da guerra justa, da luta contra as heresias, da "razão de Estado" cristã, do providencialismo da colonização, da superação da barbárie pela civilização e muitos outros que tratamos ao longo dos cinco capítulos dessa tese.

As implicações históricas da tópica do canibalismo não se reduzem àquelas suscitadas na contraposição entre discurso etnológico apurado (ainda que histórica e culturalmente mediado) por missionários, colonos e "viajantes" e ideologia justificadora do colonialismo ibérico; contraposição que se reflete naquela entre abordagens que assumem a existência histórica da prática de ingestão de carne humana e outra que dela suspeita ou ainda a nega². Tampouco elas são reflexos (e, menos ainda, inconseqüentes e imóveis) de um imaginário prévio que se projeta sobre a novidade americana³. No entanto, para além de negarmos quaisquer dessas abordagens em bloco, optamos pelo diálogo com as possibilidades que oferecem para a avaliação do material textual selecionado para este trabalho. Antes de propormos qualquer modelo alternativo para essas abordagens típicas, preferimos adotar uma posição de mediação entre elas no que diz respeito ao canibalismo, lembrando que, tomadas em bloco, elas dificilmente permitiriam uma classificação acurada dos textos específicos que compõem a bibliografia sobre o tema.

Nesse sentido, pode-se dizer que a tópica do canibalismo tem dimensões de discurso etnológico culturalmente mediado (aliás como todo discurso sobre o "outro"), mas isso não significa que tal discurso tenha estatuto equivalente à etnografia moderna ou mesmo que possa fornecer informações fidedignas para a caracterização contemporânea do que teriam sido as sociedades indígenas do passado. A tópica do canibalismo aplica-se a um modo de relacionamento com o "outro", que preferimos tratar como "próximo",

² Paradigmáticos dessa contraposição são os embates e seus desenvolvimentos posteriores envolvendo os antropólogos Marshall Sahlins, Gananath Obeyesekere e William Arens, como vimos na introdução a esta tese.

³ Central em abordagens como essa é o conceito psicológico de projeção, aplicado, no caso dos discursos jesuítas sobre o índio, por Roberto Gambini no seu: *O espelho do índio - os jesuítas e a destruição da alma indígena*, Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1988.

incomensuravelmente estranho à antropologia funcionalista, por exemplo. Se há antropologia possível do canibalismo do passado, essa deve ser uma Antropologia histórica, que veja o índio no seu enredamento na sociedade colonial e nos modos de representação que essa dispõe para tratar dos assuntos relativos a ele. Tal Antropologia seria a de efeitos do contato, assentada sobre as bases de um campo simbólico que, embora introduza elementos desestabilizadores da tradição cristã, impõe-nos, ainda que com tensões, a um enquadramento próprio que lhes confira inteligibilidade⁴ ou, para usar um jargão de Michel de Certeau, que realizem sobre eles uma economia escriturística capaz de torná-los palatáveis, permitindo um retorno ao referencial identitário de origem do discurso⁵.

O discurso "heterológico" sobre o canibalismo, na sua trajetória de retorno, converte-se em tópica teológico-política. Esse processo é característico de seu movimento como hermenêutica do Novo Mundo⁶. Nesse sentido, ele é ideologia que justifica e "projeta" práticas missionárias e colonizadoras da América. No entanto, a tópica do canibalismo, como vimos, não pode ser considerada, simplesmente como justificativa ideológica para o recurso à violência na sujeição do gentio com fins econômicos (escravização, exploração do trabalho compulsório ou dizimação de um elemento hostil à colonização da América). Se isso é verificável em textos como o *Tratado* de Gabriel Soares de Sousa, não se processa de igual modo, por exemplo, nos discursos jesuíticos, nos quais a prática da violência na sujeição do índio é limitada por concepções teológicas específicas (derivadas da neo-escolástica) e orientada por objetivos distintos da pura exploração econômica. A tópica do canibalismo, nesse caso, prestar-se-ia à geração de outros efeitos éticos como, por exemplo, a edificação, a consolação, a obediência, a caridade, a justiça, a fé e a prudência. Sobrepor interesses econômicos à base teológica das prerrogativas

⁴ Contemporaneamente, vários estudos antropológicos e etno-históricos têm caminhado nesse sentido. São exemplos: BLANCKAERT, Claude (ed.). *Naissance de l'Ethnologie? Anthropologie et missions en Amérique XVIème. - XVIIIème. Siècle*, Paris: Les Editions du CERF, 1985; MONTEIRO, John. *Tupis, tapuias e historiadores: estudos de História indígena e do indigenismo*, Tese de Livre Docência, Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2001; POMPA, Maria Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e "Tapuia" no Brasil colonial*, Tese de Doutorado, Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2001 & RUBIÉS, Joan-Pau. *Travel and Ethnology in the Renaissance: South India through European eyes*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

⁵ Ver: CERTEAU, Michel de. "Etno-grafia - a oralidade ou o espaço do outro: Léry". In: *A escrita da história*, Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1982. pp. 211 - 242.

políticas da Companhia de Jesus seria anacrônico, projetando sobre os sujeitos do processo de conversão noções preestabelecidas do presente, como a usura, que, no limite, seria vista, por eles próprios, como um ponto de vista herético. Ainda mais grave, seria projetar essas pré-concepções do presente em algo que se autoproclamará a "visão indígena" (ou "visão dos vencidos"...) do processo de conversão.

A perspectiva teológica que informa a configuração do discurso jesuítico sobre a antropofagia, tal como os aspectos culturais que dão corpo ao discurso de colonos sobre ela, conforma o que uma determinada historiografia poderia chamar de mentalidade⁷. Nela, o canibalismo poderia ser tratado como parte de um imaginário considerado em longa duração. A partir desse princípio, o imaginário sobre o canibalismo (ou, em sentido lato, sobre as sociedades ameríndias) teria uma história prévia ao contato entre os europeus e os habitantes do Novo Mundo, informando os olhos dos primeiros para a representação da realidade dos segundos⁸. Nesse caminho, haveria um risco (no qual os autores citados como exemplo não necessariamente caem): a autonomização do caráter tradicional das imagens em relação à novidade. Acreditamos ter contornado esse risco ao apontar o caráter dinâmico da elaboração retórica sobre a novidade. Aqui, os modelos retóricos, a teologia-política e os gêneros não foram assumidos de maneira trans-histórica, como se fossem quadros previamente disponíveis para a compreensão do novo e, logo, negando a sua própria possibilidade. Antes, eles são reelaborados e reordenados mediante a necessidade de compreensão da novidade americana e da intervenção sobre ela. Daí a importância de perceber a adequação dos gêneros aos efeitos que se deseja produzir em determinados momentos para uma audiência específica, as modificações de posturas nos debates teológicos do século XVI e o conjunto das principais tópicos do discurso que são mobilizadas em torno da tópica do canibalismo e para a sua própria configuração

⁶ Ver: HANSEN, João Adolfo. "Sem F, sem L, sem R: cronistas, jesuítas e índio no século XVI". In: *Cadernos Cedex* n.º 30, 1993. pp. 45 - 55.

⁷ Nos referimos, evidentemente, à historiografia ligada à escola dos Annales ou à *Nouvelle Histoire*.

⁸ Segue, por exemplo, nesse caminho: GRAFTON, Anthony. *New Worlds, ancient texts: the power of tradition and the shock of discovery*, Cambridge-MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 1992. Além dos trabalhos de Stephen Greenblatt, Anthony Pagden e Ronald Raminelli.

contemporânea. Assim, antes de ser produto de um imaginário prévio, a tópica do canibalismo é uma invenção, ao mesmo tempo, da tradição e da realidade nova⁹.

Muito há, ainda, a se dizer sobre o canibalismo. Esta tese, composta de cinco ensaios, apresenta-se apenas como a organização de algumas questões que consideramos mais fulcrais para uma aproximação historiográfica sobre essa tópica no momento da colonização da América portuguesa, quando esforços são mobilizados na missão evangelizadora dos índios, no aproveitamento econômico do novo território da Coroa portuguesa e no estabelecimento de políticas de fixação portuguesa nele. Acreditamos ter cumprido o objetivo maior que pretendíamos desde o início: perceber o enredamento histórico da configuração de um elemento onipresente nos textos quinhentistas sobre as sociedades da América portuguesa, a tópica do canibalismo, reconhecendo, assim, seu valor hermenêutico como fornecedor de significados verossímeis para planos colonizadores e evangelizadores e, dialeticamente, como peça que não funciona se isolada dos valores culturais de sua tradição e da experiência do novo. O que buscamos, portanto, neste trabalho foi menos reconstruir a imagem do canibal no século XVI do que recriar, mediante a preocupações historiográficas do presente, os debates do período implicados na sua "invenção" histórica, privilegiando, como centro da análise, seu lugar na empresa ultramarina portuguesa e na missão evangelizadora jesuítica.

⁹ Concordamos, neste sentido, com o conceito de "invenção" com o qual trabalha Adone Agnolin em: *O apetite da antropologia, o sabor antropofágico do saber antropológico: alteridade e identidade no caso Tupinambá*, Tese de Doutorado, São Paulo: Universidade de São Paulo, 1998. Sobre esse conceito, ver: O'GORMAN, Edmundo. *A invenção da América*, São Paulo: Editora da Unesp, 1992.

Fontes:

. *Corpus Principal:*

ANCHIETA, José de. *De gestis Mendi de Saa — poema epicum*, São Paulo: Comissão Nacional para as Comemorações do “Dia de Anchieta”, 1970. Original acompanhado de versão e notas de P. Armando Cardoso.

_____. *Teatro de Anchieta*, São Paulo: Loyola, 1977. Tradução, restabelecimento e estudo crítico de Armando Cardoso.

_____. *Poesias*, Belo Horizonte: Itatiaia, 1989. Tradução, introdução e notas de Maria de Lourdes de Paula Martins.

_____. *Textos históricos*, São Paulo: Loyola, 1984. Pesquisa, introdução e notas de Hélio Abranches Viotti.

_____. *Cartas de Anchieta, correspondência ativa e passiva*, São Paulo: Loyola, 1984. Introdução, tradução e notas de Hélio Abranches Viotti.

_____. *De gestis Mendi de Saa*, Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, 1997. Edição fac-similar de: Coimbra: Iohannem Aluarum, 1563.

CARDIM, Fernão. *Tratados da terra e gente do Brasil*, São Paulo: Cia Editora Nacional, 1936. 3ª edição.

_____. *Tratados da terra e gente do Brasil*, Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1997. Transcrição do texto, introdução e notas Ana Maria de Azevedo.

GANDAVO, Pero de Magalhães. *Tratado da terra do Brasil; História da província de Santa Cruz*, Belo Horizonte: Itatiaia, 1980.

LEITE, Serafim (org.). *Novas cartas jesuíticas (De Nóbrega à Vieira)*, São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1940.

_____. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*, São Paulo: Ed. Nacional, 1954 - 1968. 3 volumes.

LÉRY, Jean de. *Viagem à terra do Brasil*, São Paulo: Biblioteca do Exército Editora, 1961. Tradução de Sérgio Milliet.

_____. *Viagem à terra do Brasil*, Belo Horizonte: Itatiaia, 1980. Tradução de Sérgio Milliet.

- _____. *Histoire d'un voyage fait en la terre du Bresil (1578) 2e édition, 1580.* Paris: Librairie Générale Française, 1994.
- NAVARRO, Azpicueta e outros. *Cartas avulsas (1550 - 1568)*, Belo Horizonte - São Paulo: Itatiaia - Edusp, 1988.
- NÓBREGA, Manuel da. *Diálogo sobre a conversão do gentio*, Lisboa: Edição Comemorativa do IV Centenário de São Paulo, 1954. Intr. e notas de Serafim Leite.
- _____. *Cartas do Brasil (1549 - 1560)*, Belo Horizonte - São Paulo: Itatiaia - Edusp, 1988.
- _____. *Cartas do Brasil e mais escritos - Edição fac-similar comemorativa dos 500 anos da descoberta do Brasil.* Belo Horizonte: Itatiaia, 2000. Introdução notas e críticas de Serafim Leite.
- SOARES DE SOUSA, Gabriel. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*, São Paulo: Companhia Editora Nacional / Editora da USP, 1971.
- STADEN, Hans. *Duas viagens ao Brasil*, Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Ed. Da Universidade de São Paulo, 1974. Tradução de Francisco de Assis Carvalho.
- _____. *A verdadeira história dos selvagens, nus e ferozes devoradores de homens*, Rio de Janeiro: Dantes, 1998. Tradução de Pedro Süsskind.
- _____. *Duas viagens ao Brasil*, São Paulo, Beca, 2000. Tradução de Alberto Löfgren. Edição acompanhada por CD-ROM.
- THEVET, André. *Singularidades da França Antártica a que outros chamam de América*, São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1944. Prefácio, tradução e notas de Estevão Pinto.
- _____. *As singularidades da França Antártica*, São Paulo: EdUSP; Belo Horizonte: Itatiaia, 1978. Trad. Eugênio Amado.
- _____. *Les singularitez a la France Antarctique*, Paris: Maisonneuve, 1878.
- _____. *La cosmographie universelle d'André Thevet cosmographe du Roy. Illustree de diverses figures des choses plus remarquables...* Paris: Pierre L'Huiller et Guillaume Chaudière, 1575.
- _____. *Les Français en Amérique pendant la Deuxième moitié du XVIe. Siècle*, Paris: P. U. F., 1953. Seleção de textos e notas de Suzanne Lussagnet e introdução de André Julien.

VIOTTI, Hélio Abranches (org.). *Nóbrega e Anchieta - antologia*, São Paulo: Melhoramentos, 1978.

. *Corpus Secundário:*

ABBEVILLE, Claude d'. *História da missão dos padres capuchinhos na ilha do Maranhão*, São Paulo: Martins, s./d.

ACOSTA, José de. *De procuranda indorum salute - Corpus hispaniorum de pace vols. XXIII e XXIV*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984 e 1987. 2 vols.

_____. *Historia natural y moral de las Indias - en que se tratan de las cosas notables del cielo / elementos / metales / plantas y animales dellas / y los ritos / y ceremonias / leyes y gobierno de los indios*, México: Fondo de Cultura Económica, 1985.

ALENCAR, José de. *Iracema / Ubirajara*, São Paulo: Melhoramentos, s./d.

_____. *O Guarani*, São Paulo: Ática, 1988.

ANCHIETA, José de. *Arte de gramatica da lingua mais falada na costa brasileira*, São Paulo: Loyola, 1984. Apresentação de Carlos Drummond e aditamentos de Armando Cardoso.

ANGHIERA, Pietro Martire d'. *Decadas del nuevo mundo*, Madrid: Polifemo, 1989.

AQUINO, São Tomás de. *Escritos políticos de Santo Tomás de Aquino*, Petrópolis: Vozes, 1997.

ARISTÓTELES. *Retórica*, Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1998. Tradução e notas de Manuel Alexandre Junior *et alli*.

_____. *Coleção os Pensadores*, São Paulo: Nova Cultural, 1999.

BARROS, João de. *Décadas*, Lisboa: Sá da Costa, 1982 - 1983. 4 volumes. Segunda edição.

A Bíblia. Petrópolis: Vozes, 1993. 20ª edição.

BOTELHO, Simão. "Cartas". & LEMOS, Jorge de. "História dos cercos de Malaca". In: *Textos sobre o Estado da Índia*, Lisboa: Publicações Alfa, 1989.

BRANDÃO, Ambrósio Fernandes. *Diálogo das grandezas do Brasil*. Rio de Janeiro: Dois Mundos Editora, s./d.

- CAMÕES, Luís de. *Os Lusíadas* (fac-símile da 1ª. Edição de 1572), Porto: Lello & Irmão, 1949.
- CALVINO, João. *As Institutas ou Tratado da Religião Cristã*, São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1985. Tomos I e II.
- CAMINHA, Pero Vaz de. *A carta de Pero Vaz de Caminha*, São Paulo: Fundo de Pesquisa do Museu Paulista da Universidade de São Paulo, 1975. Com estudo crítico de José Augusto Vaz Valente.
- CARVAJAL, Frei Gaspar. *Descobrimientos do rio das Amazonas*, São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1941.
- CASTIGLIONE, Baldassare. *O Cortesão*, São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- CASTILLO, Bernal Días del. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, México: Editorial Porrúa, 1999. Introducción y notas de Joaquín Ramírez Cabañas.
- CAXA, Quirício. "Breve relação da vida e morte do Pe. José de Anchieta [1598]" & RODRIGUES, Pero. "Vida do Pe. José de Anchieta da Cia. de Jesus"; In: *Primeiras biografias de José de Anchieta*, São Paulo: Loyola, 1988. Introdução e notas de Hélio Abranches Viotti.
- CLAVIJERO, Francisco Javier. *Historia Antigua de Mexico*, México: Editorial Porrúa, 1991. Prólogo de Mariano Cuevas
- CORTÉS, Hernán. *Cartas de Relación*, México: Editorial Porrúa, 1994. Nota preliminar de Manuel Alcalá.
- COSTA, dom Duarte da. "Carta de dom Duarte da Costa a el Rey, dando-lhe conta da guerra, que o gentio fazia à cidade de Salvador (10 de junho de 1555)". In: DIAS, Malheiro (ed.). *História da colonização portuguesa do Brasil*, Porto: Litografia Nacional, 1924.
- COUTO, Diogo do. *Décadas*, Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1947. 2 volumes.
- DURÁN, Diego. *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*, México: Editorial Porrúa, 1984. 2 vols.
- DELLA CASA, Giovanni. *Galateo ou dos costumes*, São Paulo: Martins Fontes, 1999. Tradução de Edilene Vieira Machado
- D. JOÃO III. "Primeiro Regimento que levou Tomé de Souza Governador do Brasil"; In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, 1898, 61 (1). pp. 39 - 57.
- GAFFAREL, Paul. *Histoire du Brésil français*, Paris: Maisonneuve, 1878.

- GANDAVO, Pero de Magalhães. *Regras que ensinam a maneira de escrever e a ortografia da língua portuguesa: com um diálogo que adiante se segue em defesa da mesma língua*. Lisboa: Biblioteca Nacional, 1981. Introdução de Maria Leonor Carvalho Buescu. Reprodução facsimilada da 1ª ed. - Lisboa: António Gonçalves, 1574.
- GREER, Allan (ed.). *The Jesuit Relations: natives and missionaries in seventeenth-century North America*, Boston/New York: Bedford/St. Martin's, 2000.
- EVREUX, Yves d'. *Voyage au nord du Brésil fait en 1613 et 1614*, Paris: Payot, 1985.
- HERNANDEZ, Francisco. *Antigüedades de la Nueva España*, Madrid: Información y Revistas, 1986. Edição preparada por León-Portilla.
- HERODOTO DE HELICARNASO. *Histórias: Livro I*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones científicas, 1990. Tradução do grego para o espanhol de Jaime Berenguer Amenós.
- _____. *História*, Rio de Janeiro: Ediouro, s/d. Tradução de J. Brito Broca e estudo crítico de Vítor de Azevedo.
- INSTITORES, Heinrich. *O Martelo das Feiticeiras*, Rio de Janeiro: Record/Rosa dos Tempos, 1995. Tradução de Paulo Froes.
- LAS CASAS, Bartolomé de. *Tratados*, México: Fondo de Cultura Económica, 1965. 2 volumes. Tradução de Augustín Millares Carlo e Rafael Moreno.
-
- LOYOLA, San Ignacio de. *Obras*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1991.
- MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*, Brasília: Editora da UnB, 1979. Tradução de Sérgio Bath, com estudo crítico, traduzido por Maria José da Costa Mendes, de Rosemary O'Day.
- MARCONDES DE SOUZA, Thomaz Oscar. *Amerigo Vespucci e suas viagens*, São Paulo: Boletim da Universidade de São Paulo CV, 1949.
- MELLO, José Antônio Gonçalves de & ALBUQUERQUE, Cleonir Xavier de (orgs). *Cartas de Duarte Coelho a El Rei*, Recife: Fundaj/Massangana, 1997.
- MENDIETA, Fr. Gerónimo de. *Historia Ecclesiastica Indiana*, México: Editorial Porrúa, 1980.
- MONTAIGNE, Michel Eyquem de. *Essais*, Paris: Nelson, 1935. Introdução de Émile Faguet.
- MORUS, Thomas. *A utopia*, Rio de Janeiro: Edições de Ouro, s/d. Tradução de Luís de Andrade.

RIBEIRO, Darcy e MOREIRA NETO, Carlos de Araujo (orgs.). *A fundação do Brasil*, Petrópolis: Vozes, 1992.

SACROBOSCO, Johannes de. *Tratado da Esfera*, São Paulo: Editora da Unesp, 1991. Tradução de Pedro Nunes, atualizada por Carlos Ziller Camenietzk.

SAHAGÚN, Fray Bernardino de. *Historia general de las cosas de Nueva España*, Madrid: Alianza Editorial, 1995. 2 vols.

SALVADOR, Frei Vicente do. *História do Brasil (1500 - 1627)*, São Paulo: Melhoramentos, 1975.

SERRÃO, Joaquim Veríssimo. *O Rio de Janeiro no século XVI - Volume II: Documentos dos Arquivos Portugueses*, Lisboa: Comissão Nacional das Comemorações do IV Centenário do Rio de Janeiro, 1965.

SOARES, Francisco. "De algumas cousas mais notáveis do Brasil". In: *Revista do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro*, no. 148, 1927. pp. 371 = 427.

SOTO, Domingo de. *De la justicia y del derecho*, Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1967 - 1968. 5 volumes.

SOUSA, Pero Lopes de. *Diário de navegação de Pero Lopez de Souza (1530 - 1532)*, Rio de Janeiro: Tip. Leuzinger, 1987. Prefácio de Capistrano de Abreu e comentário de Eugênio de Castro.

VASCONCELLOS, Simão de. *Chonica da Companhia de Jesus do estado do Brasil*, Rio de Janeiro: Typographia de João Ignacio da Silva, 1864.

_____. *Vida do venerável padre José de Anchieta*, Porto: Lello & Irmão Editores, 1953.

VITORIA, Francisco de. *Relectio de indis: carta magna de los indios*, Madrid: C.S.I.C, 1989.

_____. *Obras de Francisco de Vitoria: relecciones teologicas*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1960. Tradução de Teofilo Urdanoz.

. *Textos e outros documentos On-line:*

AFRICANUS, Julius. *The epistole to Aristides*. Versão On-line de tradução para o inglês disponível em: <http://www.newadvent.org/fathers/0614.htm>.

AGOSTINHO, Santo. *City of God*. Versão On-line de tradução para o inglês disponível em: <http://www.newadvent.org/fathers/1201.htm>.

AQUINO, São Tomás de. *Summa Theologica*. Versão On-line de tradução para o inglês disponível em: <http://www.newadvent.org/summa/>.

COLOMBO, Cristóvão. *De insulis nuper in mari Indico repertis*. Tradução Latina de Aliander de Cosco. Disponível em: <http://www.usm.maine.edu/~maps/columbus/>.
Fac-simile da edição: Basel: Johann Bergmann, 1494.

FARAS, João. "A carta do mestre João Faras (1500)". Disponível em: <http://www.bn.br/>.

GANDAVO, Pero de Magalhães. "Tratado da terra do Brasil". Disponível em: <http://www.bn.br/>.

. *Historia da provincia de sãcta Cruz a que vulgarme[n]te chamamos Brasil*. Lisboa: Officina de Antonio Gonsalvez, 1576. Disponível em: <http://bnd.bn.pt/ecrans/geral.html>.

GARCIA, João Carlos *et alli* (orgs.). *A nova Lusitânia [Documento electrónico] : a cartografia do Brasil nas colecções da Biblioteca Nacional*, Lisboa: Biblioteca Nacional, 2001. Disponível em: <http://www.bn.pt/obras/cartografia>.

LÉRY, Jean de. *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brasil, avtrement dite Amerique*, La Rochelle: Antoine Chappin, 1570. Disponível em: <http://bnd.bn.pt/ecrans/geral.html>.

PAULO III. "Bula Sublimis Deus". Disponível em: <http://listserv.american.edu/catholic/church/papal/boniface/paul3.slavery.html>.

PLÍNIO, o velho. *Pliny's the Elder Natural History* (versões latina e inglesa). Disponível em: http://www.ukans.edu/history/index/europe/ancient_rome/E/Roman/Texts/Pliny_the_Elder/home.html.

RODRIGUES, Antônio. "Cópia de uma carta do Irmão Antônio Rodrigues para os Irmãos de Coimbra. De S. Vicente, do último de maio de 1553". Disponível em: <http://www.bn.br/>.

SALVADOR, Frei Vicente do. *Historia di Brazil*, Rio de Janeiro : Biblioteca Nacional, 1889. Disponível em: <http://bnd.bn.pt/ecrans/geral.html>.

THEVET, André. [Le] nouveau monde decouvert et illustre de nostre temps [Document électronique]. Numérisation BnF de l'édition de Cambridge (Mass.): Omnisys, [ca

1990] (French books before 1601 ; 463.4). Reprod. de l'éd. de Paris: G. Chaudière, 1581. Disponível em: <http://www.bnf.fr/>.

VESPUCCI, Amerigo. *Mondo nuovo : Paesi novamente ritrovati per la navigatione di Spagna in calicuti*, Veneza : Zorzo de Rusconi Millanese, 1521. Disponível em: <http://bnd.bn.pt/ecrans/geral.html>.

VULGATA. Tradução latina de São Jerônimo. Disponível em: http://www.fh-augsburg.de/~harsch/hie_v00.html/.

Bibliografia:

1. Impressa:

. *Livros, coletâneas e monografias:*

ABREU, Capistrano de. *Ensaio e estudos*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1976.

AGNOLIN, Adone. *O apetite da antropologia, o sabor antropofágico do saber antropológico: alteridade e identidade no caso Tupinambá*, Tese de Doutorado, São Paulo: Universidade de São Paulo, 1998.

ALBUQUERQUE, Luís de. *A náutica e a ciência em Portugal (notas sobre as navegações)*, Lisboa: Gradiva, 1989.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Os índios aldeados no Rio de Janeiro colonial: novos súditos cristãos do Império português*, Tese de Doutorado, Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2000.

ARENS, William. *The man-eating myth: anthropology and anthropophagy*, Oxford: Oxford University Press, 1980.

ASSUNÇÃO, Paulo. *A terra dos brasis: a natureza da América portuguesa vista pelos primeiros jesuítas (1549 - 1596)*, São Paulo: Annablume, 2000.

BARRETO, Luís Felipe & GARCIA, José Manoel (orgs.). *Portugal na abertura do mundo*, Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1995.

_____. *Os descobrimentos e a ordem do saber: uma análise sociocultural*, Lisboa: Gradiva, 1989.

BAUMANN, Thereza de B. *A gesta de Anchieta: a construção do "outro" nas idéias e práticas jesuíticas dos quinhentos*, Dissertação de Mestrado, Niterói: Universidade Federal Fluminense, 1993.

BLANCKAERT, Claude (ed.). *Naissance de l'Ethnologie? Anthropologie et missions en Amérique XVIème. - XVIIIème. Siècle*, Paris: Les Editions du CERF, 1985.

BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*, São Paulo: Cia. das Letras, 1992.

BOUCHER, Philip P. *Cannibal encounters (Europeans and Island Caribs, 1492 - 1763)*, Baltimore and London: The John Hopkins University Press, 1992.

- BOWRA, Maurice. *Heroic poetry*, London: MacMillan Press, 1978.
- BOXER, Charles. *The Church militant and Iberian expansion (1440 - 1770)*, London: The Jonh Hopkins University Press, 1978.
- BUCHER, Bernadette. *Icon and conquest: a structural analysis of the illustrations of de Bry's Great Voyages*, Chicago: University of Chicago Press, 1981. Trad. Basia Miller Gulati.
- CAMARGO, Martin. *Ars dictaminis, ars dictandi*, Louvain: Institut d'Études Médiévales, 1991.
- CAMPANÁRIO, Manoel de Abreu. *Hans Staden: o homem e a obra*, São Paulo: Editora Parma, 1980.
- CARVALHO, Joaquim Barradas de. *O renascimento português*, Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1980.
- CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. *Les ouvriers d'une vigne stérile: les jésuites et la conversion de Indiens au Brésil, 1580 - 1620*, Lisboa: Fundação Caluste Gulbenkian, 2000.
- CÉARD, Jean et alli (orgs.). *Le corps a la Renaissance: actes du colloque de Tours 1983*, Paris: Maisonneuve et Larose, 1987.
- CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*, Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1982.
-
- _____. *La fable mystique (XVIe - XVIIe siècle)*, Paris: Gallimard, 1982.
- CHAMBOULEYRON, Rafael. *Os lavradores de almas*, Dissertação de Mestrado, São Paulo: Universidade de São Paulo, 1994.
- CHANDEIGNE, Michel. *Lisboa ultramarina: 1415-1580 - a invenção do mundo pelos navegadores portugueses*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.
- CHIAPPELLI, Fredi (org.). *First images of America: the impact of the New World on the Old*, Berkeley: University of California Press, 1976.
- CLASTRES, Hélène. *Terra sem mal*, São Paulo: Brasiliense, 1978.
- CLASTRES, Pierre et alli. *Guerra, religião, poder*, Lisboa: Edições 70, 1980.
- _____. *A sociedade contra o estado*, Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora, 1986. 3.^a edição.
- COMBÈS, Isabelle. *La tragédie cannibale chez les anciens Tupi-Guarani*, Paris: P. U. F., 1992.

- CORTESÃO, Jaime. *A política de sigilo nos descobrimentos*, Lisboa: Coleção Henriquina, 1960.
- _____. *História do Brasil nos velhos mapas*, Rio de Janeiro: Instituto Rio Branco, 1965. 2 volumes.
- COUTO, Jorge. *A construção do Brasil*, Lisboa: Cosmos, 1998.
- CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos índios no Brasil*, São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- DAVIS, Natalie Zemon. *Society and Culture in Early Modern France*, Stanford: Stanford University Press, 1975.
- DELL'ORO Maini, C. et alli. *La conquista de America y el descubrimiento del moderno derecho internacional: estudios sobre las ideas de Francisco de Vitoria*, Buenos Aires: Kraft, 1951.
- DELUMEAU, Jean. *La Reforma*. Barcelona: Editorial Labor, 1985.
- _____. *A confissão e o perdão - a confissão católica (séculos XIII a XVIII)*, São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- _____. *História do medo no ocidente 1300 - 1800, uma cidade sitiada*, São Paulo: Companhia das Letras, 1993. Trad. Maria Lúcia Machado e Heloísa Jahn.
- _____. *Uma história do paraíso: o jardim das delícias*, Lisboa: Terramar, 1996.
- DOMINGUES, Francisco & BARRETO, Luís Felipe (orgs.). *A abertura do mundo — estudos de história dos descobrimentos europeus*, Lisboa: Editorial Presença, 1986.
- DOMINGUES, Beatriz Helena. *Tradição na modernidade e modernidade na tradição: a modernidade ibérica e a Revolução Copernicana*, Rio de Janeiro: COPPE/UFRJ, 1996.
- DUCHET, Michèle (org.). *L'Amérique de Théodore de Bry*, Paris: CNRS, 1987.
- DUDLEY, Edward & NOVAK, Maximillian (eds.). *The wild man within: an image in Western thought from the Renaissance to Romanticism*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1972.
- EDGERTON, Samuel Y. *The heritage of Giotto's geometry - art and science on the eve of the scientific revolution*, Ithaca: Cornell University Press, 1993.

EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno. Encontros culturais, aventuras teóricas*, Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2000.

FERNANDES, Eunícia Barros Barcelos. *Cardim e a colonialidade*, Dissertação de Mestrado, Rio de Janeiro: Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 1995.

FERNANDES, Florestan. *Organização social dos Tupinambá*, São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1963.

_____. *A função social da guerra na sociedade Tupinambá*, São Paulo: Pioneira/EdUSP, 1970.

_____. *Investigação Etnológica*, Petrópolis: Vozes, 1975.

FERRONHA, Antônio Luís *et alli*. *O confronto do olhar; o encontro dos povos na época das navegações portuguesas, sécs. XV e XVI*, Lisboa: Caminha, 1991.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*, São Paulo: Loyola, 1996.

GADAMER, Hans-Georg. "The Universality of Hermeneutical Problem". In: LINGE, David (ed.). *Philosophical Hermeneutics*, Berkeley: University of California Press, 1977. pp. 3 - 17.

_____. *Verdade e Método*, Petrópolis: Vozes, 1998.

_____. *O problema da consciência histórica*, Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas Editora, 1999.

GAIGNEBET, Claude & LAJOUX, Jean-Dominique. *Art profane et religion populaire au Moyen Age*, Paris: Presses Universitaires de France, 1985.

GAMBINI, Roberto. *O espelho do índio - os jesuítas e a destruição da alma indígena*, Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1988.

GARCIA, Prudêncio Quintino. *A teologia tomista em Portugal*, Porto: Lello, 1979.

GIARD, Luce & VAUCELLES, Louis de. *Les jésuites à l'âge baroque, 1540-1640*, Grenoble: Jérôme Millon, 1996.

_____. (org.). *Les jésuites à la Renaissance: système éducatif et production du savoir*, Paris: P.U.F., 1995.

GILSON, Etienne. *Dante et Béatrice: études dantesques*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1974.

_____. *Introduction à la philosophie chrétienne*, Paris: Vrin, 1960.

- GINZBURG, Carlo. *History, rhetoric and proof: the Menahem Stern Jerusalem lectures*, Hanover: University Press of New England, 1999.
- GIUCCI, Guillermo. *Viajantes do maravilhoso: o Novo Mundo*, São Paulo: Companhia das Letras, 1992. Tradução de Josely Vianna Baptista.
- _____. *Sem Fé, Lei ou Rei - Brasil 1500 - 1532*, Rio de Janeiro: Rocco, 1993. Tradução de Carlos Nougé.
- GODINHO, Vitorino Magalhães. *Mito, mercadoria, utopia e prática de navegar, séculos XII - XVIII*, Lisboa: Difel, 1990.
- GOMBRICH, E. H. *Norm and form: studies in the art of the Renaissance*, London: Phaidon, 1966.
- _____. *Arte e ilusão: um estudo da psicologia da representação pictórica*, São Paulo: Martins Fontes, 1986. Tradução de R. de S. Barbosa.
- GRAFTON, Anthony. *New Worlds, ancient texts: the power of tradition and the shock of discovery*, Cambridge-MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 1992.
- GREENBLATT, Stephen G. *Possessões maravilhosas: o deslumbramento do Novo Mundo*, São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.
- _____. (ed.). *New World encounters*, Berkeley: University of California Press, 1993.
-
- GREENE, Thomas. *The disciplines of criticism. Essays in Literary Theory, Interpretation and History*, New Haven – London: Yale University Press, 1968.
- GRUZINSKI, Serge. *La colonisation de l'imaginaire — sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol — XVIe - XVIIe siècles*, Paris: Gallimard, 1988.
- _____. *El pensamiento mestizo*, Barcelona: Paidós, 2000.
- GUENÉE, Bernard. *O Ocidente nos séculos XIV e XV (os Estados)*, São Paulo: Pioneira / EdUSP, 1981.
- HANKE, Lewis. *Aristóteles e os índios americanos*, São Paulo: Martins, s.d.
- _____. *Estudios sobre Fray Bartolome de las Casas y sobre la lucha por la justicia en la conquista española de America*, Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1968.
- HARRIS, Marvin. *Canibales y reyes: las origines de las culturas*, Madrid: Alianza Editorial, 1992.

- HARTOG, François. *O espelho de Heródoto. Ensaio sobre a representação do outro*, Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1999.
- HEMMING, John. *Red Gold: the conquest of the Brazilian indians*, London: Macmillan, 1978.
- HENRIQUES, Isabel Castro & MARGARIDO, Alfredo. *Plantas e conhecimento do mundo nos séculos XV e XVI*, Lisboa: Publicações Alfa, 1989.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. (org.). *História geral da civilização brasileira (A época colonial I: do descobrimento à expansão territorial)*, São Paulo: Difel, 1981.
- _____. *A Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*, São Paulo: Brasiliense, 1992.
- _____. *O espírito e a letra*, São Paulo: Companhia das Letras, 1996. 2 volumes.
- _____. *Raízes do Brasil*, São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- HULME, Peter. *Colonial encounters: Europe and the Native Caribbean 1492 - 1979*, Londres: Methuen, 1986.
- _____, BARKER, F. & IVERSEN, M. (eds.). *Europe and its others*, Colchester: University of Essex Press, 1985.
- _____. *Cannibalism and the Colonial World*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- KAPPLER, Claude. *Monstres, démons et merveilles à la fin du Moyen Age*, Paris: Payot, 1980.
- KARNAL, Leandro. *Teatro da fé: representação religiosa no Brasil e no México do século XVI*, São Paulo: Hucitec, 1998.
- KERN, Arno Alvarez. *Utopias e Missões Jesuíticas*, Porto Alegre: Ed. Universidade/PUCRS, 1994.
- KOK, Maria da Glória Porto. *Os vivos e os mortos no Brasil Colonial: da antropofagia à água do batismo*, Dissertação de Mestrado, São Paulo: Universidade de São Paulo, 1993.
- LEITE, Serafim. *Páginas de história do Brasil*, São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1937.

- _____. *Novas páginas de história do Brasil*, São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1964.
- LESTRINGANT, Frank. *Le huguenot et le sauvage*, Paris: Aux Amateurs de Livres, 1990.
- _____. *L'Atelier du cosmographe ou l'image du monde à la Renaissance*, Paris: Albin Michel, 1991.
- _____. *André Thévet, cosmographe des derniers Valois*, Genebra: Droz, 1991.
- _____. *et alii. Mapping the Renaissance World: the geographical imagination in the age of discovery*, Los Angeles: University of California Press, 1994.
- _____. *L'expérience huguenote au Nouveau Monde (XVIe. — XVIIe. siècles)*, Genebra: Droz, 1996.
- _____. *Une Sainte Horreur ou le voyage en Eucharistie (XVIe. - XVIIIe. Siècle)*, Paris: Presses Universitaires de France, 1996.
- _____. *O Canibal - Grandeza e decadência*, Brasília: Editora da UnB, 1997. Tradução de Mary Lucy Murray del Priore.
- L'Humanisme Portugais et l'Europe - Actes du XXIe. Colloque international d'études humanistes (Tours, 3 - 13 Julliet, 1978)*, Paris: Fondation Calouste Gulbenkian / Centre Culturel Portugais, 1984.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes Trópicos*, São Paulo: Anhembi, 1957.
- LUZ, Guilherme Amaral. *As festas e os seus papéis: as representações e dramatizações alegóricas jesuíticas no interior das festas religiosas do Brasil quinhentista*, Dissertação de mestrado, Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 1999.
- MARZAL, Manuel M. *Historia de la Antropologia vol. I - la Antropologia indigenista: Mexico y Peru*, Lima: Pontificia Universidad Catolica del Peru / Fondo Editorial, 1986.
- MASON, Peter. *Deconstructing America: representations of the other*, Londres: Routledge, 1990.
- MEIHY, José Carlos Sebe Bohn. *Presença do Brasil na Companhia de Jesus (1549 - 1649)*, Tese de Doutorado, São Paulo: Universidade de São Paulo, 1976.
- MELLO E SOUSA, Laura de. *O diabo e a Terra de Santa Cruz*, São Paulo: Cia. das Letras, 1987.

- _____. *Inferno atlântico: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*, São Paulo: Cia. das Letras, 1994.
- _____. (org.). *História da vida privada no Brasil I: cotidiano e vida privada na América portuguesa*, São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- MENENDEZ PIDAL, Gonzalo. *Imagen del mundo hacia 1570: según noticias del Consejo de Indias y de los tratadistas españoles*, Madrid: Consejo de la Hispanidad, 1944.
- MENDES, Claudinei Magno Magre. *Construindo um mundo novo: os escritos coloniais do Brasil nos séculos XVI e XVII*, Tese de Doutorado, São Paulo: Universidade de São Paulo, 1996.
- MÉTRAUX, Alfred. *La civilisation matérielle des tribus tupi-guarani*, Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1928.
- _____. *A religião dos tupinambás*, São Paulo: Cia. Editora Nacional / Editora da USP, 1979.
- MICELI, Paulo. *O ponto onde estamos: viagens e viajantes na história da expansão e da conquista*, São Paulo: Scritta, 1994.
- MOMIGLIANO, Arnaldo. *Ensayos de historiografía antigua y moderna*, México-DF: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- _____. *The classical foundations of modern historiography*, Berkeley: University of California Press, 1990.
- MONTEIRO, John. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*, São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- _____. *Tupis, tapuias e historiadores: estudos de História indígena e do indigenismo*, Tese de Livre Docência, Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2001.
- MOREAU, Filipe Eduardo. *Os índios nas letras de Nóbrega e Anchieta*, Dissertação de Mestrado, São Paulo: Universidade de São Paulo, 1997.
- MORSE, Richard. *O espelho de Próspero*, São Paulo: Companhia das Letras, 1982.
- MOURA, Ana Maria da Silva. *Jesuítas e colonização no Brasil no século XVI: expressões culturais e missionarismo*, Tese de Doutorado, São Paulo: Universidade de São Paulo, 1995.
- MUCHEMBLED, Robert. *L'invention de l'homme moderne (sensibilités, moeurs et comportements collectifs sous l'Ancien Régime)*, Paris: Fayard, 1988.

- MULLET, Michael. *A Contra-reforma*. Lisboa: Gradiva, 1985.
- MURPHY, James J. (ed.). *Three medieval rhetorical arts*, Berkeley: University of California Press, 1971.
- NAVARRO, Eduardo *et alli* (orgs.). *Anchieta 400 anos - Atas (Congresso Internacional - São Paulo 18 a 20 de Setembro de 1997)*, São Paulo: Comissão IV Centenário de Anchieta / FJB Editora, 1998.
- NEVES, Luis Felipe Baêta. *O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios*, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1971.
- NOVAES, Adauto (org.). *A descoberta do homem e do mundo*, São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- _____. *A outra margem do ocidente*, São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- NUNES, José Horta. *Discurso e instrumentos lingüísticos no Brasil: dos relatos de viajantes aos primeiros dicionários*, Tese de Doutorado, Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 1996.
- OBEYSEKERE, Gananath. *The apotheosis of capitain Cook*, Princeton: Princeton University Press, 1992.
- O'GORMAN, Edmundo. *A invenção da América*, São Paulo: Editora da Unesp, 1992.
- ORLANDI, Eni Puccinelli. *Terra à vista*, São Paulo/Campinas: Cortez/Editora da Unicamp, 1990.
- PAGDEN, Anthony. *The fall of natural man: the american indian and the origins of comparative ethnology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- PAIVA, José Maria. *Colonização e catequese, 1549 - 1600*, São Paulo: Cortez Editores, 1982.
- PALAZZO, Carmen Lícia. *Entre mitos, utopias e razão: Os olhares franceses sobre o Brasil (séculos XVI a XVIII)*, Porto Alegre: Editora da PUCRS, 2002.
- PARIS, Mary Lou & OHTAKE Ricardo (orgs.). *Portinari devora Hans Staden*, São Paulo: Editora Terceiro Nome, 1998.
- PÉCORA, Alcir. *Máquina de Gêneros: novamente descoberta e aplicada a Castiglione, Della Casa, Nóbrega, Camões, Vieira, La Rochefoucauld, Gonzaga, Silva Avarenga e Bocage*, São Paulo: EdUSP, 2001.

- _____. *Teatro do sacramento*, São Paulo - Campinas: EdUSP - Editora da Unicamp, 1994.
- PERELMAN, Chaïm. *Retóricas*, São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- _____. *Tratado da argumentação: a Nova Retórica*, São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- PÉREZ, Joseph (ed.). *La imagen del indio en la Europa Moderna*, Sevilla: Escola de Estudios Hispano-Americanos, 1990.
- PERRONE-MOISÉS, Leyla Beatriz. *Vinte luas; viagem de Paulmier de Gonneville ao Brasil: 1503 - 1505*, São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- PETRONE, Pasquale. *Aldeamentos paulistas*, São Paulo: EdUSP, 1995.
- PIRES, Francisco Murari. *Mithistória*, São Paulo: Humanitas, 1999.
- POMPA, Maria Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e "Tapuia" no Brasil colonial*, Tese de Doutorado, Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2001.
- PRIORE, Mary del. *Esquecidos por Deus*, São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- QUINT, David. *Epic and Empire: politics and generic form from Virgil to Milton*, Princeton: Princeton University Press, 1992.
- RAMINELLI, Ronald. *Imagens da colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.
- _____. *Tempo de visitasões*. Dissertação de Mestrado, São Paulo: Universidade de São Paulo, 1990.
- RAPP, Francis. *L'Eglise et la vie religieuse en occident — à la fin du Moyen Age*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994. 5ª edição.
- RICARD, Robert. *The spiritual conquest of Mexico*, Berkeley: University of California Press, 1982.
- ROMERO, Adriana. *Todos os caminhos levam ao céu: relação entre cultura popular e cultura erudita no Brasil do século XVI*. Dissertação de mestrado, Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 1990. 2 volumes.
- RUBIÉS, Joan-Pau. *Travel and Ethnology in the Renaissance: South India through European eyes*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- RUBIN, Miri. *Corpus christi: the eucharist in late medieval culture*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

- RUIZ, Rafael. *Francisco de Vitoria e a liberdade dos índios americanos: a difícil implantação dos direitos humanos na América espanhola*, Dissertação de Mestrado, São Paulo: Universidade de São Paulo, 1991.
- SAHLINS, Marshall. *Cultura e razão prática*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1979.
- _____. *Ilhas de História*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.
- _____. *Como pensam os nativos: o caso do Capitão Cook, por exemplo*, São Paulo: EdUSP, 2001.
- SERRÃO, Joaquim Veríssimo. *O Rio de Janeiro no século XVI - Volume I: Estudo Histórico*, Lisboa: Comissão Nacional das Comemorações do IV Centenário do Rio de Janeiro, 1965.
- SCHIMIDT, Benjamin. *Innocence abroad: the dutch imagination and the New World (1570 - 1670)*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- SINKEVISQUE, Eduardo. *Retórica e política: a prosa histórica dos séculos XVII e XVIII - Introdução a um debate sobre gênero*, São Paulo: USP, Dissertação de Mestrado, 2000.
- SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*, São Paulo: Companhia das Letras, 1996. Tradução de Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Motta.
-
- _____. *Liberdade antes do liberalismo*, São Paulo: Editora da Unesp, 1999.
- SOLEÉ, Jacques. *Les mythes chrétiens de la Renaissance aux lumières*, Paris: Albin Michel, 1979.
- SOUTHEY, Robert. *História do Brasil*, Salvador: Progresso, 1948. Tradução de Luiz Joaquim de Oliveira e Castro.
- TAUNAY, Afonso de Escragolle. *Zoologia fantástica brasileira (séculos XVI e XVII)*, São Paulo: EdUSP, 1999.
- THOMAS, George. *Política indigenista dos portugueses no Brasil, 1500-1640*, São Paulo: Loyola, 1981.
- TODOROV, Tzvetan. *A Conquista da América (a questão do outro)*, São Paulo: Martins Fontes, 1983.
- TOLEDO, Maria Fátima de Melo. *O sonho da quimera: uma análise do Diálogo sobre a conversão do gentio do Pe. Manuel da Nóbrega*, Dissertação de Mestrado, São Paulo: Universidade de São Paulo, 2000.

TOMA, Maristela. *Imagens do degredo: história, legislação e imaginário (a pena do degredo nas Ordenações Filipinas)*, Dissertação de Mestrado, Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2002.

VAINFAS, Ronaldo (org.). *América em tempo de conquista*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

_____. *A heresia dos índios*, São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. *História geral do Brasil (antes da sua separação e independência de Portugal)*, São Paulo: Melhoramentos, 1962.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Araweté: os deuses canibais*, Rio de Janeiro: Zahar, 1986.

_____. *A inconstância da alma selvagem*, São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

. *Artigos, textos inéditos e Excertos de Livros:*

BIAGGI, Enali Leca de & DROULERS, Martine. "Cartographie et formation territoriale". In: *Cahiers des Amériques Latines*, n. 34 (2), 2000. pp. 39 - 60.

CANTARINO, Elena. "Tratadistas político-morales de los siglos XVI y XVII - apuntes sobre el estado actual de la investigación". In: *Atas de las II jornadas de Hispanismo Filosófico (1995) - El Basilisco*, n.º 21, 1996. pp. 04-07.

CARDIM, Pedro. "Livros, literatura e homens de letras no tempo de João de Barros". In: *Oceanos*, n. 27, Nov./1996. pp. 51 - 67.

CARDOSO, Walter. "O imaginário ibérico dos séculos XVI e XVII, na origem do homem americano". In: *Estudos de História*, Franca, v. 5, n. 1, 1998. pp. 121-134.

CARNEIRO, J. F. "A antropofagia entre os índios do Brasil". In: *Acta Americana*, no. 5, 1947. pp. 159 - 184.

CARVALHO, Felipe Nunes. "Antroponímia, aculturação e estatuto dos escravos nos primórdios do Brasil", in NIZZA DA SILVA, Maria Beatriz (org.). *Cultura portuguesa na terra de Santa Cruz*, Lisboa: Editorial Estampa, 1995. pp. 25 - 34.

CERTEAU, Michel de. "A economia escriturística". In: *A invenção do cotidiano - vol. 1: artes de fazer*, Petrópolis: Vozes, 1999. 4.ª edição. pp. 221 - 246.

- _____. "Travel Narratives of the French to Brazil: sixteenth to eighteenth centuries (1978)". In: *Representations*, 33, Winter 1991. pp. 221 - 226.
- CEZAR, Temístocles. "Quando um manuscrito torna-se fonte histórica: as marcas de verdade no relato de Gabriel Soares de Sousa (1587)". In: *História em revista*. UFPel, vol. 6, Dezembro de 2000. pp. 37 - 58.
- CHAMBOULEYRON, Rafael. "A evangelização do Novo Mundo: o plano do Pe. Manuel da Nóbrega". In: *Revista de História*, São Paulo, USP, no. 134, 1996. pp. 37 - 47.
- CLASTRES, Hélène. "Religion without gods: the sixteenth-century chroniclers and the South American savages". In: *History and Anthropology*, vol 3. pp. 8 - 37.
- COMBÈS, Isabelle. "Être ou ne pas être. À propos d'Araweté. Os deuses canibais de Eduardo Viveiros de Castro". In: *Journal de la Société des Américanistes*, LXXII, 1986. pp. 211 - 220.
- _____. "Dicen que por ser ligero': cannibales, guerriers et prophètes chez les anciens Tupi-Guarani". In: *Journal de la Société des Américanistes*, LXXIII, 1987. pp. 93 - 106.
- CONLEY, Tom. "Thevet revisits Guanabara". In: *The Hispanic American Historical Review* 80: 4, 2000. pp. 753 - 781.
- COUTO, Jorge. "Pêro de Magalhães de Gândavo e a História da Província Santa Cruz... no contexto da cultura renascentista portuguesa". In: *Actas do Convénio Internacional "Le caravelle portughesi sulle vie delle Indie"*, Milão, 1990, Roma: Bulzoni Editore, 1993. pp. 255 - 264.
- CUNHA, Manuela Carneiro da & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "Vingança e temporalidade: os tupinambá". In: *Journal de la Société des Américanistes*, LXXI, 1985. pp. 191 - 208.
- _____. "Imagens do índio do Brasil, o século XVI". In: *Estudos Avançados*, 4 (10), 1990. pp. 91 - 110.
- DAHER, Andréa. "Écrire la langue indigène: la grammaire tupi et les catéchismes bilingues au Brésil (XVIe. Siècle)". In: *MEFRIM*, 111 (1), 1999. pp. 231 - 250.
- _____. "Relatos franceses e histórias portuguesas: os exemplos de Claude d'Abbeville e de Pero Magalhães Gandavo". In: *Varia Historia*, Setembro de 1996. pp. 25 - 40.
- DEBONI, Miriam. "Metáforas alimentares na *Cantiga da Cordeirinha Linda*". Texto Mimeo, 2002.

- DÍAS, Fermin del Pino. "Estrategias misionales jesuitas y variedad cultural: relexiones sobre la contribución misional a una imagen antropológica de la humanidad". Conferência apresentada nas *IX Jornadas Internacionais sobre as Missões Jesuíticas: informação e globalização na missão jesuítica*, São Paulo, 10 de outubro de 2002. Texto mimeo.
- DOMINGUES, Beatriz Helena. "A filosofia e ciência modernas nos escritos do Padre Simão de Vasconcelos". In: *Numem*, vol. 2, n.º 2, Jul./Dez. 1999. pp. 105 - 139.
- FLEISCHMANN, Ulrich, ASSUNÇÃO, Matthias Rorig & ZIEBELL-WENDT, Zinka. "Os tupinambá: realidade e ficção nos relatos quinhentistas". In: *Revista brasileira de história*, São Paulo, v.10, no.21, set90/fev.91. pp. 125-145.
- FORSYTH, Donald W. "The beginnings of Brazilian Anthropology: jesuits and Tupinamba cannibalism". In: *Journal of Anthropological Research*, vol. 39, no. 2, 1983. pp. 147 - 178.
- FOUQUET, C. "Bibliografia da 'verdadeira história' de Hans Staden". In: *Boletim Bibliográfico*, ano I, vol. IV, jul/ago/set. de 1944. pp. 7 - 31.
- FRAGOSO, João. "A nobreza da República: notas sobre a formação da primeira elite senhorial do Rio de Janeiro (séculos XVI e XVII)". In: *Topoi*, n.º 1, Rio de Janeiro, 2000. pp. 45 - 122.
- FURET, François. "L'Histoire et le sauvage". In: *L'historien entre l'ethnologue et le futurologue*, Paris, Mouton, 1972.
-
- GIARD, Luce. "Epilogue: Michel de Certeau's heterology and the New World". In: *Representations*, 33, Winter 1991. pp. 212 - 221.
- GRUZINSKI, Serge. "Os mundos misturados da monarquia católica e outras *connected histories*". In: *Topoi*, n.º 2, Rio de Janeiro, 2001. pp. 175 - 195.
- HANSEN, João Adolfo. "Sem F, sem L, sem R: cronistas, jesuítas e índio no século XVI". In: *Cadernos Cedex* n.º 30, 1993. pp. 45 - 55.
- _____. "O nu e a luz: cartas jesuíticas do Brasil. Nóbrega, 1549 - 1558". In: *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n.º 38, 1995. pp. 87 - 119.
- _____. "O discreto". In: NOVAES, Adauto (org.). *Libertinos Libertários*, São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- HARNER, Michael. "The ecological basis for Aztec sacrifice". In: *American Ethnologist* (4), 1977. pp. 117 - 135.
- _____. "The enigma of Aztec sacrifice". In: *Natural History* (76), 1977b. pp. 47 - 51.

- HARTOG, François. "A fábrica da história: do 'acontecimento' à escrita da História - as primeiras escolhas gregas". In: *História em revista*. UFPel, vol. 6, Dezembro de 2000. pp. 07 - 19.
- _____. "A arte da narrativa histórica". In: BOUTIER, Jean & JULIA, Dominique (orgs.). *Passados recompostos - campos e canteiros da História*, Rio de Janeiro: Editora da UFRJ/ Editora da FGV, 1998. pp. 193-202.
- HEMMING, John. "The indians of Brazil in 1500". In: BETHELL, Leslie (ed.). *The Cambridge history of Latin America. vol. I: Colonial Latin America*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986. pp. 119 - 143.
- HILBERT, Klaus. "A descoberta a partir da 'Nova Gazeta da Terra do Brasil'". In: *Estudos Ibero-Americanos*. PUCRS, Edição Especial, n. 1, pp. 125 - 137, 2000. pp. 39 - 56.
- HOORNAERT, Eduardo. "A questão do corpo nos documentos da primeira evangelização". In: MARCÍLIO, M. L. (org.). *Família, Mulher, sexualidade e igreja na História do Brasil*, São Paulo, Loyola, 1993. pp. 11 - 27.
- HORCH, Rosemarie Erika. "Motivos que levaram os livros luso-espanhóis a serem censurados no século XVI". In: NOVINSKY, Anita & CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. *Inquisição - ensaios sobre mentalidade, heresia e arte*, São Paulo: EdUSP, 1987. pp. 470 - 488.
- HULME, Peter. "Columbus and the cannibals: a study of the reports of anthropophagy in the Journal of Christopher Columbus". In: *Ibero-Amerikanisches Archiv*, no. 4, 1978. pp. 115 - 139.
- JAY, Martin. "Should Intellectual History take a linguistic turn? Reflections on the Habermas-Gadamer debate". In: LA CAPRA, Dominick & KAPLAN, Steven, *Modern European Intellectual History*, London: Cornell University Press, 1985. pp. 86 - 110.
- KAPPLER, Claude. "Monstres, Démons et Merveilles à la fin du Moyen Age". In: *Anthropos*, no. 80, 1985. pp. 299 - 303.
- KERN, Arno Alvarez. "Fronteiras culturais: impactos e contatos na descoberta e colonização do Brasil". In: *Estudos Ibero-Americanos*. PUCRS, Edição Especial, n. 1, pp. 125 - 137, 2000. pp. 69 - 80.
- KOSELLECK, Reinhart. "Historia magistra vitae: the dissolution of the topos into the perspective of a modernized historical process". In: *Future past - on the semantics of historical time*, Cambridge-MA: MIT Press. pp. 21 - 38.
- LA CAPRA, Dominick. "Rhetoric and History". In: *History and Criticism*, London: Cornell University Press, 1985. pp. 15 - 44.

LEITE, José Roberto Teixeira. "Viajantes do imaginário: a América vista da Europa, Séc. XV-XVII". In: *Revista USP*, SP, no.30, junho/julho/agosto, 1996. pp. 32 - 45.

LEITE, Serafim. "Antropofagia dos índios do Brasil". In: *Broteria, Série Fé, Ciências, Letras*, Lisboa, 1937, v.25, p. 373 - 379.

LESTRINGANT, Frank. "Hamlet, les tragiques et la crise de la transsubstantiation". In: DELUMEAU, Jean (org.). *Homo Religiosus*, Paris: Fayard, 1997. pp. 336 - 351.

_____. "Le récit de voyages et la question des genres: l'exemple des *Singularitez de la France Antartique* d'André Thevet". In: *Revue française d'histoire du livre*, n.º 96-97, 1997. pp. 249 - 264.

_____. "Le déclin d'un savoir. La crise de la cosmographie à la fin de la Renaissance". In: *Annales*, 46 (2), 1991, pp. 239 - 260.

_____. "The philosopher's breviary: Jean de Léry in the Enlightenment". In: *Representations*, 33, Winter 1991. pp. 200 - 211.

_____. "Les débus de la poésie néo-latine au Brésil: le 'De rebus gestis mendi de Saa' (1563)". In: FREYBURGER, Gérard. *De Virgile a Jacob Balde* - Publication du Centre de Recherches et d'Estudes Rhénanes, Université de Haute-Alsace (diffusion: Les Belles Lettres), 1987. pp. 231 - 245.

LIMA, Luís Filipe Silvério de. "Sonho e pecado: as visões oníricas na missão jesuítica na América portuguesa". Texto mimeo, 2002.

LONDOÑO, Fernando Torres. "O índio como selvagem, 'o diálogo da conversão dos gentios' e a memória". In: *Projeto História (Dossiê: Sentidos da Comemoração)*, n.º 20, 2000. pp. 269 - 279.

_____. "Escrevendo cartas. Jesuítas, escrita e missão no século XVI". In: *Revista Brasileira de História*, vol. 22, n.º 43, 2002. pp. 11 - 32.

LUZ, Guilherme Amaral. "Palavras em movimento: as diversas imagens quinhentistas e a universalidade da Revelação". In: JANCSÓ, István & KANTOR, Iris (orgs.). *Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa, vol. II*, São Paulo: Imprensa Oficial/HUCITEC/EdUSP/FAPESP, 2001. pp. 705-714.

_____. "Os justos fins da França Antártica". In: *Locus - revista de História*, v. 7, n.º 1, 2001. pp. 63-78.

_____. "A antropofagia e o problema da alteridade no século XVI na América portuguesa". In: *Estudos Ibero-Americanos*. PUCRS, Edição Especial, n. 1, pp. 125 - 137, 2000. pp. 125 - 138.

- _____. "O cativo do desconhecido: o testemunho verdadeiro de Hans Staden sobre sua viagem à 'terra dos homens nus devoradores de carne humana'". In: *História & Perspectivas*, Uberlândia, n. 23, jul./dez. de 2000. pp. 51 - 65.
- _____. "Territórios da Boa Nova: os espaços da festa e os limites da palavra". In: *Estudos Ibero-Americanos*. PUCRS, v. XXV, n. 1, pp. 113 - 121, junho 1999.
- MASON, Peter. "Seduction from afar Europe's Inner Indians". In: *Anthropos* 82, 1987. pp. 581 - 601.
- _____. "The ethnography of the Old World Mind - Indians and Europe". In: *Anthropos* 84, 1989. pp. 549 - 554.
- METCALF, Alida. "Os limites da troca cultural: o culto da Santidade no Brasil colonial", in NIZZA DA SILVA, Maria Beatriz (org.). *Cultura portuguesa na terra de Santa Cruz*, Lisboa: Editorial Estampa, 1995. pp. 35 - 52.
- MÉTRAUX, Alfred. "Les migrations historiques des Tupí-Guaraní". In: *Journal de la Société des Americanistes*, XIX, 1927. pp. 1 - 45.
- _____. "Les précurseurs de l'ethnologie en France du XVIe au XVIIIe siècle". In: *Cahiers d'Histoire Mondiale*, no. 67, 1963. pp. 721 - 738.
- MICELI, Paulo. "Ficções da consciência – História e Literatura... de viagens". In: *Olhar*, Ano I, n.º 1, CECH/UFSCar, 1999. pp. 21 - 27.
-
- _____. "Navio: a história e o lugar da história (viver a bordo das naus portuguesas da carreira da Índia)". In: *A Carreira da Índia e as rotas dos estreitos*, Atas do VIII Congresso Internacional de história Indo-Portuguesa, Angra do Heroísmo, Ilha Terceira, Açores, 1998, p. 395 – 414.
- MONIOT, Henri. "A história dos povos sem história". In: LE GOFF, Jacques (org.). *História: novos problemas*, Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976. Tradução de Theo Santiago. pp. 99 - 112.
- MONTEIRO, John. "The heathen castes of Sixteenth-Century portuguese America: unity, diversity, and the invention of the Brazilian Indians". In: *The Hispanic American Historical Review* 80: 4, 2000. pp. 697 - 719.
- MUCHEMBLED, Robert. "L'autre côté du miroir: mythes sataniques et réalités culturelles aux XVIe. Et XVIIe. Siècles". In: *Annales E. S. C.*, n.º 2, 1985. pp. 288 - 306.
- OSÓRIO, Jorge A. "O diálogo no humanismo português". In: *O humanismo português (1500 - 1600): Primeiro Simpósio Nacional (21 - 25 de Outubro de 1985)*, Lisboa: Publicações do II Centenário da Academia de Ciências de Lisboa, 1988. pp. 383 - 412.

- OVERING, Joanna. "Images of cannibalism, death and domination in a 'non violent' society", *Journal de la Société des Americanistes*, LXXII, 1986. pp. 133 - 156.
- PAGDEN, Anthony. "Dispossessing the barbarian: the language of Spanish Thomism and the debate over the property of the American Indians". In: PAGDEN, Anthony (ed.). *The languages of political theory in Early-modern Europe*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990. pp. 79 - 98.
- PALAZZO, Carmen Lícia. "Imagens do Brasil nos relatos de viajantes franceses (séculos XVI a XVIII)". In: *Estudos Ibero Americanos*. PUCRS, v. XXV, n. 2, pp. 61 - 90, dezembro 1999.
- PRICE, Barbara. "Demystification, enriddlement, and Aztec cannibalism: a materialist rejoinder to Harner". In: *American Ethnologist* (5), 1978. pp. 98 - 115.
- PÉCORA, Alcir. "A história como colheita rústica de excelências". In: SIERRA, Juan Lopes. *As excelências do Governador: o panegírico fúnebre a D. Afonso Furtado (Bahia, 1676)*, São Paulo: Companhia das Letras, 2002. pp. 47 - 65.
- _____. "Vieira, o índio e o corpo místico". In: NOVAES, Adauto (org.). *Tempo e História*, São Paulo, Companhia das Letras, 1992. pp. 423 - 461.
- PEIXOTO, Fernanda. "Lévi-Strauss no Brasil: a formação do etnólogo". In: *Mana - estudos de Antropologia Cultural*, Museu Nacional / UFRJ, vol. 4, n.º 1, abril de 1998. pp. 79 - 107.
-
- PERRONE-MOISÉS, Leyla Beatriz. "A guerra justa em Portugal no século XVI". In: *Revista da Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica*, n.º 5, São Paulo, 1989/90, pp. 5 - 10.
- _____. "Para conter a fereza dos contrários: guerras na legislação indigenista colonial". In: *Cadernos Cedex*, n.º 30, 1993. pp. 57 - 64.
- PRIORE, Mary del. "O papel branco, a infância e os jesuítas na colônia." In: *História da criança no Brasil*, São Paulo: Contexto, 1991. pp. 10 - 27.
- RAMINELLI, Ronald. "O índio e o renascimento português". In: *História Social*, n.º 1, Unicamp, 1994. pp. 05 - 28.
- RAMOS, Fábio Pestana. "O Brasil entre a fronteira do real e do imaginário: o confronto cultural e militar entre índios e portugueses". In: *Estudos Ibero-Americanos*. PUCRS, Edição Especial, n. 1, pp. 125 - 137, 2000. pp. 139 - 148.
- RESENDE, Maria Leônia Chaves de. "Jesuítas: os mestres do Ñeengatú". In: *Estudos Ibero-Americanos*, PUCRS, v. XXV, n. 1, junho de 1999. pp. 235-257.

- RYAN, Michael. "Assimilating New World in Sixteenth and Seventeenth centuries". In: *Comparative Studies in Society and History*, no. 23, 1983. pp. 519 - 538.
- SAHLINS, Marshall. "Culture as protein and profit". In: *New York Review of Books*, Nov. 23, 1978. pp. 45 - 53.
- STRAUSS, Claude Lévi. "The social use of kinship terms among Brazilian indians". In: *American Anthropologist*, vol. 45, parte I, no. 3, 1943. pp. 398 - 409.
- _____. "Guerra e comércio entre os índios da América do Sul". In: *Revista do Arquivo Municipal*, SP, ano VIII, vol. LXXXVI, 1942. pp. 131 - 146.
- TEIXEIRA, J.H. Meirelles. "Anchieta, primeiro etnólogo brasileiro". In: *Revista do Arquivo Municipal de São Paulo*, São Paulo, maio/jun. 1947, ano 13, v.114, p.145 - 158.
- TODOROV, Tzvetan. "Viajantes e indígenas". In: GARIN, Eugenio (org.). *O homem renascentista*, Lisboa:, Presença, 1988.
- WACHTEL, Nathan. "A aculturação". In: LE GOFF, Jacques & NORRA, Pierre (orgs.). *História: novos problemas*, Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976. Tradução de Theo Santiago. pp. 113 - 129.
- WHATLEY, Janet. "Food and the limits of civility: the testimony of Jean de Léry". In: *Sixteenth Century Journal*, XV (4), 1984. pp. 387 - 400.
- WHITE, Hayden. "O tema do nobre selvagem como fetiche". In: *Trópicos do discurso — ensaios sobre a crítica da cultura*, São Paulo: EdUSP, 1994. pp. 201 - 217.
- WHITEHEAD, Neil. "Carib cannibalism. The historical evidence". In: *Journal de la Société des Américanistes*, LXX, 1984. pp. 69 - 87.
- _____. "Hans Staden and the cultural politics of cannibalism". In: *The Hispanic American Historical Review* 80: 4, 2000. pp. 721 - 751.
- WITTKOWER, R. "Marvels of the East: A study in the history of monsters". In: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, V, 1942, pp. 159 - 197.
- VAUCHERET, E. "J. Nicot et l'entreprise de Villegagnon". In: *Xeme stage internacional d'études humanistes, Tours 1966 — La Découverte de l'Amérique*, Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 1968. pp. 89 - 104.
- VELHO, Otávio. "Culturas: uma perspectiva antropológica". In: PAIVA, Márcia de & MOREIRA, Maria Ester (orgs.). *Cultura: substantivo plural*, Coordenação de Editora 34, 1996. pp. 177 - 183.

VIDAL, Laurent. "La présence française dans le Brésil colonial au XVIe. Siècle". In: *Cahiers des Amériques Latines*, n. 34 (2), 2000. pp. 17 - 38.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "Escatologia pessoal e poder entre os Araweté". In: *Religião e sociedade*, Rio de Janeiro, 13/3, novembro, 1986. pp. 02 - 26.

_____. "O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem". In: *Revista de antropologia*, São Paulo, USP, 1992. v. 35. pp. 21 - 74.

. *Obras de referência e dicionários:*

ALBUQUERQUE, Luís de & DOMINGUES, Francisco Contente (orgs.). *Dicionário de História dos descobrimentos portugueses*, Lisboa: Caminho, 1994. 2 volumes.

ANSELMO, Antônio Joaquim. *Bibliografia das obras impressas em Portugal no século XVI*, Lisboa: Biblioteca Nacional, 1926.

BAUER, Johannes B. *Dicionário de Teologia Bíblica*, São Paulo: Loyola, 1984. 2 volumes. 3ª edição.

BENNASSAR, Bartolomé et alli. *Historia Moderna*. Madrid: Akal Editor, 1980.

BUENO, Silveira. *Vocabulário tupi-guarani - português*, São Paulo: Éfeta, 1998.

BURNS, J. H. (ed.). *The Cambridge History of Political Thought (1450 - 1700)*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

CORTESÃO, Jaime. *História da expansão portuguesa*, Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1993.

ELTON, Geoffrey Rudolph (ed.). *Renaissance and Reformation*, New York: MacMillan Publishing, 1976.

FARIA, Ernesto. *Dicionário Escolar Latino - Português*, Brasília: Ministério da Educação e Cultura, 1962. 3.ª edição.

LANCIANI, Giulia e TAVANI, Giuseppe (eds.). *Dicionário de literatura medieval galega e portuguesa*, Lisboa: Caminho, 1993.

LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*, Rio-Lisboa: Companhia Editora Nacional, 1938-1950. 10 volumes.

MARTINS, Wilson. *História da inteligência brasileira (vol. 1)*, São Paulo: Cultrix / Editora da Universidade de São Paulo, 1977.

RODRIGUES, José Honório. *História da História do Brasil - Historiografia colonial*, São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1979. 2.^a edição.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da (org.). *Dicionário da História da colonização portuguesa do Brasil*, Lisboa/São Paulo: Verbo, 1994.

SKINNER, Quentin (org.). *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

STEWART, Julian. *Handbook of South American Indians*, New York: Cooper Square Publishers Inc., 1963. 4 vols.

TIBIRIÇÁ, Luis Caldas. *Dicionário tupi-português. Com esboço de gramática de Tupi Antigo*, São Paulo: Traço Editora, 1984.

VAINFAS, Ronaldo (org.). *Dicionário do Brasil Colonial (1500 - 1808)*, Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.

2. Eletrônica:

. *Textos On-line:*

CANTARINO, Elena. "Educación de un Principe Cristiano". In: *Paideia - 20th World Congress of Philosophy*. <http://www.bu.edu/wep/MainPoli.htm>.

DOMINGUES, Beatriz Helena. "Modernity or Modernities? The problem of Iberian Modernity". In: *Revista Eletrônica de História do Brasil*, Juiz de Fora: UFJF, v. 3, n. 2, jul./dez. 1999. p. 22-34. <http://www3.ufjf.br/~clionet/rehb>.

LABORIE, Jean-Claude. "Le huguenot au Brésil: à travers les documents portugais (1560 - 1584)". In: *Revue de l'Histoire du Protestantisme Français*, novembre-décembre 1998. <http://www.ceveh.com.br/biblioteca/artigos/index.htm>.

LUZ, Guilherme Amaral. "As cores do cobre: o indígena na produção literária e historiográfica brasileira do século XIX". In: *BANDAPH: Artigos*. <http://www.bandaph.hpg.com.br/>.

MACHADO, Ronaldo Silva. "História e poesia na *Poética* de Aristóteles". In: *Mneme*, Vol.2, n.3, fev./mar. de 2001. <http://www.seol.com.br/mneme/>.

MONTELLANO, Bernard R. Ortiz de. "Aztec Cannibalism: An Ecological Necessity?". In: *Science*, 200 (4342), 12 de maio de 1978. pp. 611 - 617. Disponível em: <http://www.rose-hulman.edu/~delacova/aztecs/montellano.htm>.

SANFORD, Rhonda Lemke. "Early Modern Cartographic Resources on the World Wide Web." *Early Modern Literary Studies* 4.2 / Special Issue 3 (September, 1998): 13.1-18. Disponível em: <http://purl.oclc.org/emls/04-2/sanfinte.htm>.

TAYLOR, Timothy. "The edible death: Cannibalism as a universal human practice". In: *British Archaeology* (59), Junho de 2001. Disponível em: <http://www.britarch.ac.uk/ba/ba59/feat1.shtml>.

THEODORO, Janice. *América Barroca*, São Paulo: EdUSP, 1992. <http://www.cevch.com.br/biblioteca/livros/ab/index.htm>.

VIDAL-NAQUET, Pierre. *A Paper Eichmann (1980) - Anatomy of a Lie*. New York: Columbia University Press, 1992. Tradução de Jeffrey Mehlman. Disponível em: <http://www.anti-rev.org/textes/VidalNaquet92a/>.

ZANOTELLI, Cláudio Luiz. "A ilha brasileira na cartografia dos séculos XVI e XVII". In: *Anais eletrônicos do III Encontro de História da ANPUH-ES - (Des)caminhos da colonização*, 2001. <http://anpuhes.cjb.net>.

ZERON, Carlos Alberto de M. R. "O medo e a relação com o outro: Hans Staden entre os canibais Tupinambá". In: *Revista Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, 110: p. 55-70, Jul./Set., 1992. <http://www.ceveh.com.br/biblioteca/artigos/index.htm>.

. *Obras de referência, enciclopédias e dicionários On-line:*

DICIONÁRIO GREGO - INGLÊS. Edição eletrônica em: <http://www.perseus.tufts.edu/>.

KNIGHT, Kevin. *The Catholic Encyclopedia (On-line edition)*, 1999. <http://www.newadvent.org/cathen/>.

THE MACMILLAN ENCYCLOPAEDIA 2001. Market House Books, 2000. Edição eletrônica em: <http://www.xrefer.com/>.

MARKET HOUSE BOOKS ENCYCLOPAEDIA OF THE RENAISSANCE. Market House Books, 1987. Edição eletrônica em: <http://www.xrefer.com/>.

THE OXFORD COMPANION TO PHILOSOPHY. Oxford University Press, 1995. Edição eletrônica em: <http://www.xrefer.com/>.

OXFORD PAPERBACK ENCYCLOPAEDIA. Oxford University Press, 1998. Edição eletrônica em: <http://www.xrefer.com/>.

. *Material Multimídia:*

Anais do I Simpósio Nacional de História Cultural (2 a 5 de Setembro de 2002). Porto Alegre: GT - História Cultural / ANPUH-RS, 2002. E-BOOK.

Rio 500: o Rio de Janeiro no século XVI - CD-ROM, Rio de Janeiro: Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro, 2000.

SILVA, Wilton Carlos Lima da. *As terras inventadas: discurso e natureza em viajantes no Brasil (Léry, Antonil e Burton)*, Tese de Doutorado, Assis: Universidade Estadual Paulista - Unesp, 2000. E-BOOK.

. *Websites:*

ANPUH (Associação Nacional dos Professores Universitários de História e Revista Brasileira de História Eletrônica): http://www.fflch.usp.br/dh/anpuh/public_html/anpuh.htm.

Atas das II Jornadas de Hispanismo Filosófico, 1995: <http://filosofia.org/rev/bas/bas22101.htm>.

Atas do XX Congresso Mundial de Filosofia: <http://www.bu.edu/wcp/index.html>.

Bandaph (Banco de Dados de Pesquisa em História): <http://www.bandaph.hpg.com.br/>.

The Benson Latin American Collection (Biblioteca especializada em América Latina da Universidade do Texas): <http://www.lib.utexas.edu/Libs/Benson/>.

Bibliotheca Augustana (Biblioteca digital de textos latinos): http://www.fh-augsburg.de/~harsch/a_alpha.html.

Biblioteca do Congresso (Washington-DC): <http://lcweb.loc.gov/>.

Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra: <http://www.ci.uc.pt/BGUC/>.

Biblioteca Nacional de Lisboa: <http://www.ibl.pt/>.

Biblioteca Nacional do México: <http://biblional.bibliog.unam.mx/index.html>.

Biblioteca Nacional de Paris: <http://gallica.bnf.fr/>.

Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro: <http://www.bn.br/>.

Biblioteca Nacional Virtual: <http://bnd.bn.pt/ecrans/geral.html>.

Biblioteca Virtual Gilberto Freyre: <http://prossiga.bvgf.fgf.org.br/portugues/index.htm>.

CESR (Centro de Estudo Superior da Renascença - Universidade de Tours): <http://www.cesr.univ-tours.fr/>.

CeVEH (Centro Virtual de Ensino e História): <http://www.ceveh.com.br>.

Clionet (Guia para pesquisa em História do Brasil na *Web* e Revista Eletrônica de História do Brasil): <http://www.clionet.ufjf.br/>.

The Columbus Letter (Carta de Cristóvão Colombo aos Reis Católicos): <http://www.usm.maine.edu/~maps/columbus/>.

CRRS (Centro de Estudos da Reforma e do Renascimento - Universidade de Toronto): <http://citd.scar.utoronto.ca/crrs/index.html>.

Dedalus (Sistema integrado das bibliotecas da Universidade de São Paulo - SIBI/USP): <http://www.usp.br/sibi/>.

Documentos da Igreja Católica Romana: <http://listserv.american.edu/catholic/church/church.html>.

Documentos e textos (textos modernos da Espanha e de Portugal - página mantida pela Universidade de Kansas): <http://www.cc.ukans.edu/7Eiberia/ssphs/doctext.html>.

ELIOHS (Biblioteca eletrônica de historiografia): http://www.eliohs.unifi.it/eliohs_eng/index.html.

Early Modern Literary Studies (Revista eletrônica e guia temático de pesquisa na *Web*): <http://www.shu.ac.uk/emls/emlshome.html>.

Fontes de História da Igreja: <http://www.christiansunite.com/resources/schindex.shtm>.

France Université en ligne (Associação para a difusão internacional da pesquisa universitária - Universidade de Paris 2): <http://imac.u-paris2.fr/fuel/>.

IEB (Instituto de Estudos Brasileiros - Universidade de São Paulo): <http://www.ieb.usp.br/>.

IHSI (Instituto Histórico da Companhia de Jesus): <http://space.tin.it/scuola/mmorales/ihsi.html>.

ILT Digital Dante (site com imagens e textos de e sobre Dante Alighiere mantido pela Universidade de Columbia): <http://dante.ilt.columbia.edu/>.

Perseus (Biblioteca Digital): <http://www.perseus.tufts.edu/>.

Portal de Teologia Reformada: <http://www.textosdareforma.net/>.

Projeto Gutenberg (Biblioteca virtual de textos clássicos): <http://www.gutenberg.net/>.

Scholasticon (Guia temático para pesquisa na *Web* - Universidade de Bruxelas):
<http://www.ulb.ac.be/philo/scholasticon/indexbr.html>.

Society for the History of Discoveries (Sociedade de História dos Descobrimentos):
<http://www.sochistdisc.org/>.

Torre do Tombo: <http://www.iantt.pt/>.

Webmuseum (Museu virtual): <http://www.ibiblio.org/wm/>.

. *Filmes:*

PEREIRA, Luiz Alberto. *Hans Staden (o filme)*. Brasil / Portugal, 1999.

SANTOS, Nelson Pereira dos. *Como era gostoso o meu francês*. Brasil, 1971.
